

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**  
**DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**ANDRÉA SILVEIRA DE SOUZA**

**O LEGADO FUNDAMENTALISTA DO SEMINÁRIO TEOLÓGICO DE  
WESTMINSTER: REFORMISTAS X RECONSTRUCIONISTAS NO  
ESPAÇO PÚBLICO AMERICANO**

**JUIZ DE FORA**

**2017**

**Andréa Silveira de Souza**

**O LEGADO FUNDAMENTALISTA DO SEMINÁRIO TEOLÓGICO DE  
WESTMINSTER: REFORMISTAS X RECONSTRUCIONISTAS NO  
ESPAÇO PÚBLICO AMERICANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

**Juiz de Fora**

**2017**

**Andréa Silveira de Souza**

**O LEGADO FUNDAMENTALISTA DO SEMINÁRIO TEOLÓGICO DE  
WESTMINSTER: REFORMISTAS X RECONSTRUCIONISTAS NO  
ESPAÇO PÚBLICO AMERICANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Rodrigo Portella  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto  
Universidade Federal de Pelotas

---

Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth  
Universidade Metodista de São Paulo

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

Souza, Andréa Silveira de.

O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster : reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano / Andréa Silveira de Souza. -- 2017.

154 p.

Orientador: Wilmar do Valle Barbosa

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

*Para Ana Beatriz e Helena, meus tesouros, minha inspiração, meus elos com o futuro. É pelo brilho do olhar, pela doçura e alegria dos sorrisos de vocês que eu creio num mundo bom, belo e verdadeiro.*

*Para Wildson, meu amor, meu porto seguro, meu companheiro nesta aventura linda e tortuosa que é a vida.*

*Imagine there's no heaven  
It's easy if you try  
No hell below us  
Above us only sky  
Imagine all the people  
Living for today  
Imagine there's no countries  
It isn't hard to do  
Nothing to kill or die for  
And no religion too  
Imagine all the people  
Living life in peace  
You may say, I'm a dreamer  
But I'm not the only one  
I hope someday you'll join us  
And the world will be as one  
Imagine no possessions  
I wonder if you can  
No need for greed or hunger  
A Brotherhood of man  
Imagine all the people  
Sharing all the world  
You may say, I'm a dreamer  
But I'm not the only one  
I hope someday you'll join us  
And the world will live as one*

*(John Lennon)*

## AGRADECIMENTOS

Esta tese é, antes de tudo, o resultado da realização de um sonho. Ao longo destes 05 anos de pesquisa foram várias as pessoas queridas, cada uma à sua maneira, que contribuíram com este trabalho. Esta tese tem um pouquinho de cada um de vocês.

Agradeço, antes de tudo, ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora pela oportunidade de cursar este doutorado, a todos os professores do programa, em especial aos professores Dr. Marcelo Camurça, Dr. Faustino Teixeira e Dr. Dillip Loundo com quem tanto aprendi, e ao Antonio Celestino, sempre tão eficiente e disponível.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida, o que me permitiu cursar o programa com dedicação exclusiva.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa, a minha mais profunda admiração e gratidão pela sua generosidade, acolhimento, disponibilidade, pela exigência e pelo rigor. Foi uma honra e um privilégio ter sido conduzida por você nesta caminhada. Você será sempre um exemplo para mim.

À minha família, meu esteio. Primeiramente às minhas filhas, Ana Beatriz e Helena, minhas pequenas, acabou! O caminho foi longo, parece que foi ontem que comecei este doutorado, quando vocês eram praticamente dois bebês. Vocês cresceram e eu também. Foram muitos os momentos que deixamos de brincar e estar juntas para que este trabalho pudesse ser concluído. Obrigada por suportarem bravamente a minha ausência. Ao meu marido e companheiro Wildson pelo amor e apoio incondicional do início ao fim da realização deste sonho, obrigada por me mostrar diariamente que “somente nas misteriosas equações do amor, que qualquer lógica ou razão pode ser encontrada”. À minha avó Maria Conceição (*in memoriam*), que partiu quando este trabalho estava sendo realizado. Vó, espero ter conseguido costurar conceitos e bordar ideias com a mesma beleza que a senhora o fazia com

tecidos e linhas. A senhora será sempre uma grande inspiração para mim. À minha mãe Sivi, pela educação, pela formação, pela paixão pelos estudos e por todo apoio ao longo desta caminhada. À você mãe, todo meu amor e gratidão. Às minhas irmãs Luciana e Carolina, e aos meus *brothers in law (and in heart!)* Leandro e Fabrício, obrigada por cuidarem das minhas filhas para que eu pudesse estudar nas férias e pelo suporte emocional quando as forças me faltaram. À Tia Cota e à Tia Lúcia pelo carinho e pela torcida para que eu conseguisse alcançar meus objetivos.

À Teresinha Neves, a nossa Tetê, que por tantas vezes deixou de cuidar da sua própria família para cuidar das minhas filhas, da minha casa e da minha família para que eu pudesse me dedicar a esta pesquisa. Minha mais profunda gratidão.

Ao meu amigo e colega de pesquisa Ivan Dias da Silva pelo apoio, pelas discussões, leituras, materiais, pelos momentos de descontração quando a pressão era grande demais e, sobretudo, pelo carinho.

Aos colegas e ex-colegas do PPCIR, com que tive a alegria de viver intensamente este programa nas aulas, nos eventos, nas viagens ... Roney Andrade, Ismael Vasconcelos, Nicoly Andrade Vis, Cecília Simões, Maria Luisa Evaristo, Waldney Rodrigues, Matheus Landau, Gustavo e Nathalia Martins, Julia Junqueira, Miguel Ângelo Caruzo, Elza Oliveira, Nilza Borges, Romi Bencke, Tatiene Ceribelli, Suzana Macedo, Deborah de Paula, Andrea Bernardes, Kelly Alvim, Sueli Martins, Carolina Duarte, Bia Vilhena, Marselha Evangelista e tantos outros. Muito obrigada pelo companheirismo que, para mim, sempre foi uma marca registrada do corpo discente deste programa. Que possamos levar para a vida os laços criados aqui.

À Nivalda Hudson e Francisco Hudson (*in memoriam*) que me acolheram com tanto amor e carinho em Juiz de Fora e me permitiram sentir que aqui é o meu lugar, a minha casa, o meu lar.

Às minhas amigas Rosália Marsicano, Anna Ribeiro, Ana Maria Vale, Elisa Rodrigues, Eline Netto e Deniele Batista pelo carinho, amizade, companheirismo e apoio incondicionais, pelos ombros, colos, cafés, vinhos, chocolates, bolos, conversas, lágrimas, gargalhadas e abraços. A Jacy Gameiro, pelo carinho e por

cada “você vai conseguir e depois nós vamos fugir para as colinas!”. Todas vocês, cada uma à sua maneira, contribuiu para que eu conseguisse chegar até aqui. Muito obrigada!

A Rosângela Cunha, por me acolher e ajudar a me (re)conhecer e não me perder de mim mesma neste caminho repleto de textos e contextos. A Lívia Hauck, pelo carinho e pelas suas mãos e agulhas mágicas.

Enfim, a todos os grandes mestres que tive ao longo da minha vida escolar e acadêmica, e a todos os meus alunos e alunas, ex-alunos e ex-alunas, este trabalho tem um pouco do que aprendi com cada um de vocês.

A todos e todas minha mais terna gratidão.

## RESUMO

O objetivo geral da presente tese consiste na análise dos elementos teológicos e políticos que animam e que marcam o antagonismo entre as correntes fundamentalistas reformista e reconstrucionista no espaço público americano. Neste sentido, buscamos verificar como estas duas perspectivas, que se alimentam da mesma fonte teológico-filosófica, o pensamento do teólogo presbiteriano Cornelius Van Til, interpretam este pensamento de maneira tão distinta e concebem duas formas opostas de abordagem e inserção religiosa, sociopolítica e cultural. O intuito de nossa pesquisa é verificar, por meio da análise do discurso de Cornelius Van Til e de dois dos mais proeminentes representantes das correntes reformista e reconstrucionista, o teólogo Francis Schaeffer e o economista e teólogo Gary North, de que forma essas duas correntes fundamentalistas interpretam, porque assim interpretam, e também como e porque estabelecem suas ações sociais e políticas de maneiras opostas, tendo como base uma mesma perspectiva teológica.

**Palavras-chave:** Fundamentalismo. Evangelicalismo. Reformismo. Reconstrucionismo. Estados Unidos. Política. Guerra de cultura.

## **ABSTRACT**

The general goal of this dissertation is to analyze the theological and political elements that inspire and define the antagonism between the reformist and reconstructionist fundamentalist currents in the American public sphere. In this way, we seek to verify how these two perspectives, which feed themselves on the same theological-philosophical source, the thought of the Presbyterian theologian Cornelius Van Til, interpret this thinking in such a different way and conceive of two opposing forms of religious, sociopolitical and cultural approach and insertion. The purpose of our research is to verify, through the analysis of the discourse of Cornelius Van Til and two of the most prominent representatives of the reformist and reconstructionist currents, theologian Francis Schaeffer and the economist and theologian Gary North, how these two fundamentalists currents interpret, why they do it, and also how and why they establish their social and political actions in opposite ways, based on the same theological perspective.

**Keywords:** Fundamentalism. Evangelicalism. Reformism. Reconstrucionism. United States. Politics. Culture war.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 O SEMINÁRIO TEOLÓGICO DE WESTMINSTER</b> .....	25
1.1 Origens e formação do Seminário Teológico de Westminster: uma busca pela preservação do conservadorismo reformado na América. ....	25
1.2 A primeira crise .....	31
1.3 A segunda crise.....	36
<b>2 O PENSAMENTO DE CORNELIUS VAN TIL: AS BASES TEOLÓGICAS DOS REFORMISTAS E RECONSTRUCIONISTAS</b> .....	52
2.1 Cornelius Van Til e a teologia holandesa reformada.....	55
2.2 Cornelius Van Til e o método pressuposicionalista .....	57
2.3 A graça comum: uma abertura em um sistema fechado? .....	72
<b>3 O PENSAMENTO DE FRANCIS SCHAEFFER: O FUNDAMENTALISMO REFORMISTA NA ESFERA PÚBLICA AMERICANA</b> .....	76
3.1 O pressuposicionalismo teológico como as bases de uma ideologia religioso-política.....	81
3.2 Francis Schaeffer e o espaço público americano: o neo-fundamentalismo reformista e a guerra de culturas.....	89
<b>4 O PENSAMENTO DE GARY NORTH: O FUNDAMENTALISMO RECONSTRUCIONISTA NA ESFERA PÚBLICA AMERICANA</b> .....	113
4.1 O pressuposicionalismo teológico como as bases de uma ideologia religioso-política na esfera pública.....	116
4.2 Gary North e o espaço público americano: o neo-fundamentalismo reconstrucionista e a guerra de culturas .....	122
<b>CONCLUSÃO</b> .....	132
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	149

## INTRODUÇÃO

Atualmente, o cenário público americano é marcado por um conflito cultural que, segundo o sociólogo James Hunter (1990) é a expressão da clivagem entre sistemas morais diferentes e tidos como inconciliáveis. Constitui uma luta, uma verdadeira “guerra de trincheiras” entre sistemas de entendimento moral antagônicos que disputam no espaço público a hegemonia de valores morais e de suas emulações políticas, cujos adeptos consideram verdadeiras e legítimas para *toda* a sociedade. Este conflito é de amplo espectro e envolve disputas de agendas que contemplam temas que vão desde a definição do que significa ser religioso, até a dotação de verbas públicas para as escolas, passando por questões morais, opções de política externa, perspectivas de ordenamento jurídico e financiamento das artes.

No contexto deste conflito, que é novo na sua forma atual, pelo menos na história americana, interessam-nos grupos religiosos evangélicos fundamentalistas que se antagonizam no espaço público-político. Eles representam não apenas denominações religiosas que defendem internamente seus princípios teológicos e eclesiásticos, mas, sobretudo, correntes que disputam publicamente posições ideológico-políticas, a partir de visões de mundo fundadas numa ética e numa moral religiosa e bíblica.

Entre estes grupos atuantes na arena política norte-americana, interessam-nos duas correntes evangélicas fundamentalistas, a reformista e a reconstrucionista que, embora originadas no contexto do Seminário Teológico de Westminster, e fundamentadas teológica e filosoficamente no pensamento do teólogo presbiteriano Cornelius Van Til, assumem posições antagônicas na esfera pública. A análise do discurso dessas correntes fundamentalistas é objeto de estudo da presente tese.

O objetivo de nossa pesquisa, que diz respeito às relações entre política e religião no espaço público americano, é a análise dos elementos teológicos e políticos que dão vida e que marcam o antagonismo entre as correntes fundamentalistas reformista e reconstrucionista. Neste sentido, buscamos verificar como estas duas perspectivas, que se alimentam da mesma fonte teológico-filosófica, o pensamento vantiliano, com vieses em seu antecessor Abraham Kuyper,

interpretam este pensamento de maneira tão distinta e concebem duas formas opostas de abordagem e inserção religiosa, sociopolítica e cultural. O intuito de nossa pesquisa é verificar, por meio da análise do discurso, como essas duas correntes fundamentalistas interpretam, porque assim interpretam, e também como e porque atuam social e politicamente de maneiras opostas, tendo como base uma mesma perspectiva teológica.

A relevância deste tema de pesquisa no âmbito dos estudos sobre religião e política decorre do fato que, na busca por viabilizar e implementar suas agendas de perspectivas religiosas, os intelectuais e ativistas políticos destas correntes fundamentalistas, atuam para mobilizar os demais religiosos que compartilham de suas visões de mundo com vistas a um envolvimento ativo e intenso na esfera pública e político-partidária, por acreditarem que os valores sociais cristãos estão sob ameaça do secularismo e do humanismo. Desta forma, agem no sentido de desconstruir a orientação religiosa anterior de separação entre religião e política, dando assim novos contornos ao entendimento sobre as relações entre igreja e Estado. Esta atuação dos grupos fundamentalistas implicou no surgimento de um novo tipo de clivagem sociopolítica, em que a religião reemerge nos Estados Unidos como uma linha divisória com uma dimensão político-partidária, consubstanciando e consolidando clivagens culturais muito expressivas e duradouras, que resultam numa guerra de culturas entre diferentes sistemas de entendimento moral e religioso.

O fundamentalismo, enquanto corrente teológica, tem sua origem nos Estados Unidos, no final do século XIX e início do século XX, o que o caracteriza como um fenômeno originalmente cristão, protestante e americano<sup>1</sup>. Segundo Marsden (1991, p. 1),

[...] um fundamentalista americano é um evangélico militante em oposição à teologia liberal nas igrejas ou às mudanças nos valores culturais ou morais, tal como aqueles associados com o "humanismo secular". Seja nas definições longas ou curtas, fundamentalistas são um subtipo de evangélicos e a militância é crucial para sua perspectiva. Fundamentalistas não são apenas religiosos conservadores, eles são conversadores dispostos a assumir uma bancada e lutar.

---

<sup>1</sup> "Embora o termo 'fundamentalista' tenha sido cunhado nos Estados Unidos em 1920 aplicado aos militantes evangélicos, nos últimos anos tem sido aplicado por analogia a qualquer religião militante tradicionalista, assim como o fundamentalismo islâmico". (MARS DEN, 1991, p.1)

A noção de oposição é essencial para a compreensão do que vem a ser o movimento fundamentalista<sup>2</sup>. É em oposição a algo que se impõe e ameaça uma determinada estrutura religiosa e cultural, que emerge o fundamentalismo. Segundo Marty (1992, p. 333), “*Contra-atacar como princípio constitutivo* é o que determina o tipo de métodos, princípios e substância teológicos fundamentalistas, da mesma forma que determina o tipo de formação e estratégia política do grupo fundamentalista”. O alvo do contra-ataque fundamentalista evangélico americano é o modernismo, que traz consigo a secularização, exaltando o comportamento laico a partir de valores centrados prioritariamente no indivíduo, no liberalismo econômico e no prazer dito “mundano” e “efêmero”. Trata-se de uma luta contra uma suposta dissolução dos valores morais protestantes.

Nos Estados Unidos o movimento fundamentalista evangélico tem se caracterizado basicamente pela utilização da religião como reserva de sentido fundada no primado e na inerrância da Bíblia; pelo recurso às concepções pré ou pós milenaristas; pela oposição sistemática ao modernismo, à teoria darwinista da evolução, ao aborto; pela afirmação do criacionismo, da heteronormatividade e, por fim, pela defesa de uma concepção teológico-política das instituições sociopolíticas.

O fundamentalismo não constitui um movimento homogêneo. É, pelo contrário, composto por diferentes grupos denominacionais que tem em comum um inimigo a combater e algumas agendas morais pelas quais lutar. Por serem plurais, as correntes fundamentalistas podem ter orientações filosófico-teológicas, formas de inserção e ação distintas na esfera pública. Porém, duas destas correntes chamaram-nos a atenção, primeiro pela forma distinta e antagônica de atuação no espaço público, e segundo, porque elas, embora situadas em posições diferentes no conflito cultural em cena, pautam-se pelo mesmo legado de um dos importantes expoentes no cenário religioso americano: o Seminário Teológico de Westminster.

Do âmbito deste seminário emergiram os fundamentos teológico-filosóficos das correntes fundamentalistas reconstrucionista e reformista, ambas debitárias do pensamento de um dos fundadores da instituição, que é também dos grandes nomes da teologia evangélica norte-americana, o holandês radicado nos Estados Unidos, Cornelius Van Til. Enquanto evangélico fundamentalista, Van Til foi

---

<sup>2</sup> “O caráter teológico fundamental dos modernos fundamentalismos religiosos — sem esquecer que também há outros — é o *oposicionismo*. Em todo e qualquer contexto, o fundamentalismo começa a tomar forma quando os membros de movimentos já conservadores ou tradicionais se sentem *ameaçados*”. (MARTY, 1992, p. 333)

anti-humanista, anti-modernista e anti-evolucionista, rejeitou a ideia da ciência como único fundamento de verdade, afirmou e defendeu a inerrância e autoridade da Bíblia e de Deus, bem como a impossibilidade de se contestar, com base em princípios científicos, a origem divina da vida do ser humano e do universo.

Da nova geração de intelectuais fundamentalistas que este seminário inspirou, dois tiveram grande projeção na cultura pública norte-americana, são eles Francis Schaeffer e Gary North. Embora atuem sócio-politicamente por meio de práticas opostas, ambos têm como base teológica comum o pensamento de Cornelius Van Til. Cada um destes teólogos está alinhado a uma daquelas duas abordagens teológico-políticas, a reformista e a reconstrucionista, respectivamente. Estas correntes surgem entre os anos de 1960 e 1970 como correntes de interpretações antagônicas do pensamento de Van Til, com o propósito de defender no espaço público agendas morais a partir de uma moral religiosa, evangélica e fundamentalista.

Esse “deslocamento natural” em direção às questões políticas traz consigo estratégias de ação social que visam à garantia de agendas políticas com forte componente cristão, tais como, por exemplo, a luta contra o aborto, contra a união legal entre homossexuais, contra pesquisas com células-tronco, bem como ações visando influenciar tomadas de decisão relacionadas com política externa. Dentro deste contexto, que por vezes anima de forma calorosa o espaço público-político americano, a estratégia de ação política dos reformistas, enquanto movimento teológico e sociopolítico, é a de atuar no contexto das práticas culturais com vista a recompô-las segundo uma visão cristã e assim, cristianizar grupos de diferentes atores (culturais, políticos, intelectuais, etc) não-cristãos. Esta perspectiva pressupõe a estruturação de núcleos lobbistas de cunho confessional, que visam garantir a presença e continuidade dos valores cristãos no âmbito institucional das instituições estatais (federais, estaduais ou municipais) por meio da defesa de agendas políticas de cunho cristão e angariação de votos para candidatos evangélicos. Com a finalidade de garantir tais agendas os reformistas também estabelecem alianças interdenominacionais e inter-religiosas que se pautem por interesses mútuos, a fim de fortalecer a eficácia de seus valores em diferentes espaços sociais, assumindo assim, uma postura mais pluralista em oposição à formação de enclaves separatistas e a uma visão pré-milenarista.

Nos Estados Unidos, um dos mais proeminentes expoentes da corrente reformista foi Francis Schaeffer, que teve seu trabalho influenciado pelo pensamento de Kuyper e Van Til. Schaeffer teve uma presença marcante no âmbito cultural, tendo atuado no sentido de promover certa “contracultura” de cunho evangélico por meio de proposições visando a renovação da cultura humanista. No seu entendimento esta cultura encontrava-se em decadência nas artes, nas ciências, na vida acadêmica e na política. Dentro desta perspectiva, Schaeffer foi um crítico tanto das transformações culturais da modernidade quanto de movimentos culturais como o movimento *hippie* — do qual foi contemporâneo — que, por sua vez, também foi um movimento contra cultural de oposição ao moderno (e capitalista) *american way of life*. Atentos a todas as esferas da vida, assim como preconizou a apologética de Van Til, o fundamentalista de cunho reformista tem procurado modificar a sociedade através da transformação da “visão de mundo” mesma dos indivíduos, promovendo e oferecendo-lhes uma visão de mundo cristã pela via da aceitação e conversão à palavra de Deus por meio do evangelismo. Alguns teóricos tem qualificado tendências como a representada por esses reformistas como neofundamentalistas.

Por outra via temos a corrente dita reconstrucionista que, em oposição aos reformistas, tem um acentuado caráter separatista, cismático, que está implícito na doutrina dos “dois sistemas de vida” que Van Til herda de Kuyper e reinterpreta. A partir dos anos de 1990, seus membros têm se alinhado com a chamada Nova Direita Cristã a fim de exercer, de um modo político-partidário mais organizado, uma influência política de cunho religioso em âmbito local. Uma das importantes estratégias de ação dos reconstrucionistas está na educação. Dado seu caráter separatista e conservador, eles procuram colocar seus filhos em escolas confessionais ou dar-lhes uma educação formal em casa, através do sistema chamado *homeschooling*, uma prática majoritária entre os adeptos desta corrente fundamentalista. Para eles, esta é uma estratégia de longo prazo visando a transformação social na base da sociedade pela educação das novas gerações de cristãos. Em seu entendimento esta prática constitui a forma mais eficaz de garantir que a moral cristã venha a permear todas as instituições da vida secular, o que evidencia o caráter pós-milenarista dos adeptos desta corrente.

Atualmente, observa-se uma transformação no conflito cultural americano no qual estas duas correntes se inserem e que se caracteriza por uma clivagem que vem se aprofundando nos últimos 20 anos. Isto porque, diferente da clivagem

essencialmente teológica que caracterizou o fundamentalismo dos anos 1920 e 1930, sobretudo dos anos 20, a clivagem atual revela uma orientação político-partidária dos grupos fundamentalistas evangélicos americanos, clivagem esta que está operando uma verdadeira cisão entre as elites americanas. Segundo Olson (2007, p.148),

Por diversas gerações, observadores e analistas da política americana supunham que as mais significativas divisões entre os eleitores americanos teriam surgido principalmente de diferenças raciais, de classe e de ideologia. Em décadas recentes, no entanto, a religião tem emergido como uma linha divisória partidária igualmente importante. As visões competitivas de ordem moral, regras e autoridade que fluem de ensinamentos de tradições religiosas diferentes deram origem a profundas — e agora permanentes — clivagens políticas. Mais significante, os indivíduos que participam frequentemente de uma religião organizada apresentam notoriamente mais pontos de vista conservadores do que os cidadãos mais secularizados. A emergência destas diferenças políticas estimulou o pensamento acerca do papel que o governo deve desempenhar no apoio a pontos de vista morais competitivos, especialmente quando eles estão fortemente ligados a perspectivas religiosas particulares.

Essa recomposição do religioso em termos político-partidários é visível, por exemplo, no governo do ex-presidente George W. Bush, o qual teve em seus discursos e na sua ação política, tanto interna quanto externamente, um forte componente religioso, bem como o presidente recém-eleito Donald Trump, que durante a sua campanha eleitoral recebeu significativo apoio da direita religiosa americana.

Em vista disso, a pesquisa que desenvolvemos consiste em uma análise do discurso de Francis Schaeffer e Gary North, expoentes mais representativos das tendências reformista e reconstrucionista, respectivamente, a fim de identificarmos a ideologia que subjaz a estes textos. Interessa-nos saber em que medida as apropriações antagônicas que ambos fazem do discurso de Van Til estão implícitas na teologia vantiliana e, até que ponto são oriundas da inserção social, política e teológica de cada um deles.

Nossa hipótese central é que a cisão entre regenerado e não-regenerado (crente / incrédulo), que se expressa em dois sistemas de entendimento moral e ético-político e a teoria da graça comum para todos os homens — contida na teologia de Kuyper — (re)elaborada por Cornelius Van Til, é o que permite a existência de interpretações distintas do seu pensamento. Acreditamos que cada uma das tendências fundamentalistas evangélicas em pauta adota para si uma

destas perspectivas como eixo central de sua interpretação do estar-junto coletivo, da ação sociopolítica e cultural. Adotando-se a primeira, tem-se uma concepção mais separatista ou cismática, que se orienta por uma prática que visa a reconstrução social e do indivíduo, tal como concebida pela corrente reconstrucionista. Adotando-se a segunda, abre-se possibilidade para alianças com denominações religiosas cristãs não-evangélicas e uma ação política mais de curto prazo na luta para garantia das agendas morais, o que caracteriza a corrente reformista.

O marco teórico-conceitual de nossa pesquisa está apoiado no conceito de guerra de culturas, tal como elaborado pelo sociólogo americano James Davison Hunter. Na sua obra *Culture Wars: The Struggle to Define America* (1991), Hunter desenvolve uma teoria e uma análise das divisões culturais que marcaram a vida e a política americana, sobretudo a partir das três últimas décadas do século XX, a fim de estabelecer a tese de que se encontra em curso nos EUA uma nova modalidade de conflito cultural que reverbera diretamente no âmbito das práticas políticas tradicionais, das políticas públicas, da dinâmica político-partidária, bem como no âmbito geral das vidas dos cidadãos americanos. No seu entendimento, a experiência americana foi fortemente marcada pela hostilidade mútua entre protestantes, católicos, judeus e mórmons, hostilidade esta que se estendeu praticamente até o final do séc. XIX, sendo que o anticatolicismo foi um viés determinante nos processos de conformação da atividade política, da educação pública e da reforma social nos EUA.

Para Hunter, a nova modalidade de conflito que emerge na segunda metade do século XX resulta, em primeiro lugar, desta antiga forma de hostilidade religiosa e a conseqüente emergência de uma certa tolerância religiosa. Por outro lado, observa-se o surgimento de novas linhas de conflito religioso e cultural que, por sua vez, são desconhecidas para a grande maioria dos americanos. Conforme indica este sociólogo, dois fatores são determinantes neste contexto de tolerância e pluralidade religiosa. Primeiro, temos a existência de diferentes sistemas de entendimento moral e visões de mundo acatados e vivenciados por diferentes atores religiosamente orientados ou não. Esses diferentes vetores simbólicos são institucionalizados em diferentes organizações e veiculados por diferentes mídias e formas de retórica no espaço público. Em segundo lugar temos a crescente polarização entre esses atores e organizações. Segundo Hunter, é exatamente esta

polarização, ancorada em uma forte institucionalização, que tem conduzido gradativamente, ao longo das últimas quatro décadas, a um aprofundamento das diferenças culturais no interior da vida e da cultura pública nos EUA.

No primeiro capítulo desta tese nosso esforço consistiu em demonstrar em linhas gerais o processo de formação e consolidação do Seminário Teológico de Westminster (STW). Assim, vimos que a instituição foi fundada em 1929 com a incumbência de ser o berço, por excelência, da ortodoxia protestante de denominação presbiteriana nos Estados Unidos, bem como de salvaguardar o impulso à ortodoxia no campo religioso americano de então, e garantir, assim, uma perspectiva conservadora para o ensino religioso e para a própria Igreja Presbiteriana.

Assim sendo, partimos da criação do STW, que surgiu como uma dissidência do Seminário Teológico de Princeton, perpassamos as duas importantes crises que abalaram a instituição a ponto de provocar novas divisões tanto no seminário quanto na própria denominação presbiteriana americana, e concluímos nossa análise com a consolidação da instituição, no ano de 1937. Este percurso nos permitiu identificar como as questões e disputas teológico-filosóficas intradenominacionais que se sucederam no âmbito do seminário e da Igreja Presbiteriana americana foram cruciais para a construção da identidade teológica da instituição, bem como da identidade teológica de seu corpo docente, discente e, conseqüentemente, de seus dissidentes. Neste contexto, nossas pesquisas nos levaram à identificação de um conflito teológico-filosófico que marca a denominação presbiteriana nos Estados Unidos desde o século XIX, conflito este que pode ser uma das fontes do atual e mais amplo embate entre as diferentes perspectivas religioso-políticas que dão vida às correntes fundamentalistas reformista e reconstrucionista, egressas do STW, e que se antagonizam no atual espaço público americano.

A partir do segundo capítulo a análise de elementos históricos dá lugar à análise do discurso. Esta mudança no procedimento de análise teve a função de nos proporcionar subsídios metodológicos necessários para a análise das concepções religioso-políticas que animam os textos dos teólogos evangélicos Gary North e Francis Schaeffer, representantes das correntes fundamentalistas reconstrucionista e reformista, respectivamente, bem como do teólogo reformado Cornelius Van Til, um dos fundadores do STW. A partir da análise de textos centrais que sustentam

tais concepções, acreditamos poder individualizar os elementos necessários para compreendermos em que medida as apropriações antagônicas que ambos fazem do discurso de Van Til estão implícitas (ou não) na teologia vantiliana, e até que ponto são oriundas da inserção social, política e teológica de cada um deles.

A escolha do método de análise do discurso se deve ao fato de que, a partir dele, podemos designar os elementos linguísticos dos textos a serem analisados, de maneira a associá-los a elementos de ordem histórica e ideológica pertinentes ao texto e/ou contexto no qual está inserido o discurso. Sob este aspecto, é possível obtermos dos discursos mais do que eles nos impõem enquanto texto; é possível também indicar e estabelecer as redes e relações evocadas na construção dos discursos analisados. Neste método, parte-se da premissa de que o discurso não é somente um texto, mas sim um conjunto de redes e relações que se estabelecem antes e durante a produção do texto, bem como dos efeitos que são produzidos após a sua enunciação. Para Chizzotti (2006, p. 120),

A análise do discurso pressupõe que tal discurso não se restrinja à estrutura ordenada de palavras, nem a uma descrição ou a um meio de comunicação, nem tampouco se reduz à mera expressão verbal do mundo. O discurso é a expressão de um sujeito no mundo que explicita sua identidade (quem sou, o que quero) e social (com quem estou) e expõe a ação primordial pela qual constitui a realidade.

Mas afinal, no que consiste o método de análise do discurso e de que maneira ele é aplicado neste estudo? Para efeito de conceituação, partimos da noção de análise do discurso enunciada por Chizzotti (2006, p. 120-121), segundo a qual análise do discurso,

[...] é análise de um conjunto de ideias, um modo de pensar ou um corpo de conhecimentos expressos em uma comunicação textual ou verbal, que o pesquisador pode identificar quando analisa um texto ou fala [...] pressupõe o discurso enquanto situado em um contexto sócio-histórico e considera que ele só pode ser compreendido se relacionado com o processo cultural, socioeconômico e político nos quais o discurso acontece, crivado pelas relações ideológicas e de poder. Importa, nesse sentido, o processo, o ato da fala, o sentido elaborado no momento da produção do discurso, com todas as injunções subjetivas — desejos, instintos —, determinações sociais — ideologias, contradições e formas linguísticas —, incoerências, repetições, omissões.

Para esta modalidade de análise, o discurso constitui um veículo, um meio pelo qual determinado sujeito — produtor do discurso — explicita a sua

identidade, a qual, por sua vez, encontra-se crivada por certo conjunto de valores, perspectivas morais, filosóficas e ideológicas. O discurso, na sua tessitura, carrega também — implícita ou explicitamente — certa visão de mundo, qual seja, a do interlocutor que o produziu. Cabe então ao pesquisador, na aplicação do método de análise do discurso, tornar explícitos os elementos presentes no texto que possam revelar os aspectos ideológicos e valorativos, bem como as disposições do sujeito-autor no contexto mais amplo no qual seu discurso atua.

No que tange à aplicação do método, observamos a necessidade de delimitação de chaves teóricas que norteiem a nossa análise, de forma que ao analisarmos discursos de três autores distintos seja possível encontrar as conexões, aproximações e distanciamentos entre eles, partindo sempre de um referencial comum. Posto isso, consideramos fundamentais três conjuntos de chaves teóricas para a análise aqui empreendida, são eles: 1. ideologia/perspectiva religioso-política; 2. relações ideológicas e de poder; 3. contradições, incoerências, repetições e omissões. Estes três conjuntos de chaves teóricas, separados apenas por uma questão didática, formam entre si uma unidade que nos permitirá compreender em que medida as apropriações opostas que North e Schaeffer fazem do discurso de Van Til subjazem na teologia vantiliana e, até que ponto são oriundas da inserção social, política e teológica de cada um destes dois teólogos evangélicos fundamentalistas.

Aplicamos a análise do discurso orientada por estes três grupos de chaves teóricas aos discursos de Cornelius Van Til, Francis Schaeffer e Gary North. Nos textos de Van Til elas nos auxiliarão na busca de uma possível orientação teológica que permita as apropriações distintas e antagônicas que North e Schaeffer fazem do seu pensamento. Nas entrelinhas do seu discurso procuraremos contradições, incoerências, repetições e omissões que possam tanto revelar uma possível orientação religioso-política, quanto sinalizar alguma ambiguidade de princípios que possa dar margem a uma compreensão ambígua do seu pensamento.

Já nos textos de Schaeffer e North, que serão analisados no terceiro e quarto capítulo, respectivamente, nossa análise estará voltada para captar elementos que possam indicar suas aproximações com e distanciamentos do pensamento de Van Til, a ideologia/perspectiva religioso-política presente nos seus respectivos discursos, as relações ideológicas e de poder ali presentes que, implícita ou explicitamente, demonstrem seus posicionamentos em um dos polos, liberal ou

conservador, do atual conflito cultural americano. Da mesma forma, procuraremos revelar as contradições, incoerências, repetições e omissões que denotem ambiguidades em relação ao pensamento vantiliano e à própria perspectiva fundamentalista a qual cada um dos dois teólogos está afinado.

Mas qual o sentido de procurarmos uma ideologia ou mesmo relações ideológicas e de poder em discursos teológicos? O que estamos chamando aqui de *ideologia*? Para responder a esta questão recorreremos a dois pensadores franceses contemporâneos, o sociólogo Pierre Ansart e o filósofo Marcel Gauchet, teóricos que no nosso entendimento oferecem contribuições importantes no tange à noção de ideologia e a sua relação com a religião. Para Ansart (1978, p. 77), “[...] uma instituição, um partido ou um movimento político *complexo* podem também constituir um ponto de emergência de um novo sistema ideológico” [grifo nosso]. Numa perspectiva sociológica, a religião nada mais é que uma instituição social, caracterizada por uma estrutura simbólica específica, calcada num certo tipo de crença e discurso, neste caso, religiosos. Este discurso, por sua vez, pode certamente gerar movimentos políticos complexos, como testemunha a cena política americana nos últimos quarenta anos. Como podemos observar, em um dado momento, principalmente a partir da década de 1960 nos Estados Unidos, este discurso religioso extrapola o âmbito privado das igrejas, desce do púlpito e entra no espaço público por meio de uma linguagem que é essencialmente política<sup>3</sup>. Esta linguagem política da qual o discurso religioso se apropria é caracterizada por expressar uma determinada concepção de sociedade e um modo de conceber o estar-junto coletivo. Isto faz com que este discurso deixe de ser um discurso estritamente religioso e adquira um tom religioso-político que, por sua vez, traduz pretensões de influenciar, para além da igreja e, assim, alcançar a esfera pública e o próprio âmbito político-partidário e cultural.

Isso posto, acreditamos, assim como Ansart, que para conceber o que vem a ser ideologia, é necessário:

---

<sup>3</sup>A partir dos anos de 1960 e 1970, os fundamentalistas religiosos americanos passam a se organizar interdenominacionalmente, restringindo apenas ao âmbito interno das igrejas as diferenças teológicas que as separam, ao mesmo tempo em que, na esfera pública, se aliam para garantir que agendas político-religiosas sejam atendidas no âmbito do Estado. Segundo Hunter (1991, p. 94), “[...] agora o conflito em cada tradição estendeu-se para além do reino da teologia e das políticas eclesiais para abraçar muitas das mais fundamentais questões e instituições da cultura *pública*: leis, governança, educação, ciência, família e sexualidade”. (1991, p. 95)

[...] ampliar consideravelmente a noção de ideologia, designando assim não um sistema intelectual particular e isolado de seu contexto sócio-histórico, mas o conjunto das linguagens políticas de uma sociedade, isto é, o conjunto das posições teóricas que se organizam numa formação histórica concreta em dado momento de sua história e que esboçam a totalidade das possibilidades e sua finitude. (ANSART, 1978, p. 17).

É desta maneira, portanto, que entendemos a noção de ideologia como um conjunto de ideias que orientam as ações de um certo grupo social, no caso, grupos religiosos evangélicos aqui representados pelas correntes fundamentalistas reformista e reconstrucionista, num contexto mais amplo da esfera pública americana, contexto este intensamente marcado pela secularização, a laicização, a modernidade, a pluralidade religiosa e política, a globalização e por uma profunda transformação de valores ético-morais. O discurso produzido por estes grupos, e também por outros grupos religiosos, emerge no espaço público como o meio pelo qual tais grupos manifestam uma peculiar visão de mundo, de *autorictas* e de *potestas*, o que nos permite caracterizá-los como veiculadores de certa perspectiva ideológica de cunho religioso-político que estaremos a analisar.

Mas como uma crença religiosa pode se tornar uma ideologia? Segundo Marcel Gauchet, a crença é um dos componentes essenciais da ideologia, ou seja, “do discurso da sociedade sobre ela mesma, encarregado de explicar de uma só vez, sua história, de justificar as escolhas colocadas pelo seu trabalho sobre si mesma e de fornecer uma definição de futuro” (GAUCHET, 2009, p. 115). Para ele,

A ideologia mistura por natureza três componentes. Em primeiro lugar, uma sociedade que se compreende sob o signo de sua autoprodução, ao longo do tempo, tem necessidade de uma explicação do movimento do futuro que a engendra — uma explicação imanente, por oposição às justificações transcendentais da religião. Ela deve se apoiar numa teoria da sociedade que dá conta dos fatores e das forças que explicam essa dinâmica. É a parte racional, e necessariamente racional, da ideologia. Mas, em segundo lugar, essa sociedade voltada para o futuro é uma sociedade que tem, no entanto, necessidade de saber em direção a que a conduz essa dinâmica que emana dela. É aqui que reencontramos a crença. O futuro não é menos perscrutável que o além. Há um invisível terrestre que leva à especulação e à fé no invisível celeste — e que se presta à reciclagem das esperanças investidas no além. A explicação racional do passado e do presente compõe um conjunto com a crença no porvir e com a fé e a esperança no futuro. Terceiro componente, enfim, essa ideia do passado e essa imagem do futuro aplicam-se ao presente sob a forma de opções políticas em curto, médio e longo prazo (programa, projeto, profecia). O debate político é um debate sobre a mudança possível e sobre a mudança desejável. (GAUCHET, 2009, p. 115-116)

Ao considerar que a ideologia possui três componentes essenciais, a saber: 1º) racional; 2º) crença; 3º) opções políticas (programa, projeto, profecia), Gauchet vincula a política, um elemento essencialmente racional e pragmático, à crença e à fé, esta última, por sua vez, um elemento essencialmente religioso. Para o filósofo francês, embora o futuro das sociedades seja planejado social, política e economicamente por critérios de uma razão moderna e, portanto, pragmática e autônoma, este futuro é tão incerto e intangível quanto o 'além'. Por isso a necessidade de um componente de crença/fé para que se possa afirmar que aquele futuro que se deseja e que se projetou racionalmente em forma de políticas públicas, fundadas em preferências e estratégias políticas específicas, possa realmente se concretizar, trazendo a mudança desejada por uma determinada sociedade ou parte dela. Logo, para Gauchet,

Toda ideologia será uma mistura dessas três coisas em proporções variadas. Ela combinará de modo mais ou menos harmonioso e coerente elementos de teoria social, preferências políticas e convicções quanto ao futuro. Ela fará coabitar a pretensão científica, o realismo político e a ambição profética. (GAUCHET, 2009, p. 116)

Para o filósofo francês, outro elemento fundamental para que o pensamento religioso se converta em ideologia é a “inserção das massas crentes no jogo político da democracia liberal [...]” (GAUCHET, 2009, p. 119). Entendemos que uma das vias para esta inserção das massas crentes no jogo político é justamente o discurso religioso fundamentalista, que tanto convoca os fiéis a militarem no espaço público com vistas à implementação de leis, normas e condutas que estejam em harmonia com o que preconizam as Escrituras Sagradas e a dogmática de suas respectivas igrejas, quanto prepara um certo contingente de intelectuais e políticos profissionais vinculados às denominações religiosas, alguns com cargos eclesiásticos e fortemente comprometidos com a luta pela moralização religiosa da esfera público-política, para atuarem diretamente em partidos políticos e em cargos, eletivos ou não, no âmbito governamental e/ou estatal.

Observamos ainda que a política, a religião e a ideologia possuem outro importante ponto em comum: uma lógica binária que faz com que as questões oriundas de cada uma delas, bem como as questões oriundas de uma convergência entre elas, sejam sempre orientadas para polos opostos que, conseqüentemente, se colocam em conflito por valores. De acordo com Ansart (1978, p. 77), “as ideologias

particulares que compõem esse campo [das posições ideológicas binárias] não cessam de se opor, mas devem, ainda assim, situar-se reciprocamente, definir-se contra as posições rivais [...]”. Esta dicotomia valorativa entre certo ou errado, bom ou ruim, opera um dos pontos fulcrais do atual conflito político e cultural americano, onde polos opostos lutam pela hegemonia de seus valores na esfera pública e no campo político, muitas vezes fortemente ancorados em uma perspectiva eminentemente religiosa, que marca, como sugere Claude Lefort, a permanência do teológico-político<sup>4</sup>.

Chizzotti (2006, p. 127) afirma que, “todo pensamento é fundamentalmente mediado por relações de poder que são social e historicamente construídas; os fatos nunca estão isolados do domínio dos valores ou separados de alguma forma de inscrição ideológica”. Isto equivale a dizer que todo discurso carrega determinada perspectiva ideológica que, uma vez evidenciada, permite-nos compreender as relações de poder que ela engendra ou das quais decorre, bem como as contradições e incoerências que carrega. Com o discurso religioso não é diferente. Por esta razão acreditamos ser possível, pela análise do discurso, encontrar os elementos ideológicos presentes em obras de C. Van Til, F. Schaeffer e G. North, bem como as aproximações e distanciamentos entre suas teologias e teorias acerca do estar-junto coletivo. Pela aplicação do método esperamos que se tornem evidentes as origens de suas disposições teológico-políticas, bem como esperamos compreender os *fundamentos* das ideias que defendem no atual conflito cultural americano.

---

<sup>4</sup>De acordo com este pensador francês, não conseguimos admitir que “[...] a despeito de todas as mudanças que ocorreram, o religioso sobrevive na forma de novas crenças e novas representações, e que, portanto, isto pode retornar à superfície, tanto na forma tradicional ou em novas formas, quando o conflito se tornará tão agudo, de modo a produzir rachaduras no edifício do Estado”. (LEFORT, 2006, p. 150)

## 1 O SEMINÁRIO TEOLÓGICO DE WESTMINSTER

Este primeiro capítulo dedica-se a uma discussão acerca da importância do Seminário Teológico de Westminster no campo religioso evangélico americano, considerado aqui como uma das instituições nas quais se formaram grandes nomes da teologia evangélica e fundamentalista americana na primeira metade do século XX. Nosso esforço neste primeiro capítulo consiste em delinear a identidade teológica do seminário, bem como a sua história. Para tanto, apresentamos, em linhas gerais, um histórico do STW<sup>5</sup>, que parte da sua origem, passa pelos momentos de crise e reestruturação, essenciais para a consolidação desta instituição e para a nossa compreensão da perspectiva teológica e da visão de mundo que a identifica. Neste capítulo faz-se importante responder: O que é Westminster? Por que Westminster?

Discutiremos então a importância deste Seminário e seu papel determinante enquanto berço de fundamentos teológicos que delineiam o conflito cultural e sociopolítico entre diferentes perspectivas teológico-filosóficas e religioso-políticas presentes no atual espaço público americano representadas, como já indicado, pelas correntes antagônicas reformista e reconstrucionista.

### 1.1 Origens e formação do Seminário Teológico de Westminster: uma busca pela preservação do conservadorismo reformado na América.

O Seminário Teológico de Westminster foi fundado em 1929, na cidade americana de Glenside, estado da Filadélfia. Sua origem decorre de um conflito teológico intradenominacional no âmbito da igreja presbiteriana americana, ocorrido na segunda metade da década de 1920. A orientação teológica da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos era, então, o calvinismo histórico, cujas diretrizes doutrinárias remontam à Confissão de Fé de Westminster, de caráter resolutamente conservador<sup>6</sup>. O Seminário Teológico de Princeton, instituição de ensino que

---

<sup>5</sup> Utilizaremos a sigla STW para fazer menção ao Seminário Teológico de Westminster.

<sup>6</sup> A **Confissão de Fé de Westminster** é uma confissão de fé reformada, de orientação calvinista. Adotada por muitas igrejas presbiterianas e reformadas ao redor do mundo, foi produzida pela Assembleia de Westminster e aprovada pelo parlamento inglês em 1643. Para o texto completo desta confissão, ver: CONFISSÃO de Fé de Westminster. Comentário A. A. Hodge. São Paulo: Os Puritanos, 1999.

representava a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, era considerado o berço do conservadorismo e da ortodoxia, responsável por salvaguardar e transmitir seus princípios doutrinários para a formação ministerial e sustentação da fé reformada<sup>7</sup>. Ambas as instituições eram verdadeiramente comprometidas com a ortodoxia presbiteriana e o conservadorismo teológico. O teólogo americano Edwin H. Rian (2013, cap. 3), afirma que

Antes de 1929, o Seminário Teológico de Princeton era considerado por teólogos de todas as correntes de opinião como uma cidadela do Cristianismo histórico. Alguns grandes intelectuais como Charles Hodge, William Henry Green, Francis L. Patton, B. B. Warfield e Feerhardus Vos, tinham feito da teologia de Princeton a apresentação padrão da ortodoxia no mundo cristão. [...] O Seminário de Princeton era conhecido não apenas como uma instituição que defendia o cristianismo histórico, mas como aquela que se manteve firme na propagação e defesa da fé reformada ou do sistema doutrinário calvinista, estabelecido na Confissão de Fé de Westminster e que é ensinado na Bíblia<sup>8</sup>.

Na década de 1920, tanto no STP quanto na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, acentuaram-se as influências da teologia liberal e da teologia neo-ortodoxa europeia<sup>9</sup>, cujas bases doutrinárias divergem em aspectos fundamentais dos princípios da fé reformada<sup>10</sup>. Segundo Alan K. Austin, a moderna teologia liberal “invadiu praticamente todos os nichos do protestantismo americano, envolveu todas as grandes denominações e ultrapassou fronteiras denominacionais, de maneira que adeptos das visões em conflito uniram-se em defesa de suas respectivas posições”

<sup>7</sup> Utilizaremos a sigla STP para fazer menção ao Seminário Teológico de Princeton.

<sup>8</sup> “Princeton Theological Seminary prior to 1929 was regarded by theologians of all shades of opinion as citadel of historic Christianity. [...] Princeton Seminary was known not only as an institution which defended historic Christianity, but as one which stood firmly for the propagation and defense of the Reformed faith or the Calvinistic system of doctrine that is set forth in the Westminster Confession of Faith and is taught in the Bible”. (RIAN, 2013, cap. 3)

<sup>9</sup> A teologia neo-ortodoxa consistiu numa tentativa de síntese entre a ortodoxia da Igreja protestante e o liberalismo teológico. Para os neo-ortodoxos, que tiveram como principal expoente o teólogo suíço Karl Barth (1886 - 1968), tanto o protestantismo tradicional como o liberal tinham perdido o entendimento e a verdade da fé.

<sup>10</sup> Um dos pontos determinantes de divergência entre ortodoxos, liberais e neo-ortodoxos é o estatuto da Escritura sagrada. Para os ortodoxos ou conservadores, a Bíblia é a palavra de Deus, na medida em que é inspirada e revelada por Deus. Consequentemente, a Bíblia é inerrante e infalível. A Confissão de Fé de Westminster (1999, p. 60) considera que, “Os livros da Escritura foram escritos pela instrumentalidade de homens, [...] não obstante, esses livros são, do primeiro ao último, em pensamento e expressão verbal, em substância e forma, plenamente a Palavra de Deus, comunicando com absoluta exatidão e autoridade divina tudo que Deus quis que comunicassem, sem quaisquer adições ou mesclas humanas”. Todavia, para os liberais, a Bíblia pode ser interpretada a partir de uma perspectiva crítica (exegese) e histórica, podendo ser aplicados métodos filosóficos e científicos para a sua interpretação. Já para a neo-ortodoxia, “A palavra escrita da Escritura, e a palavra proclamada, não são em si mesmas revelações, mas elas são palavras humanas falíveis apontando para a revelação de Deus. Como palavras humanas, elas são limitadas e fracas, mas tornam-se palavra de Deus quando ele escolhe falar através delas” (LANE, 1984, p. 188).

(AUSTIN, 1965, p. 6). Para os adeptos da ortodoxia, tanto a teologia liberal propriamente dita quanto a teologia neo-ortodoxa foram igualmente qualificadas como “liberais”. Isto porque, ambas divergem de um dos princípios fundamentais da ortodoxia, qual seja, a inerrância e infalibilidade da Escritura.

O conflito entre estas duas correntes, a conservadora e a liberal, prossegue dentro da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos e do STP ao longo de toda a década de 1920. Porém, em 1929 ocorre uma mudança do quadro de dirigentes do Conselho Administrativo do STP e “[...] a partir daquele momento, uma nova e diferente ênfase teológica entrou em vigor. [...] Com este novo arranjo, tomou lugar uma mudança radical no programa de ensino que deslocou a ênfase teológica do Calvinismo histórico para o barthianismo do século XX<sup>11</sup>” (RIAN, 2013, cap. 3). Esta mudança de orientação teológica na proposta de ensino do STP não fora consensual, muito pelo contrário. A ala mais conservadora da instituição considerou tal mudança uma ruptura com os preceitos da Confissão de Fé de Westminster e, conseqüentemente, com o calvinismo histórico, baluartes do ensino e produção intelectual do STP, desde a sua fundação.

Foi então que alguns ex-diretores do STP, dentre eles certos membros importantes do corpo docente, tais como John Gresham Machen e Robert Dick Wilson, entre outros, juntamente com vários ministros e leigos da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos uniram-se para discutir a respeito da criação de um novo seminário. Depois de algumas reuniões e da angariação dos recursos financeiros mínimos necessários para a estruturação de uma nova instituição de ensino, em 25 de setembro de 1929, deram início às atividades do STW, contando com um corpo discente inicial de 50 estudantes<sup>12</sup>. Segundo Rian (2013, cap. 4),

O Seminário Teológico de Westminster foi criado em 1929 para dar continuidade e perpetuar as políticas e tradições do Seminário de Princeton, da maneira como ele se constituía antes de sua reorganização pela Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos. A necessidade de um novo seminário deriva, em última instância, do longo processo de abandono da fé cristã, que vem ocorrendo nas igrejas protestantes do mundo todo nos últimos 100 anos; especialmente em certos

---

<sup>11</sup> O que Rian (2013) chama de “barthianismo do século XX”, deve ser entendido aqui como sinônimo de teologia neo-ortodoxa (ver notas 5 e 6).

<sup>12</sup> Conforme Austin (1965, p. 36).

eventos recentes ocorridos na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América.<sup>13</sup>

O STW foi então criado para ser o novo berço da ortodoxia e do conservadorismo protestante de denominação presbiteriana nos Estados Unidos. Seu corpo docente e seus dirigentes tinham como princípio o compromisso e a lealdade ao calvinismo histórico, expresso na doutrina de Calvino, nos Cinco Pontos do Calvinismo e na Confissão de Fé de Westminster<sup>14</sup>. No nosso entendimento, o próprio nome do seminário é uma referência clara a esta fidelidade teológica aos princípios reformados, uma explícita — e porque não dizer provocativa — “demarcação do território” conservador de matriz presbiteriana no âmbito das instituições religiosas nos Estados Unidos da época.

O corpo docente da instituição era formado basicamente por ex-professores e ex-alunos do STP. De acordo com Rian (2013, cap. 4),

O corpo docente do Seminário de Westminster era composto de quatro professores de Princeton: Robert Dick Wilson, que fora escolhido como presidente da faculdade, J. Gresham Machen, Oswald T. Allis e Cornelius Van Til. Faziam parte do quadro também o Rev. R. B. Kuiper, que havia sido estudante de pós-graduação em Princeton, orientado por B. B. Warfield e pastor na igreja reformada há quase vinte e cinco anos, e três recém-licenciados de Princeton: Allan A. MacRae, Ned B. Stonehouse e Paul Woolley, que tinha prosseguido com os estudos de pós-graduação na Europa. Um ano depois, John Murray, que tinha lecionado em Princeton, juntou-se ao corpo docente.<sup>15</sup>

Observa-se que nomes importantes da ortodoxia protestante, contrários ao liberalismo e ao modernismo teológico, deixaram o STP e foram compor o quadro de docentes do STW. Alguns já mais experientes como Wilson, Machen e Allis, outros no início da carreira docente, como Van Til, e alguns ex-alunos que tiveram grande destaque enquanto discentes, como MacRae, Stonehouse e Woolley. A

<sup>13</sup> “Westminster Theological Seminary was founded in 1929 to carry on and perpetuate the policies and traditions of Princeton Seminary as that institution existed prior to its reorganization by the General Assembly of the Presbyterian Church in the U.S.A. The need for the new seminary is due ultimately to a long process of defection from the Christian faith which has been going on in the Protestant churches of the world during the past one hundred years; but the special occasion was found in certain recent events in the Presbyterian Church in the United States of America”. (RIAN, 2013, cap. 4)

<sup>14</sup> Os Cinco Pontos do Calvinismo são: 1. Depravação total; 2. Eleição incondicional; 3. Expição limitada; 4. Graça Irresistível; e 5. Perseverança dos Santos.

<sup>15</sup> “The faculty at Westminster Seminary was composed of four professors from Princeton: Robert Dick Wilson, who was chosen chairman of the faculty, J. Gresham Machen, Oswald T. Allis, and Cornelius Van Til; the Rev. R. B. Kuiper, who had been a graduate student at Princeton under B. B. Warfield, and a pastor in Reformed churches for nearly a quarter of a century, and three recent graduates of Princeton: Allan A. MacRae, Ned B. Stonehouse, and Paul Woolley, who had pursued graduate studies in Europe. A year later Mr. John Murray, who had taught at Princeton Seminary, joined the faculty”. (RIAN, 2013, cap. 4)

presença destes intelectuais conferia à instituição prestígio e autoridade no que tange à qualidade do ensino e à fidelidade aos princípios teológicos reformados. Eram intelectuais atuantes tanto no âmbito da denominação presbiteriana quanto na cultura religiosa americana em geral, com ampla publicação de livros e artigos em periódicos de grande circulação e na militância, já naqueles anos, pela realização, na esfera pública, de agendas de interesse religioso, como por exemplo, o financiamento público de escolas confessionais cristãs.

Outro aspecto importante da formação do seminário é apontado por Rian. Ele afirma que, embora o STW tenha sido criado no âmbito da igreja presbiteriana e tido tanto leigos quanto clérigos no seu conselho administrativo e no seu corpo docente, como o reverendo Kuiper, por exemplo, a instituição era independente de controle eclesial. Segundo Rian (2013, cap. 4),

O Seminário de Westminster é independente de controle eclesial, mas isso não significa que tenha um caráter interdenominacional ou nondenominacional, ele é comprometido com a Confissão de Fé de Westminster como sistema doutrinário ensinado na Bíblia e com o formato presbiteriano de governo da igreja. Contudo, acolhe estudantes de quaisquer entidades eclesiais e, desde a fundação do seminário, ele tem recebido estudantes de cerca de trinta e quatro denominações diferentes.<sup>16</sup>

No nosso entendimento, porém, esta independência do controle eclesial aparece apenas em nível superficial, uma vez que tanto o ensino do seminário quanto a estrutura doutrinária do presbiterianismo estavam fundadas teologicamente nos princípios da fé reformada, expressos na Confissão de Fé de Westminster. O seminário possuía as mesmas bases fundamentais que a igreja, e um destes princípios era a própria igreja, não sendo, portanto, distintos naquilo que lhes é essencial. Soma-se a isso, também, a incisiva presença e influência da igreja nas questões administrativas e teológicas do seminário. Deste modo, acreditamos que, ao contrário do que afirma Rian, nas questões mais *fundamentais*, o seminário tinha,

---

<sup>16</sup> “Westminster Seminary is independent of ecclesiastical control, but it is not interdenominational or nondenominational in character, for it is committed to the Westminster Confession of Faith as the system of doctrine taught in the Bible and to the Presbyterian form of church government. Yet it welcomes students from many church bodies, and since the seminary was founded they have come from thirty-four different denominations”. (RIAN, 2013, cap. 4)

sim, um acentuado caráter eclesial presbiteriano, caracterizado por uma marcante intradenominacionalidade, embora aberto a estudantes de outras denominações<sup>17</sup>.

Embora a intenção dos idealizadores do seminário quando da sua fundação tenha sido a unidade no âmbito do conservadorismo, não foi este o clima que marcou a instituição nos anos subsequentes. Assim como o STP, a trajetória do STW também tem sido marcada por profundos conflitos teológicos, divergências e rupturas. Segundo Austin (1965, p. 43), “a organização do Seminário Teológico de Westminster não colocou um fim ao conflito conservador-liberal no âmbito da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos”. Pelo contrário, à medida que as questões se colocavam, revelavam-se os grupos mais e menos conservadores, de forma que os ortodoxos conservadores e os liberais (ou apenas “menos” ortodoxos) permaneceram disputando pela hegemonia de suas perspectivas teológicas no âmbito da instituição.

Em virtude destes conflitos, o seminário tornou-se palco de duas grandes crises, ambas ao longo dos seus primeiros dez anos de existência. A primeira delas ocorreu em 1933, apenas quatro anos após a sua fundação, e a segunda em 1937, após quatro anos da primeira crise. Ambas as crises giraram, de uma maneira ou de outra, em torno da controvérsia entre conservadores e liberais, ou se preferirmos, entre mais conservadores e menos conservadores, o que neste caso pode ser o mesmo. Outro ponto importante destas crises internas é que elas levaram, ainda que sem intenção prévia e deliberada, a uma divisão entre o corpo docente e o conselho administrativo do seminário, de modo que, nas crises e contendas pela determinação da identidade denominacional e conservadora da instituição, ambos se posicionavam em polos opostos do confronto<sup>18</sup>.

Ao final das duas grandes crises na primeira década de existência do STW, a perspectiva teológica que prevaleceu no seminário foi a mais conservadora, mais afeita a uma interpretação literal da escritura, e representada pelos principais

---

<sup>17</sup> Alguns parágrafos à frente do trecho citado, Rian faz outra afirmação que contradiz a independência que ele sugere que o STW tinha em relação à igreja presbiteriana e confirma nossa asserção acerca de uma acentuada influência e interferência da segunda sobre o primeiro. Segundo Rian (2013, cap. 4), “A breve história do seminário demonstrou que seus fundadores estavam determinados a manter a instituição leal à Confissão de Westminster como sistema doutrinário ensinado na Bíblia e na forma presbiteriana de governo da igreja. Os professores sempre ensinaram os alunos a pregar o evangelho e ser igualmente vigilantes na sua manutenção nos concílios da Igreja”.

<sup>18</sup> “Na opinião de Rian, a crise revelou uma divisão acidental e inesperada entre o corpo docente e o conselho administrativo do seminário”. (AUSTIN, 1965, p. 48).

docentes que o fundaram, a saber: Machen, Van Til e Kuiper. O único membro do corpo docente que se posicionou de uma forma mais moderada, e mais afinada com a do conselho administrativo foi Oswald T. Allis, que poucos meses do final da primeira crise acabou pedindo seu desligamento da instituição.

Trataremos muito brevemente das duas crises que se instalaram no seminário nos seus primeiros dez anos de existência. Não o faremos de forma aprofundada por considerarmos que isto foge ao escopo da nossa análise. Porém, uma breve contextualização se faz necessária, na medida em que revela, pela trajetória do seminário, as vias que levaram à formação da identidade desta instituição e da sua importância na formação de intelectuais de orientação evangélica fundamentalista.

## 1.2 A primeira crise

A primeira crise no STW teve como pano de fundo a publicação, em 1932, do livro *Re-Thinking Missions*, que reacendeu a controvérsia conservadora-liberal dentro da igreja presbiteriana e teve grande impacto na organização do seminário. Um dos textos que compunham a obra era *The Report of the Commission of Appraisal of the Laymen's Foreign Missions Inquiry*, um relatório sobre as missões cristãs e protestantes no exterior. De acordo com Austin (1965, p. 44),

O relatório defendia uma visão extremamente liberal do ecletismo religioso nos trabalhos das missões estrangeiras. O relatório dizia ao missionário que ele “olhasse a frente não para a destruição daquelas religiões (da Ásia), mas para sua coexistência contínua com o cristianismo, uma estimulando o crescimento da outra, em direção ao objetivo final, a unidade na mais completa verdade religiosa”.<sup>19</sup>

A afirmação de que as missões de evangelização de povos não-cristãos deveriam ter um caráter de co-existência harmoniosa entre o cristianismo e as religiões não-cristãs asiáticas, contrariava a perspectiva teológica conservadora da igreja presbiteriana, caracterizada por um exclusivismo religioso que preconizava a

---

<sup>19</sup> “The report advocated the extremely liberal view of religious eclecticism in the work of foreign missions. It said of the missionary that he ‘will look forward not to the destruction of these religions (of Asia), but to their continued coexistence with Christianity, each stimulating the other’s growth toward the ultimate goal, unity in the completest religious truth’”. (AUSTIN, 1965, p. 44)

superioridade e exclusividade salvífica do cristianismo e do protestantismo sobre todas as outras religiões. Este relatório, que se alinhava a uma perspectiva teológica inclusivista, de respeito e reconhecimento das outras religiões não-cristãs (embora ainda não lhes conferisse um verdadeiro poder salvífico), era, para o conservadorismo presbiteriano, uma evidência clara da nefasta influência da teologia liberal no âmbito da igreja presbiteriana nos Estados Unidos.

Os efeitos da publicação do relatório em pauta não teriam sido tão devastadores, não fosse o fato de dois membros do comitê responsável pela publicação de *Re-Thinking Missions* serem também membros do *Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church on the USA*, organização à qual o STW também estava ligado, apesar de não ter relações formalmente institucionais. Como forma de controlar o Conselho para Missões Estrangeiras, J. G. Machen propôs à igreja que adotasse como regra, estabelecida pela Assembleia Geral, que apenas conservadores pudessem ser indicados e eleitos como missionários do referido conselho<sup>20</sup>. Com esta iniciativa, Machen pretendia garantir que a perspectiva ortodoxa predominasse no conselho e que fossem contidos quaisquer impulsos pró-liberalismo e pró-modernismo teológico. Outra iniciativa de Machen foi o financiamento de uma publicação, de sua autoria, intitulada *Modernism and the Board of Foreign Mission*, que alertava para a ameaça modernista no âmbito do referido conselho missionário.

A proposta de J. G. Machen, de restringir o acesso ao conselho exclusivamente aos missionários conservadores, foi recusada tanto pelo presbitério ao qual fora apresentada, quanto pela Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos em 1933. Machen, e o grupo conservador que o apoiava, em resposta à recusa da igreja, anunciou nesta mesma assembleia, a criação de um novo conselho missionário, o *Independent Board for Presbyterian Foreign Missions*, este, sim, finamente alinhado à perspectiva conservadora<sup>21</sup>. O corpo docente do STW apoiou a iniciativa de Machen, porém, a igreja considerou sua atitude um ato de deslealdade e, em contrapartida, exigiu que ele desfizesse este conselho. Machen, por sua vez, recusou-se a obedecer às ordens da igreja e, por isso, sofreu

<sup>20</sup> Esta proposta foi apresentada ao Presbitério de New Brunswick (AUSTIN, 1965).

<sup>21</sup> "Machen e seus aliados se anteciparam ao resultado e anunciaram que um novo conselho seria formado, e que quinze ministros, cinco presbíteros regentes e cinco mulheres já tinham concordado em servir nele". (AUSTIN, 1965, p. 46).

"Machen and his associates had anticipated the outcome and announced that a new board would be formed and that fifteen ministers, five ruling elders and five women had already agree to serve on it".

processo interno por parte da instituição e foi punido com a perda do seu ministério. Ele recorreu da decisão, mas não obteve sucesso.

De acordo com Austin (1965, p. 47),

Os conservadores alegaram que o mandato de 1934 e o processo de Machen estavam repletos de ilegalidades e violações da constituição da igreja. Para combater o que eles consideravam ser uma tirania crescente dentro da igreja, muitos se uniram para organizar, em 27 de junho de 1935, o Presbyterian Constitutional Covenant Union.<sup>22</sup>

Segundo os organizadores do *Covenant Union*, sua função era de defender a palavra de Deus, a fé reformada e a Constituição da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, bem como garantir o seu cumprimento. Estes dois eventos, a saber, a criação do *Independent Board for Presbyterian Foreign Missions* e do *Prebyterian Constitutional Covenant Union*, foram justamente o “gatilho” que disparou a primeira crise no STW. O conflito girou em torno da recorrente controvérsia acerca da predominância das perspectivas conservadora ou liberal dentro da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos e pelo controle do seminário, o que acabou por colocar em lados opostos o corpo docente da instituição, claramente alinhado com a perspectiva ortodoxa, e o conselho administrativo, mais afinado com uma perspectiva conservadora mais branda, considerada liberal pelos seus oponentes. Os atores que protagonizaram esta primeira crise foram Machen, membro do corpo docente do STW e líder do grupo conservador, e Samuel G. Craig, membro do conselho administrativo do seminário, e que representava uma perspectiva tida, então, como liberal<sup>23</sup>.

A disputa entre os dois lados do conflito começou a ser travada a partir do momento que Craig, editor do *Christianity Today*, publicação criada por ele, Machen e James F. Shrader para ser o periódico da causa conservadora após a reorganização do STP, utilizou-se deste veículo para a publicação de artigos contra

<sup>22</sup> “Os conservadores alegaram que o mandato de 1934 e o julgamento de Machen estavam cheios de ilegalidades e violações da constituição da igreja. Para combater o que eles consideravam ser uma tirania crescente dentro da igreja, muitos se uniram para organizar, em 27 de junho de 1935, a União do Pacto Constitucional Presbiteriano”. (AUSTIN, 1965, p. 47)

“The conservatives contended that the mandate of 1934 and Machen’s trial were riddled with illegalities and violations of the constitution of the church. To combat what they considered to be a growing tyranny within the church, many banded together to organize on June 27, 1935, the Presbyterian Constitutional Covenant Union”.

<sup>23</sup> “O seminário se envolveu nesta controvérsia devido ao fato de Machen ser membro do corpo docente, e Craig, membro do conselho administrativo”. (AUSTIN, 1965, p. 49)

“The seminary became involved in this controversy by virtue of the fact that Machen was a member of the faculty and Craig a member of the Board of Trustees”.

o *Independent Board*, o *Covenant Union* e o grupo de Machen<sup>24</sup>. Em seus artigos, Craig rejeita qualquer ligação entre estas organizações e o STW, e sugere que seja realizada uma conferência para se criar uma plataforma que representasse mais amplamente os interesses conservadores e fosse capaz de superar a perspectiva separatista e cismática do grupo de Machen, submetendo-se, por fim, à Constituição da igreja presbiteriana<sup>25</sup>.

Em resposta a Craig, e à perda do *Christianity Today* como veículo de divulgação dos interesses de seu grupo, Machen cria uma nova publicação, o *Presbyterian Guardian*. O novo periódico tem a função de representar oficialmente o *Covenant Union*. Também sobre a liderança de Machen, o corpo docente do STW solicita que se determinem as ações que devem representar o seminário diante desta contenda. Neste momento, cinco dos sete membros do corpo docente da instituição, a saber, Machen, Van Til, Stonehouse, Wooley e Kuiper, posicionaram-se a favor de Machen, acusando Craig de causar sérias divisões no seminário em virtude da política editorial do *Christianity Today*, e deram um ultimato ao conselho administrativo: caso o conselho se recusasse a concordar com o corpo docente no que tange ao *Independent Board* e ao *Covenant Union*, aqueles cinco docentes, que além de fundadores da instituição gozavam na época de grande prestígio intelectual na comunidade religiosa americana, renunciariam seus cargos e deixariam o seminário. A disputa resumiu-se então à presença dos docentes ou do conselho administrativo na instituição. De forma que, se a maioria discordasse do conselho administrativo, este deveria renunciar e, ao contrário, se a maioria discordasse do

---

<sup>24</sup> Segundo Austin (1965, p. 43), “Na primavera de 1930, Machen, Samuel G. Craig e James F. Shrader, um administrador do seminário, fundaram um novo periódico conservador, o *Christianity Today*, para substituir o *The Presbyterian*, que tinha sido perdido pela causa conservadora. Craig havia servido como editor do *The Presbyterian*, mas seus vigorosos ataques sobre a reorganização de Princeton resultaram na sua demissão do cargo. Machen acreditava que a causa conservadora necessitava de uma publicação literária por meio da qual pudesse difundir seus pontos de vista, e convenceu Craig de que ele deveria editar o novo periódico”.

“In the spring of 1930, Machen, Samuel G. Craig and James F. Shrader, a trustee of the seminary, established a new conservative periodical, *Christianity Today*, to take the place of *The Presbyterian* which had been lost by the conservative cause. Craig had served as editor of *The Presbyterian*, but his vigorous attacks upon the reorganization of Princeton resulted in his dismissal from that position. Machen believed that the conservative cause had to have a literary organ through which it could promulgate its views and convinced Craig that he should edit the new paper”.

<sup>25</sup> “[...] Nossa divergência do Dr. Machen, não diz respeito à questão da atitude correta em relação ao modernismo na igreja presbiteriana, mas sim, à questão da forma pela qual esta atitude encontrará uma expressão mais eficaz”. (CRAIG, 1936, p. 195 apud AUSTIN, 1965, p. 50)

“[...] Our divergence from Dr. Machen concerns not the question of the right attitude toward Modernism in the Presbyterian Church but the question of the manner in which that attitude can find most effective expression”.

corpo docente, este, por sua vez, renunciaria e deixaria o seminário. Numa disputa de 14 votos a 10, decidiu-se que treze membros do conselho administrativo deveriam renunciar, entre eles S. Craig. Novos membros foram eleitos para o conselho administrativo, o que garantiu que a perspectiva teológica da ortodoxia presbiteriana predominasse no STW. Segundo Rian (2013), a associação de alunos do seminário também apoiou o corpo docente e a política conservadora da instituição<sup>26</sup>.

Muitas foram as especulações em torno deste conflito por hegemonia no seminário e pela manutenção das relações entre o STW, o *Independent Board* e o *Covenant Union*. Isto porque, como vimos, os dirigentes destas duas últimas organizações eram também os principais membros do corpo docente do STW. Porém, segundo Austin (1965), toda esta crise não ocorreu porque o seminário desejava ter um vínculo oficial com o *Independent Board* ou o *Covenant Union*, tal como deu a entender o grupo liderado por Samuel G. Craig. De acordo com Austin, não havia por parte do corpo docente nenhuma intenção de que um vínculo fosse oficialmente formalizado. No seu entendimento, os docentes defendiam estas duas organizações e a sua proximidade com o STW porque consideravam estes órgãos legítimos, na medida em que representavam um esforço verdadeiro da luta contra o modernismo teológico na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, haja vista as circunstâncias nas quais ambos foram criados. (AUSTIN, 1965)

Segundo nossas fontes bibliográficas, Austin (1965) e Rian (2013), ao contrário do que parece, esta primeira crise não foi motivada por uma institucionalização oficial da relação entre as duas organizações supracitadas e o STW, mas sim, pela garantia de uma perspectiva teológica conservadora no seminário. Por outro lado, no nosso entendimento, o fato de Machen, um dos membros mais importantes do corpo docente do STW, bem como do *Independent Board* e do *Covenant Union*, ter sido um ator ativo na formação destas organizações, na legitimação das mesmas por meio de publicações, constitui um elemento que, além de não poder ser menosprezado, é bastante representativo do

<sup>26</sup> “A Associação de Alunos do seminário saiu em defesa da instituição e no seu encontro anual, em 11 de maio de 1936, aprovou com unanimidade a resolução: ‘A Associação de Alunos, vem por meio desta, registrar sua entusiasta aprovação da atual administração e política do Seminário Teológico de Westminster’”.(RIAN, 2013, cap. 4)

“The Alumni Association of the seminary came to the defense of the institution and at its annual meeting on May 11, 1936, passed without a dissenting vote the resolution: ‘The Alumni Association hereby records its hearty approval of the present administration and policy of Westminster Theological Seminary’”.

conflito cultural, e mesmo religioso, daquele momento. Isto porque, uma institucionalização oficial do vínculo entre as três instituições representaria, naquele momento, não somente a hegemonia de uma perspectiva conservadora no seminário, mas, antes, a hegemonia do conservadorismo teológico no âmbito do presbiterianismo americano.

Em sintonia com Rian e Austin, somos do parecer que havia realmente um esforço em preservar a perspectiva teológica conservadora no seminário. Vale lembrar que ele foi criado com este objetivo. Entretanto, toda esta intensa mobilização em torno da manutenção das estreitas relações entre o *Independent Board*, o *Covenant Union* e o Seminário de Westminster, intensa ao ponto de promover uma crise seguida de ruptura dentro do STW, revelam, no nosso entendimento, outras duas motivações para tal contenda, não menos importantes. A primeira seria uma verdadeira disputa pelo poder institucional tanto no STW quanto na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos por parte da ala ortodoxa. Já a segunda motivação estaria na necessidade de formação de um bloco conservador abrangente e consistente que representasse o conservadorismo presbiteriano não apenas no campo religioso, mas também no âmbito cultural nos Estados Unidos da época. Esta questão será aprofundada adiante, quando discutiremos a respeito da segunda crise que atinge o seminário.

### 1.3 A segunda crise

A segunda crise ocorreu em 1937 e se desencadeou devido à preocupação com o caráter distintivamente presbiteriano da instituição<sup>27</sup>. Porém, três eventos importantes antecederam-na, e acabaram por formar o pano de fundo a partir do qual ela se desenvolveu. O primeiro deles foi a reorganização da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, em 1936, que resultou na criação da Igreja Presbiteriana na América, que posteriormente também se dividiu<sup>28</sup>. O segundo foi, novamente, uma disputa de interesses teológicos dentro do grupo conservador, e o

<sup>27</sup> Segundo Rian (2013, cap. 4), “Era para ser apenas mais um seminário evangélico em geral, ou era para prosseguir seus princípios e representar o presbiterianismo, ou calvinismo, como o sistema de doutrina ensinado na Bíblia?” Sobre esta questão ver também Austin (1965, p. 57-77).

“Was it to be only a generally evangelical seminary, or was it to continue its original principles and stand for Presbyterianism, or Calvinism, as the system of doctrine taught in the Bible?”

<sup>28</sup> Utilizaremos a sigla IPA para fazer menção à Igreja Presbiteriana na América.

terceiro foi a morte de J. G. Machen, em janeiro de 1937, evento que abalou profundamente o seminário.

O primeiro dos três eventos que compõem o cenário no qual se deu a segunda crise do STW ocorreu quando alguns membros do *Independent Board of Foreign Mission*, que haviam sofrido processos por parte da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos e punidos com a perda ou suspensão de seus ministérios, se uniram, na primeira convenção anual do *Covenant Union*, em junho de 1936, e decidiram organizar uma nova denominação de caráter resolutamente reformado e conservador, a IPA. Nesta ocasião, Machen fora escolhido o moderador. Segundo o historiador George Marsden (2007a, p. 141),

A formação da Igreja Presbiteriana da América (IPA) na tarde de 11 de junho de 1936, foi certamente um momento de profunda satisfação para o Dr. Machen. A organização da nova igreja era um tributo à fé que ele amava, e a entusiástica unanimidade da assembleia em elegê-lo como seu primeiro moderador foi um tributo à sua liderança na luta pela preservação do presbiterianismo histórico dentro da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos (IPEUA).<sup>29</sup>

Austin acredita que foi por esta razão que se estabeleceu uma grande proximidade entre o STW e a IPA desde o início da nova denominação, haja vista o fato de que “a maioria dos membros do corpo docente e alguns conselheiros do seminário participaram na estruturação do novo corpo eclesial” que estava sendo criado naquele período (AUSTIN, 1965, p. 57)<sup>30</sup>. Entendemos que este momento foi realmente de grande importância para J. G. Machen e o grupo liderado por ele. Porém, observamos na criação da nova denominação não apenas a certeza de se estar edificando uma igreja “verdadeiramente presbiteriana”, como afirmou o próprio Machen. Observamos, sobretudo, a elaboração de um dispositivo essencial — e o

---

<sup>29</sup> “The formation of the Presbyterian Church of America (PCA) on the afternoon of June 11, 1936, was certainly a moment of deep satisfaction for Dr. Machen. The organization of the new church was a tribute to the faith which he loved, and the enthusiastic unanimity of the assembly in electing him to be its first moderator was a tribute to his leadership in the fight to preserve historic Presbyterianism within the Presbyterian Church in the USA (PCUSA)”.

<sup>30</sup> “Na assembleia de organização foram Machen, Stonehouse, Woolley, Van Til e MacRae, do corpo docente de Westminster. Kuiper e Murray juntaram-se à igreja mais tarde. Do conselho administrativo foram Rian, Woodbridge, Clelland e Cummings. A primeira Assembleia Geral ordenou sete homens para o ministério, todos eles formados em Westminster”. (PRESBYTERIAN GUARDIAN, 1936, p. 117 apud AUSTIN, 1965, p. 57).

“At the organizing assembly were Machen, Stonehouse, Woolley, Van Til and MacRae from the Westminster faculty. Kuiper and Murray joined the church later. From the Board of Trustees were Rian, Woodbridge, Clelland and Cummings. The first General Assembly ordained seven men, all Westminster graduate’s, to the ministry”.

único que faltava — para que se formasse um bloco que poderia ir além de interesses intraeclesiais, e promovesse recursos religioso-políticos amplos para a sustentação da fé reformada no âmbito da luta cultural contra o modernismo e o liberalismo teológico. Este dispositivo foi a própria nova igreja que emergia.

Mas a calma da unicidade durou pouco. Questões basilares de ordem teológica, moral e institucional abalaram a estrutura da jovem igreja já no seu primeiro ano de existência. Segundo Marsden (2007a, p. 142),

A Terceira Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana da América, reunida na Filadélfia em 1 de junho de 1937, encontrou seus delegados nitidamente divididos em dois partidos. Suas diferenças estavam centradas em três questões distintas. A primeira era uma questão doutrinária, referente à postura da igreja em relação à forma dispensacionista de pré-milenarismo. A segunda foi uma questão moral, centrada no problema de se a igreja deveria recomendar oficialmente para seus membros abstinência total de bebidas alcoólicas. O terceiro foi um problema político, relativo à questão de se a igreja deveria continuar conduzindo suas missões estrangeiras através de uma agência independente em cooperação com não-presbiterianos.<sup>31</sup>

O resultado desta cisão foi a ruptura da recém-criada instituição e uma nova crise no âmbito do STW, haja vista a intrínseca relação entre o seminário e a IPA. O fato de os principais membros de cada uma dessas instituições serem os mesmos, fez com que elas tivessem uma estrutura intelectual e ideológica interna comum, formando uma espécie de bloco de identidade teológica e institucional única. Criou-se assim, uma complexa estrutura que podemos chamar aqui de “bloco conservador no âmbito do presbiterianismo americano”, ou seja, o conjunto composto pela Igreja Presbiteriana da América, o Seminário Teológico de Westminster e o *Independent Board*. Por outro lado, este bloco fez com que as questões, conflitos e conseqüências vivenciadas por uma das instituições repercutissem em todas as outras. Isto é, as dimensões, seja dos conflitos ou de suas conseqüências, foram ampliadas para o todo.

De acordo com Austin (1965), foi o conflito gerado pelos problemas doutrinário e moral que levou à crise que culminou na segunda divisão do Seminário

---

<sup>31</sup> “The Third General Assembly of the Presbyterian Church of America which met in Philadelphia on June 1, 1937, found its delegates sharply divided into two parties. Their differences focused on three distinct issues. The first was a doctrinal issue, concerning the attitude of the church toward the dispensational form of premillennialism. The second was a moral issue, centering on the question of whether the church should officially recommend to its members total abstinence from alcoholic beverages. The third was a matter of polity, concerning the question of whether the church should continue to conduct its foreign missions through an independent agency in cooperation with non-Presbyterians”.

de Westminster, em 1937. Assim sendo, tratemos inicialmente da questão de ordem teológica e doutrinária, a primeira a se instalar no âmbito do STW neste movimento.

Segundo o historiador americano Barry Hankins (2009, p. 84), os “protestantes americanos tem geralmente mantido uma das três visões do final dos tempos — pós-milenarista, pré-milenarista ou amilenarista”.<sup>32</sup> Estes protestantes, especialmente os conservadores, tem por princípio posicionamentos categóricos no que diz respeito à escatologia. Isto porque, para eles, a definição de escatologia não apenas orienta o indivíduo acerca da doutrina da igreja, mas, sobretudo, orienta a sua visão de mundo, sua presença e ação *neste* mundo. Para eles, a escatologia não possui apenas uma dimensão ortodoxa, mas, sobretudo, alcança uma dimensão ortoprática.

Porém, no que concerne à escatologia, segundo Austin (1965) e Marsden, o STW não assumiu uma posição institucional definida. De acordo com Marsden (2007a, p. 149), “quando o seminário foi fundado em 1929, sua posição acerca da escatologia não era de todo clara. O corpo docente estava preocupado, principalmente, em dar continuidade à batalha contra o modernismo”<sup>33</sup>. Portanto, durante os primeiros anos de existência do seminário, a falta de uma identidade ou orientação escatológica institucional, e a liberdade de adesão de seus membros a cada uma das três visões do final dos tempos, não foi decisiva, mas tampouco foi problemática para o STW. Porém, ainda de acordo com Marsden (2007a, p. 149),

---

<sup>32</sup> “Protestantes americanos tem geralmente mantido uma das três visões do final dos tempos — pós-milenarista, pré-milenarista ou amilenarista. Pós-milenaristas geralmente acreditam que Deus está trabalhando através da história, preparando a terra para o Milênio, que é o reinado de 1000 anos de Cristo na terra. Pré-milenarismo [...] é a crença que a terra se tornará cada vez pior até o retorno de Cristo. Só então, com o Seu Retorno sobrenatural, será a aurora do milênio. Amilenarismo é a crença que as passagens apocalípticas da escritura discutindo um reinado milenar de Cristo na terra não são para ser tomadas literalmente. Amilenaristas, portanto, não são dados à especulação tampouco se interessam pelo fim dos tempos”. (HANKINS, 2009, p. 84)

“American Protestants have generally held to one of three views of the end times — postmillennialism, premillennialism, or amillennialism. Postmillennialists generally believe that God is working through history, preparing the earth for the millennium, which is the 1,000-year reign of Christ on earth. Premillennialism, [...] is the belief that the earth will get worse and worse until Christ returns. Only then, with His supernatural Second Coming, will the millennium dawn. Amillennialism is the belief that apocalyptic scriptural passages discussing a millennial reign of Christ on earth are not to be taken literally. Amillennialists, therefore, are not given to speculation or even much interest in the end times”.

<sup>33</sup> Austin (1965, p. 59) afirma que, “O Seminário Teológico de Westminster não manifestou uma posição escatológica definida no momento de sua organização em 1929. Escatologia não era um problema na guerra contra o liberalismo [...]”.

“Westminster Theological seminary manifested no clear eschatological position at the time of its organization in 1929. Eschatology was not an issue in the war with liberalism [...]”.

Pré-milenaristas dispensacionalistas associados ao seminário alegaram que, a partir de 1933, a ênfase de Westminster passou a incluir um ataque às suas posições. Vários membros do corpo docente passaram a fazer fortes críticas ao ‘Moderno Dispensacionalismo’ e, em particular, à forma que era ensinado no Scofield Reference Bible”.<sup>34</sup>

A questão tornou-se central a partir de dezembro de 1935, quando John Murray, um dos membros do corpo docente do seminário, publicou no *The Presbyterian Guardian* no primeiro artigo, de uma série de três, intitulado “*The Reformed Faith and Modern Substitutes*”. Em seu texto, ele afirmou ser o dispensacionalismo<sup>35</sup> um dos “modernos substitutos da fé reformada”<sup>36</sup>, tão cara ao conservadorismo presbiteriano americano. A partir daquele momento, o dispensacionalismo entra em cena como o mais novo inimigo da ortodoxia como mais uma das formas de modernismo teológico, ao lado do liberalismo, devendo, portanto, ser severamente combatido.

O artigo de Murray teve repercussão imediata. Naquele momento, segundo Austin, os dispensacionalistas gozavam de certa popularidade, tanto nos meios conservadores, quanto nos liberais. O grande problema é que a crítica feita por Murray à forma dispensacionalista de pré-milenarismo, e somente a esta, foi recebida pelos pré-milenaristas conservadores como um ataque à concepção pré-

<sup>34</sup> “Dispensational premillennialists associated with the seminary claimed that beginning in about 1933 the emphasis of Westminster began to include an attack on their position. Several of the members of the faculty began to present strong criticism of ‘Modern Dispensationalism’, particularly in the form which was taught in the notes of the Scofield Reference Bible”. (MARSDEN, 2007, p. 149)

Segundo Marsden (1991, p.39), “[...] diferente da posição pós-milenarista, a qual ensina que o Reino de Cristo surgiria do progresso espiritual e moral de nosso tempo, a posição dispensacionalista pré-milenarista afirma que haveria um declínio das igrejas e da cultura e que os cristãos veriam o Reino de Cristo apenas após o retorno do salvador para governar em Jerusalém”.

<sup>35</sup> Segundo Cox, o movimento chamado de dispensacionalismo surgiu em meados do século XIX, na Inglaterra, no âmbito de um grupo chamado *Irmãos* ou *Irmãos de Plymouth*. Seu principal expoente foi John Nelson Darby. Essa concepção pré-milenarista foi introduzida nos EUA por Cyrus Ingerson Scofield e ganhou rapidamente a adesão de muitos líderes das igrejas americanas daquela época, dentre os quais Reuben A. Torrey, James M. Gray, William J. Erdman, A. C. Dixon, A. J. Gordon e Dwight L. Moody, este último, fundador do Instituto Bíblico Moody, escola teológica que passou a ser um dos grandes centros de doutrinação dispensacionalista nos Estados Unidos. Scofield deu grande contribuição para a difusão do pensamento dispensacionalista com a publicação da chamada *Bíblia de Referência de Scofield*, em 1909, a qual já vendeu mais de dois milhões de cópias desde então. (COX, 1963, p. 13-16). Sobre o sistema dispensacionalista ver também Hankins (2009, p. 60-70) e Andrade (2012, p. 82).

<sup>36</sup> “Murray afirmou que o dispensacionalismo atual seria discutido, posteriormente, como um dos “substitutos modernos” para a fé reformada”. (AUSTIN, 1965, p. 60).

milenarista como um todo, e não apenas ao dispensacionalismo<sup>37</sup>. Importante destacar que todo dispensacionalista é, necessariamente, pré-milenarista, ao passo que o contrário não se aplica, pois nem todo pré-milenarista é um dispensacionalista. A censura de Murray era clara. Ele criticou a abordagem dispensacionalista, por considerar a leitura das Escrituras acerca das dispensações de Deus para a segunda vinda de Cristo, uma interpretação heterodoxa do ponto de vista da fé reformada. Esta abordagem se opõe diretamente ao princípio da interpretação literal da Escritura defendido pelos conservadores ortodoxos. Neste primeiro artigo, Murray criticou especialmente o esquema de dispensações formulado no *Scofield Reference Bible*<sup>38</sup>.

No artigo seguinte, Murray manteve suas críticas ao dispensacionalismo e, na edição subsequente do *The Presbyterian Guardian*, recebeu o apoio do reverendo R. B. Kuiper, também membro do corpo docente do STW que, por sua vez, referiu-se ao dispensacionalismo como “heresia anti-reformada”. Em face da declaração de Kuiper, entrou em cena outro importante ator deste conflito, Carl McIntire, membro da IPA, graduado no STW e editor do periódico *Christian Beacon*. Em resposta a Kuiper e Murray, McIntire publicou um artigo no qual afirmou que as críticas de Murray ao dispensacionalismo seriam um ataque aos pré-milenaristas. Neste texto, ele também advertiu que, caso não cessassem os ataques dos amilenaristas, a saber, Murray e Kuiper — advertência extensiva ao conjunto do

---

<sup>37</sup> “O ‘dispensacionalismo’, a que nos referimos como heterodoxo do ponto de vista da fé reformada, é aquela forma de interpretação muito popular na atualidade, que descobre nas diferentes dispensações da revelação redentora de Deus, princípios distintos, e até mesmo contrários do processo divino e, assim, destrói a unidade do relacionamento de Deus com a humanidade decaída”. (MURRAY, 1936, p. 143 apud AUSTIN, 1965, p. 61)

“The ‘Dispensationalism’ of which we speak as heterodox from the standpoint of the Reformed Faith is that form of interpretation, widely popular at the present time, which discovers in the several dispensations of God’s redemptive revelation distinct and even contrary principles of divine procedure and thus destroys the unity of God’s dealings with fallen mankind”.

<sup>38</sup> Sobre este esquema, ver Cox (1963, p. 17-29)

corpo docente do STW — haveria uma expressiva união dos pré-milenaristas na IPA, a fim de salvaguardar os seus direitos no âmbito daquela confissão<sup>39</sup>.

Diante de tal declaração, Kuiper enviou uma carta a McIntire, afirmando categoricamente que suas críticas estavam voltadas apenas aos dispensacionalistas e não aos pré-milenaristas. Segundo Austin e Marsden, os editores do *The Presbyterian Guardian* também envidaram todos os esforços para deixar claro que o seu posicionamento era contra o dispensacionalismo e não contra os pré-milenaristas. Segundo Marsden (2007a, p. 149), “o *Guardian* fez questão de deixar profusamente claro que os artigos do Sr. Murray não possuíam, de forma alguma, a intenção de excluir os pré-milenaristas da irmandade reformada”. Marsden afirma, inclusive, que o editor do *The Presbyterian Guardian*, H. McAllister Griffiths era pré-milenarista e, ao contrário de McIntire, não acolheu as críticas de Murray como extensivas ao seu posicionamento doutrinário.

A partir daquele momento J. G. Machen entrou no conflito ao lado de Kuiper e Murray, reafirmando que os ataques desferidos nos artigos de Murray restringiam-se aos dispensacionalistas, ressaltando, mais uma vez, o respeito e simpatia dos ortodoxos pelos pré-milenaristas. Com a entrada de Machen na contenda, e a firme campanha de McIntire para desvirtuar o foco do ataque de Murray, ficou clara a formação de *duas* frentes de batalha no âmbito do bloco conservador. De um lado, estava o corpo docente do STW, novamente liderado por Machen, e apoiado pelos editores do *The Presbyterian Guardian*, defendendo as

---

<sup>39</sup> “O comentário em relação ao ‘Dispensacionalismo da Scofield Bible’ é um ataque aos pré-milenaristas, tomando-os como heréticos. [...] Nós não somos capazes de conceber, em nosso próprio pensamento, como os amilenaristas podem dizer que concedem liberdade aos pré-milenaristas e, em seguida, condená-los, de tal forma, como hereges .... Nós não temos medo, no momento, a respeito do futuro dos direitos dos pré-milenaristas mas, acreditamos que, a menos que os amilenaristas cessem seus contínuos e velados ataques à posição pré-milenarista no que diz respeito à posição dispensacionalista, haverá uma expressiva união em nome dos pré-milenaristas na Igreja”. (MCINTIRE, 1936, p. 4 apud AUSTIN, 1965, p. 62)

“The remark in regard to the ‘Dispensationalism of the Scofield Bible’ is an attack upon the premillennialists, as heretics. [...] We are unable to see in our own thinking how the a-millennialists can say they grant liberty to the premillennialists and then turn in such a manner as this and condemn them as heretic ... We do not fear at the present time concerning the future of the right of premillennialists, but we do believe that unless the a-millennialists cease their veiled and continued attacks upon the premillennialist position concerning ‘dispensationalism’ there will be a united expression on behalf of the premillennialists in the Church”.

posições anti-dispensacionalistas veiculadas no referido periódico. Do outro, o grupo liderado por McIntire, composto por pré-milenaristas e dispensacionalistas, que se apoiava na perspectiva difundida pelo *Christian Beacon*.

Entretanto, neste período em que se formaram dois grupos distintos e opostos entre si, em franca disputa no âmbito do conservadorismo presbiteriano, ocorreu o terceiro e inesperado evento que serve de pano de fundo para a crise de 1937: falece, em 1 de janeiro de 1937, vítima de uma pneumonia, o teólogo John Gresham Machen. Como vimos, ele foi o principal líder do bloco conservador até então. Esteve à frente da fundação do Seminário de Westminster, onde lecionou até a sua morte, encabeçou a formação do Independent Board e da Igreja Presbiteriana da América. Foi autor de diversas obras, além de viajar pelo país proferindo palestras, ministrando cursos e trabalhando na divulgação da fé reformada, na sustentação dos ideais conservadores e na luta contra o liberalismo teológico no âmbito da igreja.

A morte de Machen abalou profundamente o STW. Segundo Marsden (2007a, p. 158),

A magnitude da crise pode ser melhor observada a partir da velocidade com que evoluíram cada uma das três instituições após a morte de Machen. No intervalo de seis meses, as três instituições — A Igreja Presbiteriana da América, o Seminário de Westminster, e o *Independent Board* — seriam divididas [...] <sup>40</sup>.

Não apenas as instituições, mas, sobretudo o grupo que era liderado por Machen, tido por seus opositores como amilenarista e anti-dispensacionalista, foi profundamente abalado com a sua morte. A disputa em torno do pré-milenarismo dispensacionalista tomava proporções cada vez maiores, extrapolando, inclusive, os limites da denominação presbiteriana. E assim como ocorreu com o episódio do falecimento de Machen, o conflito motivado pela orientação escatológica foi novamente perpassado por outra questão controversa, de cunho moral, que acirrou ainda mais as disputas na IPA, a saber: a proibição do consumo moderado de bebidas alcoólicas pelos cristãos.

---

<sup>40</sup> “The magnitude of the crisis can be seen best in the speed of developments within each of the three institutions after Machen’s death. In the space of six months all three institutions — The Presbyterian Church of America, Westminster Seminary, and the Independent Board — would be divided and the sole possessions of one or the other of the parties which had followed Machen”. (MARSDEN, 2007a, p. 158)

No que se refere a tal questão, o posicionamento do STW era claro. Na medida em que a Bíblia não faz nenhuma menção direta ao assunto, seja proibindo, seja liberando o consumo de álcool, era do entendimento do seminário que este deveria ser um tema de livre julgamento individual. A posição do seminário de não estabelecer restrições a seus estudantes e docentes era, segundo seus membros, condizente com a perspectiva ortodoxa de interpretação da Bíblia, da qual o seminário era adepto. Para o STW, uma vez que a leitura das escrituras deve ser literal, não cabe à instituição fazer uma livre interpretação, seja para restringir, seja para autorizar. Cabe sim, a cada um, segundo o seu livre juízo, e orientado pelos ensinamentos bíblicos, decidir se deve ou não consumir, com parcimônia, bebidas com teor alcoólico<sup>41</sup>.

A questão do consumo de bebidas alcoólicas acentuou ainda mais a clivagem no âmbito da IPA, aumentando as tensões e conflitos que se delinearam a partir da morte de Machen. Isto não fez senão permitir a emergência definitiva de dois grupos efetivamente distintos, disputando entre si a hegemonia a partir de perspectivas teológicas e morais antagônicas. Havia então um grupo liderado pelo corpo docente do STW, na sua maioria amilenaristas e anti-dispensacionalistas disposto, porém, a conceder liberdade quanto à escatologia e ao consumo de bebidas alcoólicas. De outro, o grupo composto pelos pré-milenaristas, adeptos ou não do dispensacionalismo, que defendiam dogmaticamente a total abstinência de bebidas alcoólicas pelos cristãos. Este grupo, por sua vez, era liderado por Carl McIntire. Não podemos deixar de lembrar que cada grupo contava com um periódico para veicular seus valores e princípios, de maneira que o *The Presbyterian Guardian* e o *Christian Beacon* representavam, respectivamente, cada um dos grupos, com um papel de suma importância naquele contexto de debates intradenominacionais e/ou públicos.

Segundo Austin, “o climax do conflito intraconservador” ocorreu quando McIntire compareceu a uma reunião semanal do corpo docente do STW e “[...] solicitou que um dos membros daquele conselho renunciasse ao uso de bebidas alcoólicas, em prol da boa convivência e do bom exemplo” (AUSTIN, 1965, p. 71). Mantendo seu posicionamento, o corpo docente recusou a proposta, com o

---

<sup>41</sup> De acordo com Alan Keneth Austin, Paul Wooley, docente do STW desde a sua fundação, afirma que “[...] se a Bíblia não ensina que deve haver a aplicação de uma regulamentação nesta matéria, cada cristão deveria julgar, por si mesmo, como proceder em tais questões”. (AUSTIN, 1965, p. 67)

argumento de que “[...] o assunto era uma questão de liberdade cristã, tanto para eles mesmos quanto para seus companheiros” (AUSTIN, 1965, p. 71). De acordo com Austin, naquela mesma reunião o reverendo e professor Kuiper, que na época presidia a instituição, reportou àquele conselho a sugestão de “algumas pessoas”<sup>42</sup>, de que o seminário acrescentasse no seu corpo docente três novos membros, e no seu conselho administrativo 10 novos membros, e que estes fossem, necessariamente, pré-milenaristas. Novamente a sugestão foi recusada, sendo que desta vez a recusa fundou-se no argumento segundo o qual a orientação escatológica nunca fora um critério de seleção para os membros do seminário.

Observa-se então, que o movimento feito pelo grupo liderado por McIntire, visando modificar a posição do seminário frente às controvérsias doutrinária e moral, fracassou. Passados dois dias daquela reunião, Harold S. Laird, secretário do conselho administrativo e o professor Alan MacRae, simpatizantes do grupo de McIntire, renunciaram seus cargos e deixaram o Seminário de Westminster. Em sua carta de renúncia MacRae (1937, p. 50) afirma, “hoje, pela providência de Deus, dois dos três fundadores faleceram, e outro saiu do Seminário. O controle da faculdade e a direção de suas políticas passou para as mãos de um pequeno grupo estrangeiro, fora das bases do presbiterianismo americano”. Segundo Austin, o grupo ao qual ele se refere como estrangeiro é composto por Kuiper, Stonehouse, Van Til e Murray, todos com alguma formação fora do presbiterianismo americano.

Segundo MacRae, este grupo constituído pelo corpo docente do STW estava deslocando o foco da luta contra o modernismo, para uma luta contra o fundamentalismo<sup>43</sup>. De acordo com Marsden, naquele período, fundamentalistas eram os grupos que tinham posições mais radicais no que diz respeito à temperança, pregando a total abstinência de tabaco e bebidas alcoólicas, e que se assumiam como adeptos ou mesmo simpatizantes do dispensacionalismo. Portanto, “para os padrões de Westminster, McIntire era considerado um fundamentalista” (MARSDEN, 2007b, p. 175). Por outro lado, a ortodoxia conservadora não era tida

<sup>42</sup> Segundo Austin, Kuiper não menciona quem seriam estas “algumas pessoas”. Entendemos que, dado o contexto, fosse uma reivindicação feita por membros da Igreja Presbiteriana da América.

<sup>43</sup> Embora McIntire e seus simpatizantes considerassem a posição do corpo docente do STW como sendo *contra* o fundamentalismo, o corpo docente do STW nunca assumiu para si tal posição neste conflito. Segundo Marsden (2007a, p. 163), “O corpo docente de Westminster sentiu que a acusação de que o seminário tinha cessado a luta contra o modernismo para voltar seus canhões contra o fundamentalismo era ‘ridícula’”. [“preposterous”].

na época como fundamentalista, apesar de categórica quanto a interpretação literal e a inerrância da Bíblia.

A divisão definitiva do seminário ocorreu com a saída de mais quatro membros do conselho administrativo, entre eles o reverendo Harold S. Laird, naquela ocasião presidente do *Independent Board*, motivado por razões semelhantes às de MacRae<sup>44</sup>. Todavia, a controvérsia entre os dois blocos antagônicos não teve fim com a ruptura do seminário, no qual prevaleceu a perspectiva do bloco conservador. As outras duas instâncias que formavam o referido bloco, o *Independent Board* e a IPA, ainda sofreriam os efeitos da disputa. McIntire continuou com sua campanha anti-Westminster nos editoriais do *Christian Beacon*, mesmo depois do seminário proibir formalmente o consumo de bebidas alcoólicas no campus<sup>45</sup>. Acusações foram desferidas de ambos os lados do conflito, e o que se seguiu, foi a divisão da Igreja Presbiteriana da América. O grupo liderado por McIntire e MacRae, minoritário na disputa, e que já havia rompido com o STW, retira-se da IPA, e funda duas novas organizações, a *Bible Presbyterian Church* e o *Faith Theological Seminary*, ficando este último sob a direção de MacRae.

Daquele bloco conservador fundado por Machen e seus seguidores do Seminário de Westminster, restava, ainda, o *Independent Board*. Diferentemente do STW e da IPA, o conselho missionário foi a única das instituições que não permaneceu sob o domínio de seus fundadores. Ele foi a única instância do bloco conservador em que o grupo de Machen era minoritário. Os representantes do STW deixaram o *Independent Board* no momento em que se decidiu, em assembleia, que

---

<sup>44</sup> Machen foi presidente do *Independent Board* desde a sua fundação em 1933. Na assembleia de novembro de 1936 seu nome foi novamente sugerido para reeleição, porém, o grupo da oposição era contra a sua permanência, e de seu grupo, no controle da organização. Foi então eleito, pela maioria que representava a oposição, o reverendo Harold S. Laird, pastor da *First Independent Church of Wilmington* de Delaware. A partir deste momento, o grupo de Machen, que representava o corpo docente do STW perde o controle do *Independent Board* para o grupo liderado por McIntire e MacRae. (MARS DEN, 2007a)

<sup>45</sup> “Em 8 de junho de 1937, na reunião do corpo docente, adotou-se uma instrução sobre a questão da bebida. Eles advertiram os alunos quanto ao consumo de bebidas alcoólicas, exortando-lhes as admoestações da Bíblia de caminhar prudentemente, e de cuidar para que não fizessem nada que pudesse levar um irmão mais fraco a tropeçar. O corpo docente concluiu que eles acreditavam que o estabelecimento de uma regra era desnecessário, ‘no entanto, para evitar equívocos por parte do público, nós estabelecemos uma regra que proíbe todo consumo de bebidas alcoólicas no espaço e nas instalações do Seminário’”. (AUSTIN, 1965, p. 74-75).

“At the Jun 8, 1937, meeting of the faculty a statement was adopted on the liquor question. They cautioned the students regarding the use of alcoholic beverages and urged upon them the Biblical admonitions to walk circumspectly and to take care that they do nothing which might cause a weaker brother to stumble. The faculty concluded that they believed that the making of a rule was unnecessary ‘yet, to avoid any misconceptions by the public, we establish a rule forbidding all beverage use of alcoholic liquors upon the grounds and in the building of the Seminary’”.

missionários não-presbiterianos poderiam compor o quadro do conselho para missões estrangeiras, o que contrariava todas as bases e princípios exclusivistas e conservadores para cuja afirmação ele fora fundado por Machen. A partir de então, o conselho passou definitivamente para o controle do grupo que liderava a *Bible Presbyterian Church*.

Após aqueles turbulentos primeiros oito anos, o Seminário Teológico de Westminster experimentou um período de estabilidade e desenvolvimento. Ao que tudo indica, a hegemonia teológica, intelectual e moral ortodoxa e conservadora, representada pelo bloco fundado por Machen foi finalmente alcançada entre os membros do corpo docente e do conselho administrativo da instituição, o que pode ser percebido pelo equilíbrio de forças que se instala no âmbito da instituição a partir do segundo semestre de 1937. Ao final deste período, permaneceu hegemônica no STW a mesma perspectiva que o fundou, conservadora por excelência, exclusivista, separatista e fortemente comprometida com os princípios do calvinismo reformado, ensinado na Confissão de Fé de Westminster, que prezava por uma leitura literal da Bíblia e pela sua inerrância.

Como vimos, a formação do Seminário Teológico de Westminster, já na sua origem, remonta à controvérsia entre as tradições conservadora e liberal-modernista, que historicamente marca o presbiterianismo americano. Já nos seus primeiros oito anos de existência, o STW passou por duas profundas crises, ambas originadas no âmbito das denominações às quais ele esteve relacionado, e que fizeram reforçar ainda mais o propósito para o qual ele foi criado, qual seja, ser um defensor da ortodoxia e do conservadorismo protestante reformado na América. Destas crises, que tão cedo abalaram sua estrutura, um dos aspectos que nos parece mais evidente é a franca disputa pelo poder político eclesial no âmbito do presbiterianismo americano.

Para nós, um dos pontos notáveis destas disputas por poder institucional intradenominacional, é a proliferação de instituições de cunho religioso e confessional, que se dividem como que por cissiparidade, e engrossam as fileiras de denominações religiosas, seminários teológicos, veículos de comunicação, e toda a estrutura paraeclesiástica a elas relacionada. Tal processo, bem representado pela história mesma da formação inicial do STW, teve como principal efeito, no nosso entendimento, permitir e/ou facilitar composições intraeclesiásticas e intrainstitucionais em torno de agendas teológicas, morais, político-administrativas

ou mesmo doutrinárias, tanto no âmbito interno de cada denominação, quanto no âmbito externo, no que tange à definição de valores e agendas a serem veiculadas no espaço público.

De acordo com o historiador George Marsden, esta clivagem que marca as sucessivas rupturas na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos ao longo da década de 1930 — e que dá origem à Igreja Presbiteriana da América<sup>46</sup> e ao Seminário Teológico de Westminster — pode ser compreendida como um reavivamento da clivagem que acompanha a história mesma da igreja presbiteriana nos Estados Unidos desde meados do século XIX. Segundo o historiador (2007a, p. 142),

Em 1837, a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos estava analogamente dividida entre duas facções, a “Velha Escola” e a “Nova Escola”. Naquele ano, o desentendimento entre as duas facções se concentrou em três questões principais. A primeira era uma questão doutrinária, a respeito da atitude da igreja perante a ‘Nova Teologia’, que estava sendo importada para dentro da Nova Escola vinda da Nova Inglaterra. A segunda era uma questão moral, centrada no problema de se a igreja deveria condenar oficialmente certas práticas, mais especificamente, a escravidão dos negros e o consumo de bebidas alcoólicas. A terceira questão era um problema político, relativo à continuidade da cooperação com os Congregacionalistas no Plano de União de 1801, e com não-presbiterianos em agências independentes para missões, educação cristã e reforma moral.<sup>47</sup>

Para ele, o impressionante paralelo entre as questões que dividiram a Velha Escola e a Nova Escola em 1837 e as questões que dividiram a Igreja Presbiteriana da América e a Igreja Presbiteriana da Bíblia cem anos depois, pode ser mera coincidência. Todavia, um olhar mais atento sobre a semelhança e a repetição das linhas fundamentais do conflito no intervalo de um século torna plausível a afirmação de tal paralelo, na medida em que evidencia a continuidade da existência de duas tradições distintas, que se antagonizam no âmbito do presbiterianismo americano, e rivalizam entre si na luta pela hegemonia intradenominacional.

<sup>46</sup> Anos depois, a Igreja Presbiteriana da América virá a ser Igreja Presbiteriana Ortodoxa.

<sup>47</sup> “In 1837 the PCUSA was similarly divided between two parties, the ‘Old School’ and the ‘New School’. In that year the disagreement between the two parties had focused on three major issues. The first was a doctrinal issue, concerning the attitude of the church toward the ‘New Theology’, which was being imported in the New School from New England. The second was a issue, centering on the question of whether the church should officially condemn certain practices, most notably negro slavery and the beverage use of alcohol. The third issue was a matter of polity, concerning the question of continued cooperation with Congregationalists in the Plan of Union of 1801 and with non-Presbyterian independent agencies for missions, Christian education, and moral reform”. (MARSDEN, 2007a, p. 142)

Acompanhando a análise deste historiador americano acerca da analogia entre os conflitos de 1837 e 1937, percebe-se que a origem da clivagem entre Nova Escola e Velha Escola deve-se a outro conflito, anterior, no campo do presbiterianismo americano, e que remonta aos anos de 1741 e 1758. Segundo esta análise, é neste conflito do século XVIII que se delineia o caráter de cada uma das referidas tradições, bem como o que as distingue essencialmente. Segundo Smith, Handy e Loetscher, aos quais Marsden se reporta,

Presbiterianos com base no puritanismo britânico ou no puritanismo da Nova Inglaterra tenderam a uma espécie de “lowchurch”, mais subjetiva, com uma concepção de presbiterianismo menos autoritária, que no século dezoito foi chamada de New Side e no século dezenove New School; ao passo que presbiterianos de base escocesa e irlandesa tenderam a uma espécie de “high church”, mais objetiva e com concepções mais autoritárias da herança denominacional, conhecida no século dezoito como Old Side e no século dezenove como Old School. Em certo sentido, a história, especialmente a história teológica do presbiterianismo americano tem girado em torno destes dois polos.<sup>48</sup> (SMITH; HANDY; LOETSCHER, 1960, p. 262 apud MARS DEN, 2007a, p. 143)

No que diz respeito a cada uma das referidas tradições temos, de um lado, a Velha Escola, que preconiza, sobretudo, uma interpretação estrita e literal da Bíblia e da doutrina presbiteriana reformada que remonta à Confissão de Fé de Westminster. Ela tem um caráter separatista, formadora de enclaves intradenominacionais e, portanto, radicalmente contra qualquer forma de cooperação interdenominacional. É considerada uma tradição mais objetiva e autoritária, apesar de, no caso do proibicionismo, conceder aos seus adeptos liberdade no que tange ao consumo moderado de bebidas alcoólicas. No outro extremo temos a Nova Escola, que por ser de tradição britânica e revivalista, remete ao presbiterianismo americano originário. É tida como mais subjetiva no que tange às questões éticas e políticas<sup>49</sup> pois, apesar de afirmar a inerrância das Escrituras, usa de certa liberdade de interpretação no tocante à temperança, promovendo a abstinência total de

---

<sup>48</sup> “Presbyterians of English Puritan or New England Puritan background tended toward a “low church” or more subjective, less authoritarian conception of Presbyterianism, which in the eighteenth century was called New Side and in the nineteenth century New School; while Presbyterians of Scottish and Scotch-Irish background tended toward a “high church” or more objective and authoritarian conception of the heritage, known in the eighteenth century as Old Side and in the nineteenth as Old School. In a sense the history, especially the theological history of American Presbyterianism has revolved around these two poles”. (SMITH; HANDY; LOETSCHER, 1960, p. 262 apud MARS DEN, 2007a, p. 143)

<sup>49</sup> É com base nesta origem que, em questões de orientação ética e moral, os adeptos desta tradição atribuem a si a legitimidade de estabelecer as normas e preceitos para os cristãos americanos, na medida em que consideram a sua perspectiva a única dotada de verdadeira autenticidade do ponto de vista da cultura religiosa que fundou a nação.

bebidas alcoólicas e tabaco por parte dos cristãos, por exemplo. Paradoxalmente, é considerada mais aberta e menos autoritária, na medida em que se coloca a favor da cooperação com outras denominações para a promoção de reformas sociais.

Segundo Marsden, (2007, p. 143) “a clivagem entre as duas escolas em 1837, assim como a clivagem dentro da IPA em 1937, reflete o conflito de duas tradições que sobrevivem no interior do protestantismo americano desde as suas origens”. É claro que cada tradição e cada conflito, possuem suas respectivas peculiaridades. Porém, as linhas centrais são análogas. No nosso entendimento, estas duas tradições opostas, mais do que traduzir perspectivas de entendimento distintas, traduzem, sobretudo, perspectivas religioso-políticas antagônicas, que buscam na Bíblia e na própria doutrina presbiteriana, uma autoridade que é moral e religiosa para a sustentação de seus posicionamentos não apenas eclesiais, mas, sobretudo, políticos, sociais e culturais.

Para Marsden, o conflito entre a Velha Escola e a Nova Escola de 1837, reemerge em 1937, na forma da controvérsia conservadorismo-modernismo, também chamada por Austin de “controvérsia conservadora-liberal”. Para Marsden, é possível afirmar que o modernismo seria uma continuação da Nova Escola, ao passo que o conservadorismo seria uma continuação da Velha Escola. Porém, para este historiador, “as duas tradições não representam duas tradições teologicamente incompatíveis. Antes, elas representam duas abordagens distintas da mesma tradição” (MARSDEN, 2007a, p. 171).

Diante da permanência das linhas gerais do conflito que marca o presbiterianismo americano e das semelhanças entre as tradições que o protagonizam ao longo dos séculos, entendemos que esta clivagem pode ser considerada como de longa duração, posto que ela reemerge em momentos de crise, nos quais cada uma delas, remontando às suas próprias origens, assume um dos polos do conflito na disputa pela hegemonia intradenominacional.

No nosso entendimento, esta clivagem entre as duas tradições antagônicas que marca a denominação presbiteriana americana desde o século XVIII, possui certa semelhança com a clivagem existente entre duas das correntes fundamentalistas evangélicas no século XX, ambas constituídas a partir dos fundamentos teológico-filosóficos do Seminário de Westminster. Deste modo, observamos na corrente fundamentalista reconstrucionistas, que debuta no espaço público a partir dos anos 1950 e da qual Gary North, teólogo dissidente do STW, é

um dos principais representantes, certa correspondência com a Velha Escola, que Marsden entende animar a tradição conservadora da Igreja Presbiteriana da América. Da mesma forma, a Nova Escola, que para Marsden seria equivalente à tradição mais liberal representada pela Igreja Presbiteriana da Bíblia (IPB), por sua vez, anima a orientação da tradição fundamentalista tida como reformista, que tem Francis Schaeffer, também dissidente do STW, um de seus principais mentores.

Acreditamos que estes dois polos opostos, marcados pelas características antagônicas das duas tradições presentes no presbiterianismo americano, assumem, a partir dos anos 1950 e 1960, a forma de correntes fundamentalistas antagônicas, atuando tanto no âmbito religioso cristão evangélico e protestante, quanto no espaço público, com vistas a veicular seus diferentes valores morais e visões de mundo, tornando-se, assim, atores não desprezíveis no cenário do conflito cultural em curso nos Estados Unidos.

Não podemos afirmar que as tais correntes sejam uma espécie de metamorfose das antigas tradições e da mesma clivagem que marca a denominação presbiteriana ao longo de mais de duzentos anos. Pode também ser mera coincidência. Contudo, assim como Marsden, acreditamos que a aparente coincidência merece tratamento mais atento e cuidadoso, na medida em que pode efetivamente revelar continuidade *estrutural*, permanência estrutural e porque não metamorfose — de um conflito religioso-político de longa duração.

Desta feita, a escolha do Seminário Teológico de Westminster como referencial para o estudo da “guerra de cultura” entre reformistas e reconstrucionistas, apoia-se no fato de que deste seminário saíram nomes importantes do campo religioso evangélico americano que compõe as correntes fundamentalistas em pauta, fornecendo-lhes fundamento teológico-filosófico e religioso-político. Pela história da instituição, temos sinais de uma possível procedência dos antagonismos que separam as duas correntes. É o que esperamos confirmar com o desenvolvimento da pesquisa.

## 2 O PENSAMENTO DE CORNELIUS VAN TIL: AS BASES TEOLÓGICAS DOS REFORMISTAS E RECONSTRUCIONISTAS

*“Existem duas e apenas duas classes de homens. Existem aqueles que adoram e servem a criatura, e aqueles que adoram e servem o Criador”.*<sup>50</sup>

(VAN TIL, 2003, p. 62)

Neste capítulo será feita uma análise de certos elementos do discurso teológico e religioso de Cornelius Van Til. Um dos pontos a ser destacado é a forma como seu pensamento aparece no âmbito do Seminário Teológico de Westminster a sua importância para a formação da identidade desta instituição, da qual é um dos fundadores, bem como seu papel enquanto teórico que influencia tanto pensadores reformistas quanto reconstrucionistas.<sup>51</sup> A análise de seu discurso e de suas reflexões será feita com base em suas mais importantes obras, *Christian Apologetics* e *The defense of the faith*. Procuraremos aqui mostrar a importância do pensamento deste autor para a formação da identidade e da projeção do STW nos debates religiosos entre as décadas de 1930 e 1960. Como veremos, suas reflexões fundamentam o pensamento de outros dois autores que terão significativa projeção no cenário religioso-político americano contemporâneo (dos anos 1970 até a atualidade), a saber: Gary North e Francis Schaeffer. Pretendemos aqui identificar em que medida o pensamento de Van Til fornece subsídios para orientar não somente teologias, mas também práticas sociais e políticas diametralmente opostas.

Cornelius Van Til foi um dos quatro teólogos presbiterianos que em 1929 fundou na Filadélfia o Seminário Teológico de Westminster. Sua atuação no seminário e na igreja presbiteriana fez dele um importante ator do evangelicalismo fundamentalista do século XX nos Estados Unidos, tendo influência marcante no pensamento de vários outros teólogos fundamentalistas, tais como William Edgar, John M. Frame, Scott Oliphint, além dos já citados Schaeffer e North, entre outros

---

<sup>50</sup> “There are two and only two classes of men. There are those who worship and serve the creature, and there are those who worship and serve the Creator”. (VAN TIL, 2003, p. 62)

<sup>51</sup> Com a precoce morte de J. G. Machen, principal referência da ortodoxia presbiteriana em Westminster, Van Til e sua apologética pressuposicionalista passaram a ter uma evidência maior no âmbito da instituição.

Mas quem foi Cornelius Van Til? Além de ser um dos fundadores do STW, Van Til foi um dos baluartes da ortodoxia reformada nos Estados Unidos no século XX, pastor reformado e importante expoente do presbiterianismo americano. Nascido em Grootegast, na Holanda, no final do século XIX, imigrou para os Estados Unidos com sua tradicional família calvinista em 1905, aos 10 anos de idade. De acordo com White (1994), embora Van Til tenha nascido na Holanda e possua cidadania americana, ele pode ser considerado um legítimo “evangélico americano”, além de um importante expoente da tradição holandesa reformada na América. Van Til se graduou no Calvin College, obteve o grau de mestre em Teologia no Seminário Teológico de Princeton, e o grau de doutor na Universidade de Princeton.

Concluída sua formação em 1928, Van Til tornou-se professor de apologética no STP, onde lecionou até o ano seguinte, quando então saiu para compor o quadro docente do STW. Com a saída do Seminário de Princeton, Van Til rompeu com a administração da instituição e também com a perspectiva liberal que lá se instalou. Segundo Stelt (1978, p. 220), “Como professor de apologética, Van Til afastou-se dos pressupostos epistemológico dos apologistas de Princeton e desenvolveu sua própria perspectiva, que se tornou conhecida como ‘pressuposicionalismo’”. Van Til ocupou a cadeira de apologética do STW até sua aposentadoria em 1974, mas permaneceu na instituição como professor emérito até a sua morte, em 1987. Além da sua atividade docente, Van Til também foi pastor da Igreja Presbiteriana Ortodoxa por 51 anos.

A vida de Van Til foi inteiramente dedicada ao cristianismo evangélico reformado. Este é um aspecto que marca a sua biografia e que define traços fundamentais do seu pensamento teológico-filosófico. Para ele, ser cristão é uma condição de natureza ontológica, é algo que está na essência mesma do ser humano enquanto ser criado à imagem e semelhança de Deus. Em razão disso, Van Til acredita que crer em Deus, em Jesus Cristo e na Bíblia sagrada é um dado inerente à humanidade. Para ele, todo ser humano, pela sua própria natureza de criatura, tem em si uma centelha divina, logo, toda a humanidade possui certo conhecimento de Deus pelo simples fato de ser humano. Por outro lado, esta mesma humanidade faz de todos os homens seres ímpios por natureza, uma vez que toda ela descende historicamente de Adão, o primeiro ser humano e representante de toda a humanidade que, no paraíso, rompeu o pacto de obediência a Deus, seu criador.

É nesta perspectiva que Van Til constrói sua teologia, baseada, sobretudo, em uma defesa da fé cristã, e uma cosmologia definida pelo pressuposicionalismo e profundamente marcada pelo pensamento calvinista. Tendo-se em conta tais elementos, faremos uma análise do discurso deste teólogo presbiteriano cujo objetivo é demonstrar, por meio dos três conjuntos de chaves teóricas enunciado na Introdução, uma orientação teológica que contém o que entendemos ser uma ambiguidade de princípios que, certamente, permite apropriações diferenciadas de seu pensamento, bem como revela a possibilidade de utilização da sua teologia em função de distintas orientações religioso-políticas.

A análise dos textos de Van Til nos impôs uma série de desafios, na medida em que sua escrita consiste mais em uma desconstrução de teorias e argumentos de teólogos e filósofos de diversas tradições, do que em uma estruturação mais formal e direta de um pensamento próprio, com conceituações claras e logicamente estruturadas. Esta característica de seu discurso fez com que, em alguns momentos, precisássemos caminhar em busca de pistas que nos sinalizassem seus posicionamentos teóricos. Foi assim que, como nos sugere Carlo Ginzburg (2007)<sup>52</sup>, fomos à procura de indícios que o seu discurso nos proporciona nas suas entrelinhas. Segundo Ginzburg (2007, p. 177), “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas — sinais, indícios — que permitem decifrá-las”. Nos momentos em que Van Til não se posiciona com clareza lógica e conceitual, precisamos, por meio daquilo que o seu discurso nega, encontrar indícios do que ele procura na verdade afirmar. Assim, assumindo “[...] uma atitude orientada para a análise de casos individuais, reconstruíveis somente através de pistas, sintomas e indícios” (GINZBURG, 2007, p. 154), encontramos pistas reveladoras da sua visão de mundo, bem como de conceitos caros à sua teologia, por meio daquilo que ele enaltece e abona no pensamento de alguns teólogos com quais discute.

---

<sup>52</sup> Para a análise dos discursos de Van Til foi necessário utilizar, além do método de análise do discurso descrito no início deste capítulo, recursos do chamado ‘método indiciário’, formulado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg. O paradigma (ou método) indiciário trata de “[...] formas de saber tendencialmente *mudas* — no sentido de que, como já dissemos, suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas. Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou de diagnosticador limitando-se a por em práticas regras preexistentes. Neste tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (GINZBURG, 2007, p. 179).

## 2.1 Cornelius Van Til e a teologia holandesa reformada

Fundamental para a compreensão do pensamento vantiliano é a apologética do teólogo reformado holandês Abraham Kuyper (1837 – 1920)<sup>53</sup>. Além de teólogo e pastor, Kuyper foi editor chefe do jornal diário *De Standaard* (*O Estandarte*), periódico oficial do Partido Anti-Revolucionário — que representava o contingente protestante na política holandesa da época. Foi eleito membro da Caixa Baixa do Parlamento, órgão político equivalente à Câmara dos Deputados, foi também fundador e professor da Universidade Livre de Amsterdã, e Primeiro Ministro pelo partido Anti-Revolucionário (VRIES in KUYPER, 2003). O pensamento de Abraham Kuyper chega aos Estados Unidos, e passa a influenciar a teologia protestante reformada americana quando o teólogo holandês foi convidado pela fundação *L. P. Stone*, a proferir um ciclo de seis palestras num evento anual denominado *Stone Lectures* (“Palestras Stone”), realizado na Universidade e no Seminário Teológico de Princeton no ano de 1898, instituições nas quais, como sabemos, Van Til veio mais tarde a se formar e lecionar.

A antítese elaborada por Kuyper acerca do efeito do pecado para o conhecimento da verdade é decisiva para a teologia vantiliana<sup>54</sup>. Segundo Kuyper, a presença do pecado compromete a condição de conhecimento da verdade, mas não somente no que concerne à teologia ou à Escritura, mas a todo e qualquer tipo de conhecimento, inclusive o científico. O pecador, isto é, aquele que age contra os princípios e valores cristãos e as normas da escritura, possui uma visão de mundo corrompida. O teólogo holandês acredita na existência de dois *sistemas de vida*, antagônicos, e que determinam toda a visão de mundo do indivíduo. Para Kuyper, um sistema de vida é um princípio abrangente e que permeia todas as esferas da existência.

---

<sup>53</sup> “Van Til’s Princeton education was also strongly influenced by B. B. Warfield, Abraham Kuyper, and Herman Bavinck”. (WHITE, 1994, p. 38)

<sup>54</sup> Segundo Harriet Harris (1998, p. 252), “Van Til combina pensamento kuyperiano com idealismo britânico transcendental, que ele estudou no Colégio Calvinista e na Universidade de Princeton. A escola britânica enfatiza que a parte só pode ser entendida à luz do todo. Tudo encontra seu ponto de referência em Deus, o Ideal Absoluto que para Van Til deve ser trino”.

Kuyper acredita que o sistema de vida secularizado, aquele representado pelo modernismo humanista, é permeado pelo pecado<sup>55</sup>. Em seu entendimento, como sugere Harris, o efeito do pecado no homem é tal e qual a um “obscurecimento da nossa consciência” (HARRIS, 1998, p. 210), fazendo com que em virtude de sua concepção de vida e de mundo, o pecador possua apenas condições limitadas de conhecimento. Conclui-se então que, para Kuyper, o pecador não possui as qualidades ontológicas para elaborar o conhecimento verdadeiro, seja de Deus, da natureza ou dos próprios seres humanos.

Em função desta antítese, que indica a existência de duas visões de mundo antagônicas em consequência da influência do pecado, a epistemologia de Kuyper elabora uma noção dicotomizada do homem, da vida, da consciência humana e da ciência. Todavia, estas duas visões de mundo não são apenas perspectivas de conhecimento, mas, como já indicamos, constituem dois *sistemas de vida* “que estão em combate mortal” (KUYPER, 2004, p. 19). Isto porque, cada visão de mundo corresponde a um sistema de vida que, por sua vez, caracteriza certo tipo de ser humano. Por conseguinte, dois sistemas de vida equivalem a dois tipos de ser humano “constitutivamente *diferentes* um do outro” (KUYPER apud HARRIS, 1998, p. 211), são eles: o crente e o incrédulo.

O primeiro é o cristão, aquele que, segundo Kuyper, possui todas as condições para um conhecimento verdadeiro do mundo. O segundo, o incrédulo, que possui uma visão de mundo “míope”, digamos, mas é alguém que ainda tem chances de se tornar um cristão e restabelecer as condições de acesso ao conhecimento verdadeiro pela via da regeneração, ou seja, pela via da conversão ao cristianismo calvinista ortodoxo. Na teologia kuyperiana, a regeneração tanto dicotomiza a humanidade quanto restaura a totalidade da consciência do indivíduo, permitindo assim um conhecimento verdadeiro. Deixando a condição de pecador e vivendo os ensinamentos cristãos, segundo a palavra da Escritura em todas as esferas da vida, o regenerado modifica a sua própria visão de mundo e passa a ter as condições necessárias para um conhecimento verdadeiro.

---

<sup>55</sup> “[...] deve ser sentido que no Modernismo, a imensa energia de um abrangente sistema de vida nos ataca; depois também, deve ser entendido que temos de assumir nossa posição em um sistema de vida de poder, igualmente abrangente e extenso. E este poderoso sistema de vida não deve ser inventado nem formulado por nós mesmos, mas deve ser tomado e aplicado como se apresenta na História. Quando assim fiz, encontrei e confessei, e ainda sustento, que esta manifestação do princípio cristão nos é dada no *Calvinismo*”. (KUYPER, 2003, p. 19)

Além desses elementos do pensamento de Kuyper — os dois sistemas de vida antagônicos, dois tipos diferentes de ser humano e a regeneração — a noção kuyperiana de graça comum também permeia a teologia de Van Til. A partir desta noção, o teólogo de Westminster assevera que o Criador concede a todos os homens a graça da regeneração. Assim sendo, os ímpios, tal como os regenerados, também são redimidos do pecado pela graça divina, tornando-se a partir de então capacitados para o conhecimento e ação orientada pela verdade da fé cristã.

Também no que diz respeito ao método, é Kuyper quem fornece a Van Til as bases do seu método pressuposicionalista, posto que “[...] considera a fé como o ponto de partida de todo o conhecimento”<sup>56</sup> (HARRIS, 1998, p. 224), em oposição à filosofia do senso comum que predominava no Seminário de Princeton<sup>57</sup>. A presença de Kuyper no pensamento de Van Til também pode ser vista na simples leitura da sua obra, posto que o último por vários momentos discute com seu antecessor, ora reafirmando suas teses, ora desconstruindo e se contrapondo a seus argumentos. Fato é que a influência do pensamento kuyperiano é fundamental tanto para a teologia vantiliana quanto para a estruturação da identidade teológico-filosófica do Seminário Teológico de Westminster, declaradamente calvinista, reformado e conservador.

## 2.2 Cornelius Van Til e o método pressuposicionalista

Para compreendermos a inserção ideológica deste importante ator do fundamentalismo evangélico americano, o que faremos, como dito anteriormente,

---

<sup>56</sup> “Kuyper considers faith to be the starting-point of all knowledge”. (HARRIS, 1998, p. 224)

<sup>57</sup> A filosofia do senso comum tem como fundamento metodológico o indutivismo, que consiste na observação e experimentação empírica, partindo dos fatos e encaminhando para conclusões gerais. Apoiados nesta filosofia, que remete a Francis Bacon e Thomas Reid, a apologética princetoniana, predominantemente evidencialista, considera a Bíblia como uma narrativa de fatos reais e concretos, e não uma metáfora ou alegoria que possa ser livremente interpretada. Logo, a certeza do fato é o que sustenta a verdade e a inerrância da Escritura. Sobre a Filosofia do Senso Comum: ver HARRIS, 1998 e STELT, 1978.

por meio da análise do discurso de duas de suas mais importantes obras<sup>58</sup>, é necessário antes entendermos o método teológico que orienta o seu pensamento, a apologética pressuposicionalista, ou simplesmente pressuposicionalismo. Para Van Til, um método apologético que se coloque como verdadeiramente cristão, tal como ele considera o método reformado, deve ser um método que, antes de tudo, fundamente seus argumentos por pressuposições. Mas o que significa, para Van Til, “argumentar por pressuposição”? Para ele,

Argumentar por pressuposição é ressaltar os princípios epistemológicos e metafísicos que sustentam e controlam cada método. O apologeta reformado admitirá abertamente que sua própria metodologia tem como pressuposição a verdade do teísmo cristão. Fundamental a todas as doutrinas do teísmo cristão é a noção do Deus absoluto, ou, se preferirmos, a noção de trindade ontológica. É este conceito de trindade ontológica que, em última instância, controla uma metodologia verdadeiramente cristã. [...] A metodologia cristã, portanto, está baseada em pressuposições completamente opostas às da metodologia não cristã.<sup>59</sup> (VAN TIL, 2008, p. 121)

Com base nas chaves teóricas estabelecidas para a análise do discurso identificamos nesta passagem do texto de Van Til alguns elementos que, no nosso entendimento, evidenciam a natureza ideológica do discurso. O primeiro diz respeito à existência no âmbito do discurso de posições valorativas binárias que não cessam de se opor, algo que no parecer de Ansart (1978), é próprio das ideologias. Isso pode ser observado no discurso vantiliano quando ele afirma que a “metodologia cristã está baseada em pressuposições completamente opostas às da metodologia não cristã”. Entendemos ser esta oposição de pressupostos metodológicos consideravelmente radical e abrangente, na medida em que se estende a todas as

---

<sup>58</sup>Na nossa análise identificamos que nas duas obras analisadas, consideradas as mais importantes e conhecidas do autor — bem como as que melhor definem o seu pensamento — *Christian Apologetics* e *The Defense of the Faith*, o capítulo intitulado *The Problem of Method* é idêntico em ambas as obras. Ou seja, o texto é o mesmo, replicado integralmente nas duas obras, sem qualquer modificação. Este fato nos leva a duas observações a respeito do discurso vantiliano. A primeira, diz respeito ao terceiro conjunto de chaves teóricas que utilizamos para fazer a análise, onde destacamos a questão da repetição. Todo o discurso vantiliano é consideravelmente repetitivo, o que mais adiante discutiremos na nossa análise. Já a segunda, diz respeito a uma possível necessidade de Van Til reforçar categorias teóricas já expressas de uma forma tão clara e definitiva, que outra forma de fazê-lo não seria possível, ou não expressaria melhor o que já havia sido bem formulado.

<sup>59</sup> “To argue by presupposition is to indicate what are the epistemological and metaphysical that underlie and control one’s method. The Reformed apologist will frankly admit that his own methodology presupposes the truth of Christian theism. Basic to all the doctrines of Christian theism is that of the self-contained God, or, if we wish, that of the ontological Trinity. It is this notion of the ontological Trinity that ultimately controls a truly Christian methodology. [...] Christian methodology is therefore based upon presuppositions that are quite the opposite of those of the non-Christian”. (VAN TIL, 2008, p. 121)

demais noções e princípios da teologia vantiliana, o que pode ser observado ao longo da análise. Neste sentido, todos os conceitos cunhados por Van Til são orientados para a valorização de um dos pólos opostos de um conflito teológico e cultural, o qual, por sua vez, preconiza um conflito de valores inconciliáveis. Na maneira como entendemos o pressuposicionalismo vantiliano, qual seja, a de ser espinha dorsal do pensamento do teólogo de Westminster, somos levados, pela análise, a considerar que todas as noções e preceitos decorrentes de seu método seguirão a mesma lógica binária que opera um conflito indissociável de valores irreconciliáveis.

Em segundo lugar, a citação em pauta chamou-nos a atenção pela linguagem que utiliza. No nosso entendimento ela é representativa de uma certa ambiguidade com o que a teologia de Van Til quer ser em última instância, ou seja, apologia da fé no cristianismo reformado. Nos textos relacionados com a elaboração do método pressuposicionalista observamos o uso recorrente de termos tais como “método”, “metodologia”, “ontológico”, “princípios epistemológicos e metafísicos”. No nosso entendimento isto constitui uma tentativa de legitimar em uma esfera eminentemente secular e laica, um discurso que é de natureza religiosa e, por isso, do âmbito da fé. Entendemos que, ao se utilizar de tais expressões afins do discurso filosófico e científico, Van Til faz um esforço no sentido de construir noções de cunho teológico que possam substituir por analogia noções de cunho filosófico, fundadas em princípios lógicos e universalizáveis, de modo a serem aceitas como legítimas e plausíveis tanto no campo religioso quanto no campo da esfera secular e laica; em particular, no âmbito das instituições acadêmicas, como o são os seminários teológicos.

No que diz respeito à trindade ontológica, Van Til a considera como o próprio Deus cristão, entendido como Deus triuno, autônomo, autossuficiente e ativo em relação a si mesmo. É o próprio Deus da Escritura, que deve ser considerado como o único e verdadeiro pressuposto para todo e qualquer tipo de conhecimento. Assim sendo,

A trindade ontológica será o nosso conceito interpretativo em toda parte. Deus é o nosso universal concreto; Nele, pensamento e ser são coincidentes, Nele o problema do conhecimento é resolvido. Se começamos assim, com a Trindade ontológica como nosso universal concreto, nós certamente nos diferimos de todas as escolas de filosofia, e de cada escola

da ciência, não apenas em nossas conclusões, mas também em nosso ponto de partida<sup>60</sup>. (VAN TIL, ano, p. 53)

Esta pressuposição, que tem em Deus e na trindade ontológica seu ponto de partida, estabelece de maneira abrangente os critérios a partir dos quais os cristãos veem o mundo, bem como os critérios para todo e qualquer tipo de conhecimento que se pretenda verdadeiro. São estes os critérios que, no pensamento vantiliano, determinam uma visão verdadeiramente cristã e reformada do mundo. Segundo Van Til (2008, p. 118),

Um método reformado de apologética deve buscar defender a cosmovisão reformada como o cristianismo realmente é. Já foi claramente exposto que isso implica uma recusa na aceitação de que qualquer área ou aspecto da realidade, e qualquer fato ou lei da natureza ou da história, possa ser corretamente interpretado, exceto se for visto à luz das principais doutrinas do cristianismo.<sup>61</sup> (VAN TIL, 2008, p. 118)

Ao afirmar ser necessário recusar toda interpretação da realidade que não seja elaborada à luz das principais doutrinas do cristianismo, mais uma vez ele nos obriga a pensar a sua teologia como construção de um discurso que traz implicitamente nas suas entrelinhas elementos que apontam para uma dimensão ideológica e de *poder*. De que maneira? Enquanto processo cognitivo, o ato de interpretar supõe conhecimento e, como bem disse Francis Bacon, “conhecimento é em si mesmo um poder”. Isto significa que, um indivíduo ou grupo de indivíduos que detêm um certo tipo de conhecimento tido como válido, verdadeiro e legítimo acredita estar, conseqüentemente, imbuído da legitimidade a exercer a *autorictas* ou a *potestas*, com vistas ao bem-estar de uma dada coletividade. Este poder é eminentemente social e/ou político, e uma das formas de sua atuação é a busca de predominância — ou hegemonia, o que é o mesmo — das perspectivas teóricas, teológicas ou teológico-políticas que este indivíduo ou grupo de indivíduos afirmam. Neste caso, Van Til preconiza *implicitamente* a hegemonia das concepções presbiterianas ortodoxas, tal como ele a interpreta, tanto no âmbito religioso

<sup>60</sup>“The ontological trinity will be our interpretative concept everywhere. God is our concrete universal; in Him thought and being are coterminous, in Him the problem of knowledge is solved. If we begin thus with the ontological trinity as our concrete universal, we frankly differ from every school of philosophy, and from every school of science not merely in our conclusions, but in our starting-point”. (VAN TIL, 1941, p. 53)

<sup>61</sup> “A Reformed method of apologetics must seek to vindicate the Reformed life-and-world view as Christianity come to its own. It has already become plain that this implies a refusal to grant that any area or aspect of reality, any fact or any law of nature or of history, can be correctly interpreted except it be seen in the light of the main doctrines of Christianity”. (VAN TIL, 2008, p. 118)

interdenominacional e institucional do STW, quanto naquilo que é da esfera secular, naquilo que é do âmbito científico, social e político.

Importante lembrarmos que a metodologia pressuposicionalista foi cunhada por Van Til como resposta a toda uma tradição teológica de prova da existência de Deus, que marca a teologia cristã desde Tomás de Aquino, e que se caracteriza pelo uso de argumentos e critérios lógicos, racionais, para provar a existência de Deus. Neste sentido, o pressuposicionalismo é, também, uma resposta ao realismo do senso comum, que predominava no STP, à teologia liberal e à teologia neo-ortodoxa. Segundo o teólogo americano Scott Oliphint (1990, p. 28), “Van Til declara abertamente que ele não tenta provar Deus, mas sim, mostrar porque ele deve ser pressuposto antes de qualquer prova”.<sup>62</sup> Desta feita, podemos afirmar que o pressuposicionalismo vantiliano se caracteriza tanto por uma ontologia transcendental e idealista, quanto por uma epistemologia dedutiva.

Esta perspectiva metodológica orienta toda a teologia vantiliana, e perpassa questões fundamentais de seu pensamento, tais como o estatuto da Escritura, a condição do conhecer humano, os sistemas de vida, a noção de graça comum, entre outras. Por meio do seu discurso teológico é possível ter acesso à sua particular visão de mundo e, conseqüentemente, percebê-lo como um dos produtores de projetos, programas e profecias, isto é, de ideologias, no amplo panorama do campo religioso americano da época.

Assim como para o fundamentalismo religioso evangélico como um todo, um dos pontos fulcrais do pensamento de Van Til é o estatuto da Escritura<sup>63</sup>. Como não poderia deixar de ser, o livro sagrado dos cristãos ocupa lugar de destaque no

<sup>62</sup>“Van Til openly states that he will not attempt to prove God but rather show why he must be presupposed *prior* to any ‘proof’”. (OLIPHINT, 1990, p. 28)

<sup>63</sup> “O que é que distingue o fundamentalismo religioso de outras formas seculares que reivindicam um fundamento absoluto para a convivência social ou política? [...] Para que se possa falar de fundamentalismo é necessário [...]: a referência constante e insistente a um livro sagrado. A existência de um livro sagrado e a relação particularíssima que vem a criar entre o crente e o livro são aspectos que contribuem decididamente para uma definição mais precisa do perfil deste movimento religioso. De fato, só podemos falar de fundamentalismo quando estão presentes os seguintes elementos: a) crença no *princípio da inerrância* do conteúdo do livro sagrado, sendo este último assumido no seu todo como uma totalidade de sentido e de significados que não podem ser selecionados [...] e interpretados livremente pela razão humana sob pena de uma deturpação da verdade que o livro sagrado contém; b) assunção do *princípio da astoricidade* da verdade e do livro que a conserva; astoricidade significa que a razão não tem poderes para perspectivar historicamente a mensagem religiosa nem deve ousar adaptá-la às novas condições que se vão produzindo no decurso do tempo; c) baseado nos dois anteriores princípios, a crença de que é possível deduzir do livro sagrado um modelo integral de sociedade perfeita — superior a qualquer forma de sociedade humana existente, conforme o *princípio da superioridade* da lei divina sobre a lei terrena [...]; d) [...] a possibilidade de decalcar a ‘cidade terrena’ sobre o modelo ideal de sociedade apresentado no livro sagrado, numa tensão entre o presente e o passado que atribui ao *primado do mito da fundação* da identidade de um grupo, ou de um povo inteiro, a função simultânea de assinalar o caráter absoluto do sistema de crenças a que cada crente deve aderir e o sentido profundo de coesão que une todos aqueles que a ela pertencem (a ética da fraternidade)”. (PACE, STEFANI, 2002, p. 19 - 21)

discurso vantiliano, tendo seu valor e seu poder, enquanto fundamento da autoridade moral, constantemente reafirmado pelo teólogo de Westminster. Van Til (2003, p. 19) afirma que,

O currículo integral de um seminário ortodoxo é construído tendo como base a concepção do teísmo cristão como uma unidade. A Bíblia é central, não apenas em cada disciplina, mas está no centro do currículo como um todo. Ela é vista como tendo autoridade em todos os assuntos acerca dos quais trata. Ainda mais, ela fala sobre todas as coisas. Não queremos dizer com isso que a Bíblia fale diretamente de jogos de futebol, ou átomos, etc., mas que ela fala de tudo, seja diretamente ou por implicação. Ela nos fala não somente de Cristo e sua obra, mas também acerca de quem é Deus e de onde surgiu o universo que nos rodeia. Ela nos fala tanto sobre teísmo quanto sobre cristianismo. Ela nos dá uma filosofia da história, bem como a própria história. Além disso, a informação acerca desses assuntos é tecida num todo indissociável. Somente rejeitando a Bíblia como Palavra de Deus, é possível separar suas chamadas instruções religiosas e morais, daquilo que ela diz, por exemplo, acerca do universo físico. Essa visão das Escrituras implica a ideia de que não há nada neste universo sobre o qual os seres humanos possam ter informação completa e verdadeira, exceto se levarem a Bíblia em consideração. Não queremos dizer, é claro, que alguém deva recorrer à Bíblia, em vez de ir ao laboratório, se pretende estudar a anatomia de uma serpente. Mas, se alguém vai apenas ao laboratório, e não também à Bíblia, não terá uma interpretação completa, ou mesmo verdadeira acerca da serpente.<sup>64</sup>

Neste trecho de *Christian Apologetics* sobre o currículo de um seminário teológico ortodoxo Van Til enuncia um dos pontos basilares da ortodoxia reformada e um dos pilares do fundamentalismo religioso de cunho cristão e evangélico, qual seja, a centralidade da Bíblia e a interpretação *ipsis litteris* da sua narrativa. Ao afirmar que a Escritura tem “autoridade em todos os assuntos”, e que “fala sobre todas as coisas”, Van Til nos faz saber que para ele, assim como para toda uma tradição de pensadores reformados, a Bíblia é a portadora da verdade universal, absoluta, ampla e irrestrita. Neste sentido, ela é a guia de toda uma cosmovisão cristã também integral e absoluta. Ao dizer que “ela fala de tudo, seja diretamente ou por implicação”, Van Til ratifica a sua posição de que o cristianismo reformado,

---

<sup>64</sup> “The whole curriculum of an orthodox seminary is built upon the conception of Christian theism as a unit. The Bible is thought of as authoritative on everything of which it speaks. Moreover, it speaks of everything. We do not mean that it speaks of football games, of atoms, etc., directly, but we do mean that it speaks of everything either directly or by implication. It not only tell us of the Christ and his work, but also tell us who God is and where the universe about us has come from. It tells us about theism as well as about Christianity. It gives us a philosophy of history as well as history. Moreover, the information on these subjects is woven into an inextricable whole. It is only if you reject the Bible as the Word of God that you can separate the so called religious and moral instruction of the Bible from what it says, e.g., about the physical universe. The view of Scripture, therefore, involves the idea that there is nothing in this universe on which human beings can have full and true information unless they take the Bible into account”. (VAN TIL, 2003, p. 19)

fundado na literalidade da Escritura, veicula orientações verdadeiras para todos os âmbitos da vida, seja com normas prescritivas específicas e claras que orientariam condutas morais dos indivíduos tidas como corretas, seja com normas eletivas que, balizadas por valores cristãos reformados, seriam capazes de orientar ações na esfera pública e um exercício do poder moralmente sustentáveis. Assim sendo, mesmo que a Bíblia não fale explicitamente de esportes, biologia molecular, de física ou de *public policy*, suas narrativas (isto é, a palavra de Deus aos homens) devem ser entendidas como o pressuposto para a compreensão de todo o processo histórico, bem como o guia de todo conhecimento verdadeiro do homem, da vida e do mundo.

Diante da afirmação de que a Bíblia “nos fala não somente de Cristo e sua obra, mas também acerca de quem é Deus e de onde surgiu o universo que nos rodeia [...] ela nos dá tanto uma filosofia da história, assim como a própria história”, observamos que Van Til entende este livro sagrado como sendo a “fonte das fontes”, ou seja, aquela capaz de oferecer ao ser humano todos os pressupostos necessários à cognição e compreensão do mundo humano e do mundo natural. Em nosso entendimento, é como se Van Til considerasse a Bíblia como um manual propedêutico que, por meio da compreensão da verdade implícita e/ou explícita na palavra de Deus, torna-se o único capaz de fornecer as bases, os fundamentos não só para a fé, mas também para o conhecimento dito verdadeiro. Por outro lado, o teólogo presbiteriano não despreza outras fontes de conhecimento, pelo contrário. Isto pode ser observado no trecho em que o teólogo afirma que “não queremos dizer, é claro, que alguém deva recorrer à Bíblia, em vez de ir ao laboratório, se pretende estudar a anatomia de uma serpente. Mas, se alguém vai apenas ao laboratório, e não também à Bíblia, não terá uma interpretação completa, ou mesmo verdadeira acerca da serpente”. Assim sendo, Van Til valida a importância e o lugar do conhecimento especificamente científico. Contudo, ele condiciona a veracidade da informação e/ou conhecimento científico à verdade bíblica. O que se tem em pauta, por conseguinte, é uma hierarquia de conhecimentos fundada numa perspectiva na qual há uma espécie de “subordinação epistêmica” da ciência (e também da filosofia) à teologia cristã reformada, esta última, portanto, a única capaz de prover os fundamentos para aquisição do conhecimento efetivamente válido e necessário. Consequentemente,

Sem a luz do cristianismo é pouco possível para o homem ter uma visão correta a respeito de si mesmo e do mundo, assim como ter uma visão verdadeira de Deus. Por causa do pecado o homem está cego com relação à verdade, onde quer que ela apareça. E a verdade é uma, qual seja, que o homem não pode conhecer verdadeiramente a si mesmo sem que conheça verdadeiramente a Deus<sup>65</sup>. (VAN TIL, 2008, p. 96)

Nos chamou a atenção o fato de que, em seu discurso, Van Til utiliza o termo “conhecer verdadeiramente a Deus”. O conhecimento é um processo que implica no domínio, posse ou disponibilidade de *técnicas de verificação* (ou técnicas semelhantes) de um objeto qualquer. Nesse sentido, o ato de conhecer implica em uma relação direta (já que implica no uso de nossos diferentes sentidos, ainda que mediado por estas técnicas) entre sujeito (cognoscente) e objeto (cognoscível), na qual os procedimentos de verificação resultem na descrição, no cálculo, na previsibilidade e relativo controle de todo e qualquer objeto, isto é, de toda entidade, fenômeno, fato, realidade ou mesmo propriedade. A utilização do termo “conhecimento” para designar uma relação entre criatura (ser humano) e criador (Deus), nesta ordem, significa, a meu ver, uma inconsistência ou mesmo uma contradição na teologia vantiliana. Isto porque, o conhecimento de Deus como pressuposto para um conhecimento verdadeiro do mundo torna-se incompatível com a condição ontológica que o próprio Van Til e a tradição cristã reformada à qual ele pertence estabelecem para o ser humano. Para o teólogo de Westminster, o homem é finito, limitado e, neste sentido, incapaz, por definição, de conhecimento pleno e verdadeiro de Deus, ser infinito e absoluto e que por isto mesmo não pode ser objeto de técnicas de verificação e, conseqüentemente, de previsão, descrição, cálculo ou relativo controle, condições de possibilidade do próprio conhecimento humano. Dizer que o conhecimento de Deus é pressuposto para um conhecimento verdadeiro seria admitir que a relação entre criador e criatura possa ser reduzida à relação entre sujeito e objeto, na qual, por exemplo, o ser humano (sujeito cognoscente) controlaria relativamente o objeto cognoscível (Deus), o que é diametralmente oposto à doutrina cristã reformada e o seria também à própria teologia vantiliana. Diante de tal contradição e incoerência, entendemos que o que Van Til chama de “conhecimento verdadeiro de Deus” seja, de fato, a fé em Deus.

---

<sup>65</sup> “But without the light of Christianity it is a little possible for man to have the correct view about himself and the world as it is to have the true view of God. On account of the fact of sin man is blind with respect to the truth wherever the truth appears. And the truth is one. Man cannot truly know himself unless he truly knows God”. (VAN TIL, 2008, p. 96)

Na maneira como entendemos o discurso vantiliano, a utilização do termo “conhecimento” para designar “fé”, aponta para uma tentativa do teólogo de Westminster de legitimar *filosoficamente* um discurso de cunho eminentemente religioso, fundado na crença em Deus e na autoridade da Bíblia. Como dito anteriormente, entendemos que o uso de uma linguagem análoga àquela utilizada pela filosofia sinaliza um discurso que tem a intenção de garantir certa plausibilidade lógico-formal própria de um saber que se quer rigoroso, a um argumento fundamentado na fé, neste caso, a fé em Deus como pressuposto de toda forma de conhecimento humano que se pretenda verdadeiro. Por isto mesmo Van Til concebe a crença, verdadeira, absoluta e irrestrita na Bíblia, no cristianismo reformado — entendido como a única e verdadeira interpretação da Escritura — como sendo a lente através da qual o homem deve ver o mundo e a si mesmo para que possa vir a ter um conhecimento verdadeiro sobre o que nos é dado viver. Para Van Til, somente aquele que crê no Deus da Escritura — seja ele cientista, filósofo ou não — possui esta lente. Todavia, ele acredita que crer no Deus da Escritura não significa tão somente crer na Bíblia. Significa, sobretudo, crer no teísmo cristão e na perspectiva calvinista, reformada e ortodoxa, que no seu entendimento constitui a única, correta e verdadeira perspectiva cristã da história.

É oportuno lembrarmos também que na teologia vantiliana o estatuto da Escritura, assim como a crença em Deus e no teísmo cristão, está profundamente imbricado com outra questão cara a toda teologia cristã, qual seja: a prova da existência de Deus. O teólogo de Westminster defende que toda tentativa de provar esta existência, seja por fatos materiais, pela ciência ou mesmo pela filosofia cristã, leva o indivíduo a colocar em primeiro plano a razão humana, relacionando a existência de Deus com demonstrações materiais desta existência. Nesta questão da prova da existência de Deus apoiam-se alguns temas fundamentais do pensamento de Van Til, a saber: o método teológico pressuposicionalista, a condição humana e sua decorrente capacidade de conhecer verdadeiramente a si mesmo e ao mundo.

Para o teólogo presbiteriano, qualquer tentativa de provar a existência de Deus, seja por uma teologia baseada na filosofia do senso comum, que considera a

narrativa bíblica um fato histórico<sup>66</sup>, seja pela ciência, na qual a Bíblia é vista numa perspectiva crítica e histórica, e a sua narrativa, conseqüentemente, alegórica e ahistórica, recai inevitavelmente sobre o mesmo fundamento, qual seja, o da autonomia da razão humana como fim último para provar a existência de Deus e a verdade do texto sagrado. Com isso, a criatura coloca-se em condição superior ao próprio criador, uma vez que tenta provar a existência de algo que sua limitada capacidade de conhecimento sequer consegue alcançar. Van Til considera que a autonomia, tão defendida e valorizada pelos filósofos modernos, coloca o ser humano em condições de estabelecer a verdade ou falsidade do que quer que seja, bem como todo e qualquer critério de análise que valide ou não certas premissas ou conclusões. Todavia,

Deus conhece seu próprio ser em toda a sua profundidade em um único ato eterno de conhecimento. Não há nenhum abismo escondido no ser de Deus que ele não tenha explorado. Portanto, em seu ser, possibilidade é idêntico à realidade, e potencialidade, idêntico à atualidade. Neste sentido, o conhecimento de Deus é completamente diferente do nosso. Nós nunca poderemos conhecer nosso ser em toda a sua profundidade. No nosso caso, potencialidade será sempre mais profunda que atualidade. O conhecimento de Deus é tão incomunicável quanto seu ser. Ele é o que é, porque seu ser é o que é. (VAN TIL, 2003, p. 25)

Van Til acredita que a partir do momento que o homem não possui sequer condições de alcançar um conhecimento completo de si mesmo, jamais o terá para adquirir pleno conhecimento de Deus. Isto significa que toda tentativa de conhecer Deus vai de encontro às próprias limitações da cognição humana. Segundo a teologia vantilianiana, dada a própria condição ontológica do ser humano, é impossível que a criatura tenha pleno, completo e verdadeiro conhecimento do criador. Qualquer conhecimento que a criatura possa ter do criador é e será sempre incompleto e insuficiente, visto que os critérios utilizados para tal conhecimento são os da finita razão humana. Esta limitação humana que, segundo Van Til, impede o conhecimento do absoluto nos obriga a pensar que, para o teólogo de Westminster, cabe ao ser humano somente a crença dogmática em Deus. Isto significa que, tudo que diga respeito a Deus esteja, antes de tudo, no âmbito da fé e da doutrina, e não no âmbito da cognição e da racionalidade. Mais uma vez, parece-nos clara a

---

<sup>66</sup>“É impossível, e inútil, buscar justificar o cristianismo como uma religião histórica por meio de uma discussão de fatos apenas”. (VAN TIL, 2003, p. 18)

“It is impossible and useless to seek to vindicate Christianity as a historical religion by a discussion of facts only”.

inconsistência à qual nos referimos linhas acima. Um conhecimento verdadeiro de Deus em Van Til é, na verdade, sinônimo de fé incondicional.

Para Van Til, qualquer tentativa de ‘inversão’ daquilo que ele considera como sendo a ordem natural da vida e do mundo assim como ele foi criado por Deus e tudo o que dela decorre, como a busca pelas provas da existência [ou não] de Deus e da verdade da Escritura, por meio de argumentos e princípios da razão humana, resulta numa inversão do verdadeiro fundamento da ordem cosmológica. Neste caso, o que se tem, conseqüentemente, é a colocação da criatura como o fundamento último e universal daquilo que, na verdade, tem por princípio e finalidade inquestionável e irrefutável, Deus.

Por conseguinte, na perspectiva pressuposicionalista de Van Til, a infalibilidade do texto sagrado é deduzida do pressuposto mesmo da [crença na] existência de Deus. É neste teísmo que se apoia a interpretação da Bíblia como a palavra de Deus. Van Til é categórico ao afirmar que “A Escritura, como produto acabado da revelação sobrenatural e salvífica de Deus ao homem, tem sua própria prova em si mesma” (VAN TIL, 2008, p. 254). Esta posição implica diretamente na desqualificação de qualquer argumento científico ou filosófico que questione ou recuse a verdade bíblica, dada a própria impossibilidade ontológica da criatura de questionar o criador Absoluto e suas ações <sup>67</sup>.

Para Van Til, a compreensão que o homem tem de si e do mundo está condicionada à fé que ele tem em Deus<sup>68</sup>. Somente pela fé aquele que crê tem a possibilidade de compreender a verdade da Escritura e do mundo, pois tem a divindade como fundamento para uma interpretação que se quer verdadeira da realidade. Aqui se coadunam pensamento kuyperiano e teologia vantiliana, uma vez que Van Til se apropria da teoria dos dois sistemas de vida como um dos pontos centrais do seu pensamento e, a partir dele, constrói uma teologia orientada pela dicotomia ontológica e ortoprática entre crente e incrédulo. De acordo com Kuyper e Van Til, quando o homem se tornou pecador,

---

<sup>67</sup> “Esta visão de Van Til da Escritura corresponde a, é derivada de, e está implícita em sua concepção teísta particular de Deus, e é evidente também em sua teoria da *inspiração* autográfica e infalível”. (STELT, 1978, p. 248)

<sup>68</sup> “O que torna o método de raciocínio por pressuposição possível é precisamente essa estrutura analógica da realidade. O sistema de conhecimento do homem dever ser ‘uma réplica analógica do sistema de conhecimento que pertence a Deus’. A consistência do crente deve, portanto, refletir ou corresponder à consistência (interna) de Deus”. (STELT, 1978, p. 237)

Fez de si mesmo, ao invés de Deus, o seu ponto de referência último. E é precisamente essa pressuposição que, controlando todas as formas de filosofia não cristã, sem exceção, deve ser posta em questão. Se essa pressuposição é deixada sem questionamento em qualquer área, todos os fatos e argumentos apresentados ao incrédulo serão transformados por ele de acordo com seu próprio padrão. O pecador fixou em seus olhos óculos coloridos que não pode remover. Tudo é amarelo aos olhos ictéricos. Não pode haver raciocínio inteligível a não ser que aqueles que estejam debatendo entendam o que querem dizer com suas palavras<sup>69</sup>. (VAN TIL, 2008, p. 101)

Para o teólogo de Westminster, os incrédulos têm a sua compreensão de mundo distorcida, pois colocam como fim último desta compreensão a própria subjetividade, baseada na autonomia e na liberdade da criatura em relação ao criador, realizando assim, uma interpretação da Escritura a partir do conjunto de valores ditos mundanos e não de valores cristãos. Para Van Til, todo e qualquer conhecimento que tenha como fundamento e princípio o indivíduo e não a divindade, não é um conhecimento verdadeiro.

Mas, afinal, como pode o homem saber, diante da limitação da sua humana cognição, se o fundamento do seu conhecimento ou da sua interpretação é a divindade que ele sequer pode conhecer plenamente? Na maneira como entendemos o discurso vantiliano, a única garantia que o homem possui de que está colocando Deus como o fundamento e pressuposto do seu conhecimento é a própria fé no Absoluto. Mas essa fé implica em quê? Implica basicamente na adesão ao cristianismo, tal qual se apresenta na narrativa bíblica e compreendida na sua interpretação calvinista ortodoxa, isto é, na sua literalidade e inerrância, como sendo a norteadora de todas as formas de conhecimento e ação humana.

Diante disso, Van Til é do parecer que o livre-arbítrio enquanto possibilidade de escolha entre crer e não crer, não constitui um fundamento, posto que a descrença compromete, além da salvação do indivíduo, as suas próprias condições de acesso ao conhecimento verdadeiro. Desta feita, a fé em Deus e na sua palavra contida na Bíblia são tidas como pressuposto do conhecimento e do agir segundo as regras do livro, e constituem a verdadeira condição de possibilidade do

---

<sup>69</sup> “When man became a sinner, he made of himself instead of God the ultimate or final reference point. And it is precisely this presupposition, as it controls without exception all forms of non-Christian philosophy, that must be brought into question. If this presupposition is left unquestioned in any field, all the facts and arguments presented to the unbeliever will be made over by him according to his pattern. The sinner has cemented colored glasses to his eyes which he cannot remove. And all is yellow the jaundiced eye. There can be no intelligible reasoning unless those who reason together understand what they mean by their words”. (VAN TIL, 2008, 101)

conhecimento<sup>70</sup>. Deste modo, é a partir de um teísmo pressuposicionalista que a teologia vantilianiana atrela a infalibilidade da Escritura e as limitadas condições do conhecimento humano à pressuposição da existência de Deus, colocando este último como fundamento da verdade universal e, por conseguinte, desqualificando e combatendo a perspectiva científica/racionalista moderna<sup>71</sup>.

A implicação imediata destes princípios é que toda e qualquer forma de conhecimento é possível somente pela graça de Deus, que tendo criado o homem à sua imagem e semelhança, dotou-o da capacidade de conhecer, dentro dos limites da sua condição de criatura. Porém, Van Til é taxativo ao dizer que, enquanto criatura, o ser humano não possui autonomia para questionar a existência do criador, a sua palavra ou a sua criação, buscando respostas fora da palavra de Deus por meio da ciência, e que esta nada mais é do que uma mera criação humana, cujos fundamentos são valores ditos mundanos, falsos e desprovidos de verdade. Para ele, a própria condição humana não admite que a criatura coloque a si mesma como fundamento último do conhecimento. Segundo Stelt (1978, p. 255), “Van Til afirma que a sua visão da realidade e da Escritura é *crisocentrada* [...]”. Isto quer dizer que toda condição que o homem possui para obter conhecimento verdadeiro passa, necessariamente, pela sua condição de criatura e pela crença no cristianismo protestante reformado.

Esta dicotomia entre crente e incrédulo resulta para Van Til, assim como para Kuyper, em duas visões de mundo distintas e conflitantes, que marcam não somente as diferentes perspectivas a partir das quais diferentes homens existem e veem o mundo, mas, também, marcam aquilo a que eles conferem autoridade. “Existem duas e apenas duas classes de homens. Existem aqueles que adoram e servem a criatura e aqueles que adoram e servem o Criador” (VAN TIL, 2003, p. 62).

O que isto significa? No nosso entendimento, significa a expressão de um discurso ideológico na medida em que nele estão implícitos os três componentes essenciais a toda ideologia, a saber: programa, projeto e profecia (GAUCHET, 2009). Estas duas visões de mundo, na medida em que, de acordo com Van Til (e

<sup>70</sup> “Assim, a Bíblia, como a revelação infalivelmente inspirada por Deus ao homem pecador, está diante de nós como a luz por meio da qual todos os fatos do universo criado devem ser interpretados”. (VAN TIL, 2003, p. 139)

<sup>71</sup> “Os processos de raciocínio não-cristãos repousam sobre as pressuposições de que o homem é o final ou o último ponto de referência na pregação humana. Os processos de raciocínio cristãos repousam sobre a pressuposição que Deus, falando por meio de Cristo por seu Espírito na infalível Palavra, é o final ou último ponto de referência na pregação humana”. (VAN TIL apud HARRIS, 1998, p. 251)

Kuyper) conformam dois sistemas distintos de vida<sup>72</sup>, constituem, no nosso entendimento, aquilo que Gauchet chama de *programa*, uma vez que se apóiam em diferentes teorias — ou concepção — de sociedade. Como toda teoria do gênero, dá conta dos fatores e forças que explicam a produção da sociedade. Diante disso, dividindo o mundo em dois sistemas de vida distintos e opostos, incomunicáveis por princípio, nos quais se antagonizam crente e incrédulo, Van Til estabelece a dinâmica a partir da qual operam e se distinguem cada um dos dois sistemas, cuja condição já está dada pela fé [ou não] em Deus e no calvinismo ortodoxo, como pressuposto da cosmovisão e da ação dos indivíduos no espaço social. Neste sentido, somos do entendimento que, a partir do momento em que Van Til, em sintonia com Kuyper, entende que no mundo humano existem dois tipos opostos sistemas de vida que, por sua vez, comportam dois tipos de indivíduo diametralmente opostos, cada um vivenciando uma determinada concepção da sociedade e modo de ser, tem-se em pauta não apenas uma concepção de como uma sociedade é, mas, sobretudo, uma concepção de como a sociedade *deve* continuar sendo. Considerando que, conforme sugere Gauchet (2009, p. 115), “[...] uma sociedade que se compreende sob o signo de sua autoprodução, ao longo do tempo, tem necessidade de uma explicação do movimento do futuro que a engendra”, somos do entendimento de que, para Van Til, a ordem social *deve ser*, segundo o seu programa, aquela na qual o grupo representado por *um* dos dois tipos de indivíduo [no caso, o crente] tenha a legitimidade da *autorictas* e da *potestas* na ordem social que se quer verdadeira segundo a sua crença.

Este *projeto de futuro* prevê um tempo onde prevaleça a “soberania do Deus trino sobre todo o cosmos [...] como uma soberania primordial que se irradia na humanidade na numa tríplice supremacia, a saber: 1. A Soberania no *Estado*, 2. A Soberania na *Sociedade*; e 3. A Soberania na *Igreja*” (KUYPER, 2002, p. 86). A concepção de sociedade subjacente a este projeto vantiliano é a de uma sociedade regenerada, uma sociedade de crentes na qual o modo global de vida, o modo de organização, até mesmo o modo de conhecer de *todos* os seus membros esteja fundado nesta soberania do Deus trino sobre todo o cosmos. Por ser um projeto, ou seja, algo que está no campo do plano e do propósito, a crença é o seu principal

---

<sup>72</sup> Um **sistema de vida** pressupõe a cultura, o modo de produção, a educação, o *ethos*, a moral, a política, o direito, enfim, é a estrutura que abrange todos os âmbitos da vida dos homens que, por definição, são seres sociais. Neste sentido, um sistema de vida pressupõe uma visão de mundo e uma concepção de sociedade.

componente, o vetor que fornece o caráter *profético* do discurso ideológico, necessário à renovação das esperanças para que o projeto de futuro, qual seja, a salvação, possa se tornar realidade no curto, no médio ou no longo prazo.

Pela análise pode-se observar o componente ideológico presente implicitamente nas entrelinhas do discurso vantiliano. Como sugere Gauchet (2009, p. 116), “a explicação racional do passado e do presente compõe um conjunto com a crença no porvir e com a fé e a esperança no futuro”. Ao afirmar que “[...] Deus, pelo seu conselho, controla todas as coisas que acontecem no decorrer da história”<sup>73</sup> (VAN TIL, 2003, p. 165), o teólogo de Westminster procura, no nosso entendimento, explicar argumentativamente o passado, o presente e o futuro, recorrendo para isto à ideia de uma providência que, na sua avaliação, organiza sequencialmente a história e proporciona orientações, presentes nas narrativas bíblicas, sobre como proceder em sociedade.<sup>74</sup> Segundo Van Til (2003, p. 21),

Ela [a Bíblia] nos fala não somente de Cristo e sua obra, mas também acerca de quem é Deus e de onde surgiu o universo que nos rodeia. Ela nos fala tanto sobre teísmo quanto sobre cristianismo. Ela nos dá tanto uma filosofia da história, assim como a própria história<sup>75</sup>. [colchetes nossos]

Nesse sentido, este teólogo atribui à Bíblia o estatuto de fundamento do programa, projeto e profecia que sustentam a concepção de sociedade que subjaz ao seu discurso. Este projeto incorpora, inclusive, uma filosofia da história, isto é, uma certa concepção do sentido último da história. Nesta perspectiva, entendemos que o discurso vantiliano se constitui como um discurso de crença da existência de uma verdade absoluta, estabelecida a partir de propósitos divinos, cuja completa cognição é inacessível ao entendimento e à razão humana.

Importante notar que esta concepção de dois sistemas de vida com suas respectivas visões de mundo antagônicas e incomunicáveis, é qualificada por Van

<sup>73</sup> “[...] the notion of authority is but the expression of the ideal that God by his counsel controls all things that happen in the course of history”. (VAN TIL, 2003, p. 165)

<sup>74</sup> “A revelação de Deus na natureza, com a revelação de Deus na Escritura, formam o grandioso quadro da revelação pactual de Deus ao homem. As duas formas de revelação devem, portanto, ser vistas como pressupondo e complementando-se uma à outra. Elas são aspectos de uma filosofia geral da história”. (VAN TIL, 2003, p. 66)

“God’s revelation in nature, together with God’s revelation in Scripture, form God’s one grand scheme of covenant revelation of himself to man. The two forms of revelation must therefore be seen as presupposing and supplementing one another. They are aspects of one general philosophy of history”.

<sup>75</sup> “It not only tell us of the Christ and his work, but also tell us who god is and where the universe about us has come from. It tells us about theism as well as about Christianity. It gives us a philosophy of history as well as history”.

Til mesmo como uma sendo uma “interpretação *absolutamente abrangente* da experiência humana”, a qual este teólogo chama de biocosmovisão cristã (VAN TIL, 2003, p. 83). Não é difícil perceber que esta interpretação absolutamente abrangente culmina por constituir vetor de um dos pólos do antagonismo que marca o atual conflito cultural americano, que é o polo ortodoxo, no qual um número mais que significativo de diferentes atores religiosos — teólogos, crentes, denominações e outras organizações religiosas — encontra-se inserido, preconizando uma participação na vida pública pautada por valores religiosos marcadamente conservadores (TOULOUSE, 2006).

### **2.3 A graça comum: uma abertura em um sistema fechado?**

Outra noção cara à teologia reformada assumida por Van Til é a noção de graça comum. Ela não marca apenas a concepção vantiliana que afirma a cisão radical entre o que é do crente e o que é do incrédulo. Nela reverbera também a conseqüente afirmação de dois sistemas de vida que não se comunicam, já que fundados em duas cosmovisões antagônicas. Mas o que vem a ser a graça comum para Van Til?

No contexto bíblico, a noção de graça comum caminha ao lado da ideia de pecado original. Ela designa a misericórdia de Deus, concedida a Adão em virtude do pecado cometido. Assim como todo ser humano nasce com a marca do pecado original, a todo ser humano é igualmente concedida uma graça, chamada “comum” por ser conferida a todos indistintamente, como marca da misericórdia e do chamado de Deus a todos os homens. Isto significa que a graça comum não é endereçada aos crentes ou eleitos, mas tampouco é salvadora, isto é, não concede a nenhum ser humano, crente ou incrédulo, a salvação, a vida eterna. Ela apenas possibilita que todo ser humano receba uma espécie de “favor divino”, ainda que não o mereça, em virtude da sua condição de pecador<sup>76</sup>. Em suma, a graça comum seria a graça, o dom de Deus, que atua como uma contenção às tendências pecaminosas do homem, e faz com que todo homem, tal como afirmou Calvino, tenha em si, “certo

---

<sup>76</sup> Deus tem um propósito favorável a *todos*. Este foi o propósito de Deus para todos os homens, que devem existir por sua providência. Este foi um favor comum”. (VAN TIL, 2008, p. 406)  
 “God has a favorable attitude to *all*. This was God’s attitude to all men, that should come into existence by his providence. This was common favor”.

senso de divindade” (VAN TIL, 2008, p. 174). Isto é, tenha em si certo conhecimento de Deus, mas não a salvação<sup>77</sup>. Mas então, de que maneira Deus concede a salvação?

Segundo a teologia protestante reformada, além da irrestrita graça comum, existe também a chamada graça especial ou graça salvadora. Para Van Til (2003, p. 64),

A mensagem central da Bíblia é a da graça salvadora para o homem. Mas a graça salvadora é a graça soberana, e somente Deus sabe o que é conceder graça salvadora. Somente ele pode falar com autoridade sobre isso. Ele não é somente um especialista na questão da graça; ele é o único que pode dispensar essa graça e, portanto, também o único que pode falar de sua natureza<sup>78</sup>.

Logo, é por meio da graça salvadora que Deus concede aos indivíduos a salvação. Isto faz com que esta graça, que é salvífica, não seja dada a todos indistintamente. Pelo contrário, ela é concedida por Deus com exclusividade aos chamados eleitos. Estes escolhidos, por sua vez, são predestinados à salvação. São considerados eleitos por Deus aqueles que, segundo a Sua vontade, recebem a graça salvadora, concedida de forma voluntária e seletiva a alguns homens segundo o arbítrio divino. Diferentemente da graça comum, a graça salvadora não é incondicional, pelo contrário: ela se restringe àqueles que atendem ao chamado da revelação, revelação esta que se encontra na Escritura. A graça salvadora reside naquilo que a dogmática chama de mistério, de forma que não é possível ao homem conhecer o desejo de Deus, ou seja, não cabe ao homem conhecer ou saber sobre que indivíduos sua graça salvadora se manifestará.

Dadas as devidas diferenciações, uma questão se coloca: uma vez que a graça comum é concedida irrestritamente a todos os homens, colocando-os de certa forma em condição de igualdade, pode-se dizer que esta noção de graça comum estaria em contradição com o conjunto da teologia vantiliana, baseada nos dois sistemas de vida e na dicotomia entre crente e incrédulo? No nosso entendimento não. Isto porque, segundo Van Til (2003, p. 71),

---

<sup>77</sup> “Every man, said Calvin, has a sense of deity within him”. (VAN TIL, 2008, p. 174)

<sup>78</sup> “The central message of the Bible is that of saving grace for man. But saving grace is sovereign grace and God alone knows what it is to give sovereign grace. He alone can speak with authority on it. He is not merely an expert on the problem of grace; he is the only one who can dispense it and therefore also the only one who can tell of its nature”. (VAN TIL, 2003, p. 64)

Nem a Confissão [de Fé de Westminster] nos permite minimizar o caráter rígido do contraste absoluto entre a graça e a maldição de Deus pela ideia da “graça comum”. A graça comum é subserviente à graça salvadora ou especial. Como tal ela ajuda a manifestar o próprio contraste entre essa graça salvadora e a maldição de Deus. Quando os homens têm sonhos de um paraíso, trazidos pela graça comum, estes apenas manifestam a forte desilusão que recai como punição de Deus por sobre aqueles que abusam de sua revelação natural. Dessa forma, o natural, como o regular, aparece ainda mais como necessitando do dom da graça de Deus<sup>79</sup>.

Pelo exposto, entendemos que o teólogo de Westminster é taxativo no que tange à rigidez do contraste entre a graça e a maldição de Deus ao homem. Seu discurso aponta para a consciência que o homem tem do pecado e da queda que, por sua vez, faz com que ele necessite da graça salvadora. Esta consciência da necessidade da graça salvadora é, no nosso entendimento, reveladora da noção de dois sistemas de vida antagônicos, uma vez que, por meio desta consciência do pecado, o homem adquire a consciência das condições que conformam o conhecimento do crente e o do incrédulo.

Desta feita, entendemos que apesar de a noção vantiliana de graça comum não estar em contradição com o conjunto da teologia de C. Van Til, ela não permite nenhuma abertura ou uma compreensão inclusivista, pluralista, ou mesmo menos ortodoxa, do seu pensamento. Pelo contrário, ao afirmar que “quando os homens têm sonhos de um paraíso, trazidos pela graça comum, estes apenas manifestam a forte desilusão que recai como punição de Deus”, ele reforça a ideia da dicotomia entre crente e incrédulo, na medida em que, no seu entendimento, são estes sonhos que fazem com que o homem tome, a todo o momento, consciência da sua condição de pecador e, conseqüentemente, da sua necessidade de se ter Deus, a Bíblia e a cosmovisão cristã reformada como o fundamento de seu sistema de vida e meio de sua possível salvação. Ainda que a graça comum seja endereçada a todos os homens, a existência da graça salvadora proporciona solidez à perspectiva exclusivista e ortodoxa do pensamento de Van Til.

---

<sup>79</sup> “Nor would the confession permit us to tone down the rigid character of the absolute contrast between the grace and the curse of God through the idea of ‘common grace’. Common grace is subservient to special or saving grace. As such it helps to bring out the very contrast between the saving grace and the curse of God. When men dream dreams of a paradise regained by means of common grace, they only manifest the ‘strong delusion’ that falls as punishment of God upon those who abuse his natural revelation. Thus the natural as the regular appears as all the more in need of the gift of the grace of God”. (VAN TIL, 2003, p. 71)

Da nova geração de intelectuais fundamentalistas que o WTS formou e inspirou, Francis Schaeffer e Gary North tiveram projeção na cultura pública americana, como já indicamos. Embora atuem no espaço sócio-político e cultural por meio de práticas opostas, ambos assumem como base teológica comum o pensamento de Cornelius Van Til. Cada um destes dois teólogos está alinhado a uma daquelas duas abordagens teológico-políticas, a reformista e a reconstrucionista. Estas correntes surgem entre os anos de 1950 e 1960 como correntes de interpretações antagônicas do pensamento de Van Til, com o propósito de defender no espaço público agendas morais a partir de uma perspectiva religiosa, evangélica e fundamentalista. Nos próximos capítulos faremos uma análise dos discursos de Schaeffer e North, a fim de observarmos como cada uma destas duas correntes fundamentalistas atua no campo religioso, político e cultural americano num contexto de guerra cultural, bem como verificar em que medida o pensamento de Van Til fornece subsídios para suas posições antagônicas.

### 3 O PENSAMENTO DE FRANCIS SCHAEFFER: O FUNDAMENTALISMO REFORMISTA NA ESFERA PÚBLICA AMERICANA

*“Para entendermos onde estamos no mundo de hoje — em nossas ideias intelectuais e em nossa vida cultural e política — é preciso seguir três linhas distintas na História, que são a filosofia, a ciência e a religião. A filosofia busca respostas intelectuais para questões básicas. A ciência divide-se em duas partes: a primeira trata das manifestações do mundo físico, a segunda da posterior aplicação prática das suas descobertas no campo tecnológico. A direção tomada pela ciência é determinada pela visão de mundo filosófica dos cientistas. As visões de mundo religiosas das pessoas também determinam os rumos de suas vidas individuais e da sua sociedade”.*

*(SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p. 84)*

O presente capítulo dedica-se ao estudo de textos de Francis Schaeffer que entendemos ser o carro-chefe da tendência fundamentalista reformista egressa do STW<sup>80</sup>. Procuraremos aqui compreender seu surgimento, seu sistema de entendimento moral, sua relação com o Seminário Teológico de Westminster, sua conexão com o pensamento de Cornelius Van Til e sua atuação na esfera pública americana. Basicamente, a estratégia de ação política dos reformistas, enquanto movimento religioso-político e social é a de atuar no contexto das práticas culturais com vistas a recompô-las segundo uma visão cristã, e assim, “cristianizar” grupos diferentes de atores (culturais, políticos, intelectuais, etc) não cristãos. Uma das principais características dos fundamentalistas reformistas é o estabelecimento de alianças interdenominacionais e inter-religiosas que se pautem por interesses específicos mútuos, a fim de fortalecer a disseminação de seus valores cristãos evangélicos em diferentes espaços sociais, o que dá a esta corrente uma roupagem mais “aberta” e “dialogal” em oposição aos fundamentalistas reconstrucionistas, como veremos mais adiante.

---

<sup>80</sup>Foram utilizados para análise os livros: *True Spirituality* (1971), *Death in the City* (1969), *The Church at the End of the Twentieth Century* (1970), *A Christian Manifesto* (1981), *How Should We Then Live?* (1976), *Pollution and the Death of Man* (1970) e *The Great Evangelical Disaster* (1984). A escolha desses textos repousa no fato de que nestas obras estão desenvolvidos os conceitos fundamentais a partir dos quais Schaeffer articulará o seu pensamento como um todo, assim como a perspectiva reformista que o caracteriza.

De acordo com Harriet Harris (1998, p. 265), os evangélicos reformistas,

Não estão mais se restringindo à teologia e exegese bíblica. Eles estão desenvolvendo teorias sobre política e economia cristã, abrindo escritórios de advocacia e clínicas médico-cirúrgicas cristãs, e também produzindo músicas e danças cristãs. [...]. Sua principal preocupação em reconstruir a sociedade a partir de princípios cristãos é, frequentemente, fundir-se com objetivos evangélicos menos radicais, que desejam acrescentar uma — dimensão cristã ao sistema nos quais se inserem, e que fundamentalmente apoiam<sup>81</sup>.

Considerações como estas da teóloga escocesa Harriet Harris, nos instigaram a investigar o discurso que anima a corrente reformista e que orienta as práticas sociais e políticas atribuídas aos reformistas, assim como aos reconstrucionista. O objetivo de tal investigação é justamente compreender melhor o modo como se deu a “passagem do púlpito para o espaço público”, isto é, compreender melhor o modo como se deu a passagem do teológico para o teológico-político no contexto de ressurgimento do fundamentalismo evangélico nos Estados Unidos a partir dos anos de 1950.

Para Harris, assim como para demais estudiosos do fundamentalismo americano como James E. White, Barry Hankins, Walter H. Capps, William Martin, entre outros, um dos mais proeminentes e bem-sucedidos evangélicos a inspirar uma preocupação com a cultura e a política, a partir de uma perspectiva de reforma cultural por meio do evangelicalismo, foi o teólogo americano Francis Schaeffer. Esta condição justificaria *per se* uma análise do discurso deste teólogo presbiteriano. Todavia, para nós importa sobretudo o fato que além ter sido um proeminente intelectual reformista, ele foi também dissidente do Seminário Teológico de Westminster e teve seu pensamento diretamente influenciado tanto por Cornelius Van Til, quanto pelo holandês A. Kuyper, indiretamente.

Para analisarmos o discurso de F. Schaeffer, além dos três conjuntos de chaves teóricas utilizados no segundo capítulo<sup>82</sup>, aplicamos também a noção de *conflito cultural* ou *guerra de cultura* elaborada pelo sociólogo americano James

---

<sup>81</sup> “[...] evangelicals are no longer restricting themselves to theology and biblical exegesis. They are developing theories on Christian politics and economics, opening Christian law firms and doctor’s surgeries, and performing Christian music and dance. [...] Their distinctive concern to reconstruct society upon Christian principles is now often merged with the aims of less radical evangelicals, who wish to add a Christian dimension to the system within which they operate and which they fundamentally endorse”. (HARRIS, 198, p. 265)

<sup>82</sup> São eles: 1. ideologia/perspectiva religioso-política; 2. relações ideológicas e de poder; e 3. contradições, incoerências, repetições e omissões.

Davison Hunter (1991). Tais conceitos constituem nesta análise “lentes” teóricas, pelas quais procuramos nos confrontar com o discurso schaefferiano, e por meio das quais procuramos compreender a estratégia religioso-política dos fundamentalistas reformistas na esfera pública americana. Os conceitos desenvolvidos por Hunter permitem-nos analisar conjunturas de conflito atuais, incorporando noções que dão conta das metamorfoses do próprio discurso religioso no âmbito de novas e diferentes perspectivas de conflito cultural e moral. Pela análise do discurso e dos conceitos de Hunter, procuramos identificar que elementos da teologia de Van Til estão presentes no pensamento de Schaeffer e que orientam a teologia e a estratégia dos reformistas no campo social, cultural e político, num contexto de guerra de cultura, bem como, identificar de que maneira esta apropriação da teologia vantilianiana se aproxima ou se distancia do discurso e da perspectiva teológica do próprio Cornelius Van Til.

Francis August Schaeffer, teólogo evangélico americano, nasceu em 1912 em Germantown, no estado da Filadélfia. Schaeffer não cresceu em uma família originalmente cristã e protestante. Segundo White (1994), seu contato com o cristianismo se deu aos 18 anos, de maneira voluntária, movido tão somente pela curiosidade que o levou a ler a Bíblia. Em poucos meses, ele se converteu ao cristianismo, o que faz dele um típico *renascido* em Cristo. Em 1935 Schaeffer ingressou no Seminário Teológico de Westminster. Segundo Mark Edwards,

O desenvolvimento teológico mais importante de Schaeffer ocorreu no âmbito do Seminário de Westminster. [...] Durante este tempo, Schaeffer também aprendeu apologética cristã com o proeminente pressuposicionalista Cornelius Van Til. Calvinista holandês, Van Til introduziu Schaeffer à transformadora visão neo-calvinista da cultura de Abraham Kuyper, que dizia que o ‘calvinismo era um sistema de vida para ser vivido em todas as esferas da vida’. Schaeffer, de uma forma ou outra, permaneceu dedicado àqueles três ensinamentos — a inerrância da escritura, a apologética ou relação de oposição à cultura moderna, e a crença calvinista holandesa que o cristianismo deve ser aplicado a todas as áreas da vida e do pensamento — ao longo de toda a sua vida. (EDWARDS, 1998, p. 195)<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Schaeffer’s most important theological development occurred within the confines of Westminster Seminary. [...] During this time, Schaeffer also learned Christian apologetics from the prominent presuppositionalist, Cornelius Van Til. A Dutch Calvinist, Van Til introduced Schaeffer to neo-Calvinist Abraham Kuyper’s transformationalist view of culture, who thought that ‘Calvinism was a ‘Life-System’ to be lived out in all areas of life’. Schaeffer, to one degree or another, remained devoted to those three teachings — the inerrancy of scripture, an apologetic or oppositional relationship towards modern culture, and the Dutch Calvinist belief that Christianity should be applied to all areas of life and thought — throughout the remainder of his life”.(EDWARDS, 1998, p. 195)

Schaeffer permaneceu no STW até o fim da segunda crise do seminário, em 1937. Nesta ocasião rompeu com STW, juntamente com o grupo liderado por Carl McIntire, para formar, então, o Seminário Teológico da Fé e a Igreja Presbiteriana da Bíblia, na cidade de Baltimore, estado de Maryland, da qual se tornou o primeiro pastor no ano seguinte. Depois de nove anos de pastorado, este teólogo mudou-se para a Europa como missionário pelo *Independent Board for Presbyterian Missions*, tendo se estabelecido na Suíça para uma missão denominada “Crianças para Cristo”, e colaborado também à formação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs.

Ele mesmo nos faz saber (1985, vol. 3) que por volta dos anos de 1951 e 1952, ainda na Suíça, passou por aquilo que chamou de “crise espiritual”, momento no qual se sentiu impelido a repensar as razões que o levaram a se tornar um cristão. O teólogo então concluiu que,

Ao repensar esses meus motivos de ser cristão, vi novamente que havia razões totalmente suficientes para se ter certeza de que o Deus infinito-pessoal existe, e que o Cristianismo é verdade. Indo adiante, vi algo mais que fazia profunda diferença na minha vida. Como cristão sondei o que a Bíblia diz sobre a realidade.<sup>84</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 3, p. 196)

Ao final deste retiro suíço, Schaeffer retorna para os Estados Unidos e sua atuação como cristão reformado ortodoxo muda drasticamente. A partir de 1953, ele segue com uma postura que extrapola a tradicional práxis pastoral e missionária, predominante no âmbito do presbiterianismo reformado, e adota uma postura de militância religiosa, política e cultural que extrapolava o âmbito eclesiástico propriamente dito, com vistas à defesa de uma cosmovisão cristã na esfera pública e de estabelecimento de um *status quo* cristão ortodoxo, tal como o que encontramos nos séculos XVIII, XIX e início do século XX nos Estados Unidos.

Mais tarde, em 1955, juntamente com sua esposa Edith — que também era sua companheira no trabalho missionário e evangelístico —, Francis Schaeffer retorna à Europa e funda, no pequeno vilarejo de Huémoz, nos Alpes suíços,

---

<sup>84</sup> “As I rethought my reasons for being a Christian, I saw again that there were totally sufficient reasons to know that the infinite-personal God does exist and that Christianity is true. In going further, I saw something else which made a profound difference in my life. I searched through what the Bible said concerning reality as a Christian”.

*L'Abri*<sup>85</sup> (“O Abrigo”), instituição que terá um papel fundamental no desenvolvimento de suas ideias e de sua atuação junto aos jovens, revelando ser, posteriormente, um importante instrumento de luta de segmentos evangélicos contra a cultura secular da segunda metade do século XX. A partir da fundação de *L'Abri*, Schaeffer passa a dividir o seu tempo entre a Europa e os Estados Unidos, tendo tido importante papel na política americana nos anos 1970 e 1980.

Segundo White (1994), Schaeffer foi um evangélico que gozou de grande popularidade em virtude de seus mais de vinte livros, dois filmes e diversas palestras e conferências, sendo conhecido também como “guru do fundamentalismo” e “missionário dos intelectuais”. Foi um importante intelectual da Maioria Moral e da Nova Direita Cristã, movimentos religiosos conservadores americanos de cunho fundamentalista dos anos 1970-1980. Francis August Schaeffer morreu em maio de 1984, aos 72 anos de idade, vítima de um câncer, deixando um importante legado para o movimento fundamentalista.

---

<sup>85</sup> “L'AbriFellowship começou na Suíça em 1955, quando Francis e Edith Schaeffer decidiram em fé abrir sua casa para ser um lugar onde as pessoas pudessem encontrar respostas satisfatórias às suas perguntas, bem comodemonstração prática dos cuidados cristãos. Foi chamado L'Abri, a palavra francesa para ‘abrigo’, porque procurou oferecer um abrigo contra as pressões impiedosamente seculares do século 20. [...] Houve talvez quatro ênfases principais no ensino de L'Abri. Primeiro, que o Cristianismo é objetivamente verdadeiro e que a Bíblia é a Palavra escrita de Deus para a humanidade. Isto significa que o cristianismo bíblico pode ser racionalmente defendido e que perguntas honestas são bem-vindas. Segundo, porque o cristianismo é verdade que fala a toda a vida e não a alguma esfera estritamente religiosa, e muito do material produzido pelo L'Abri foi destinado a ajudar a desenvolver uma perspectiva cristã sobre as artes, a política, as ciências sociais, etc. Em terceiro lugar, no âmbito da nossa relação com Deus, a verdadeira espiritualidade é vista em vidas que, pela graça, estão livres para ser plenamente humanas, em vez de tentar viver em algum plano espiritual superior ou mesmo de um modo cinza e negativo. Em quarto lugar, a realidade da queda é levada a sério. Até que Cristo retorne, nós e o mundo em que vivemos seremos afetados pela desfiguração do pecado. Embora o lugar da mente seja enfatizado, L'Abri não é um lugar ‘somente para intelectuais’”. L'Abri se expandiu para vários outros países além da Suíça e hoje está presente também nos Estados Unidos, Inglaterra, Holanda, Canadá, Coréia, Austrália e Brasil”. (Fonte: [www.labri.org](http://www.labri.org))

### 3.1 O pressuposicionalismo teológico como as bases de uma ideologia religioso-política

Diferentemente de seu mentor Van Til, Schaeffer não foi um teólogo acadêmico. Seu discurso se dirige a um público mais amplo e pretende alcançar tanto o acadêmico erudito quanto o simples fiel da igreja, constituindo, assim, um discurso direcionado tanto ao professor quanto ao pastor, ao fiel e ao incrédulo, aos mais velhos bem como aos mais jovens. É um discurso apologético, isto é, de defesa da fé cristã, mas também um discurso religioso-político na medida em que convoca os cristãos — aqueles que, segundo ele, creem numa perspectiva verdadeiramente cristã da vida e do mundo — a tomarem uma posição pelo cristianismo e atuarem ativamente no conflito cultural que se instalou com o modernismo e o secularismo.

Analisando o discurso de Schaeffer, o que fizemos por meio de algumas das suas principais obras, compiladas em cinco grandes volumes intitulados *The Complete Works of Francis Schaeffer*, observamos que o referido teólogo, diferentemente de Van Til, elabora um discurso de tom bem mais coloquial, assim como uma escrita que podemos qualificar como mais leve e acessível. Esta forma de construção do discurso indica que a teologia schaefferiana não constitui de fato um discurso que se quer meramente “técnico”, confinado aos muros das faculdades de teologia, aos seminários. Ao contrário, com sua teologia Schaeffer quis antes de tudo alcançar um grande público, em especial o público jovem. Todavia, é necessário sublinhar que este objetivo não resultou em um discurso simplista e/ou redutor. Na realidade, as obras de Schaeffer são construídas com base em rigorosa estrutura argumentativa e em referências que, de certa forma, solicitam do leitor certa erudição cultural. Isto é visível sobretudo em textos nos quais o autor envereda pela crítica das artes visuais, da história da filosofia e fatos históricos de longa duração, tal como na obra *How should we then live?*, que para ser compreendida exige do leitor certo conhecimento de filosofia, história geral e história da arte<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Exemplo de algumas das obras que F. Schaeffer analisa ou faz referência na obra supracitada: 1. Artes visuais: Juízo Final (Giotto), Alegoria do bom e do mau governo (Lorenzetti), Adão e Eva (Masaccio), Adoração do Cordeiro (Van Eyck), Madonna com o Chanceler Rolin (Van Eyck), Davi (Michelangelo), Escola de Atenas (Rafael), O levantar da cruz (Rembrandt), entre outros. 2. Literatura: A Divina Comédia (Dante), Decamerão (Bocaccio), entre outros. 3. Filosofia: O Príncipe (Maquiavel), Leviatã (Thomas Hobbes), Discurso sobre o método (René Descartes), Ensaio sobre o entendimento humano (John Locke), Cartas sobre a nação inglesa (Voltaire), O contrato social (Jean-Jacques Rousseau), A crítica da razão pura (Immanuel Kant), Economia Política (David Ricardo), Manifesto do Partido Comunista (Karl Marx e Friedrich Engels), entre outros.

Todavia, a análise empreendida pelo autor, embora rica em informações históricas, acaba por revelar-se, em nosso entendimento, um tanto quanto superficial na medida em que seu eixo categorial é tão somente a oposição entre cristianismo e secularismo, a partir da qual busca-se identificar, em diferentes períodos históricos e nas obras de arte e filosofias citadas, a presença de uma tensão e/ou oposição entre valores ditos cristãos e valores ditos seculares. Assim procedendo, culmina por transformar em esquemática uma questão complexa por definição, tornando-a, no entanto, perfeitamente acessível ao público que Schaeffer pretendia alcançar.<sup>87</sup>

Embora não se constitua como um discurso acadêmico, os escritos schaefferianos possuem uma clara orientação metodológica a partir da qual o teólogo constrói e desenvolve os pilares sobre os quais seu pensamento se sustenta. Para ele, “‘metodologia’ é a maneira como abordamos a questão da verdade e do conhecimento” (SCHAEFFER, 1985, vol.1, p. 5). Neste sentido, o teólogo considera que existem duas formas de abordar a verdade e o conhecimento: uma cristã e uma não-cristã. Estas duas formas são, em seu entendimento, diametralmente opostas, e atuam como pressupostos para todo e qualquer tipo de conhecimento. Analisando o seu discurso, entendemos que Schaeffer procura dar forma à sua teologia por meio daquilo que ele considera ser uma “metodologia cristã”, na medida em que o cristianismo constitui, na sua perspectiva, a forma por

---

<sup>87</sup> Exemplo deste esquematismo pode ser visto na seguinte passagem: “Observemos agora outro aspecto da arte, para provar quanto o humanismo havia tomado conta. A academia de Florença é o grande atelier de Michelangelo (1574 – 1564). Podemos ver aqui, por todo o lado, esculturas de homens “tirando-se a si mesmos das rochas”. Todas elas foram esculpidas entre 1519 e 1536. Elas representam uma declaração muito humanista: o homem há de se tornar grande por si mesmo. O homem está se esculpindo a si mesmo a partir da rocha. O homem há de se esculpir a si mesmo diretamente da natureza e libertar-se dela. O homem há de vencer”. Da maneira como está distribuído o espaço na academia, ela promove o pensamento humanista de forma explícita. À medida que vamos passando diante destes homens esculpindo a si mesmos a partir da rocha, acabamos chegando ao ponto central do salão, a extraordinária estátua de *Davi* (1504). [...] *Davi* era a declaração de como o homem humanista via a si mesmo amanhã! Vemos nessa estátua todas as perspectivas de futuro de um homem confiante na sua própria força. Até as dimensões desproporcionais das mãos dizem que o homem é poderoso. Essa estátua é idealista e romântica. Jamais houve e jamais haverá um homem como o *Davi*. Se por acaso alguma mulher viesse a se apaixonar por essa estátua, e esperasse até encontrar um homem assim, ela provavelmente jamais casaria. O humanismo apoiava-se no seu ego orgulhoso e *Davi* se colocava como uma representação disto. Mas há indícios que, perto do fim de sua vida, Michelangelo acabou vendo que o humanismo não bastava. Em velhice, mantinha estreitos contatos com Vittoria Calonna (1490 – 1547), uma mulher influenciada pelo pensamento da Reforma. Algumas pessoas sentem algo desta influência na vida e obra de Michelangelo. Não importa como aconteceu, o fato é que toda a sua obra posterior mudou. Muitas de suas primeiras obras expressam humanismo semelhante àquele de *Davi*. Em contrapartida, posteriormente temos suas *Pietás* (esculturas de Maria segurando o Cristo morto em seus braços), na catedral de Florença e no castelo em Milão, que provavelmente foi a sua última. Na *Pietà* da catedral de Florença, Michelangelo esculpiu a sua própria face na figura de Nicodemos (ou José de Arimateria — quem quer que seja) e em ambas *Pietás* o orgulho humanista parece diminuído, se não ausente”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p. 114-115)

excelência de abordar a verdade e o conhecimento. No âmbito do discurso schaefferiano esta “metodologia” cumpre a mesma função heurística que o método dedutivo exerce no âmbito do trabalho científico. Parte-se de uma premissa geral para dela inferir conclusões particulares. Para Schaeffer — assim como para Van Til — o cristianismo constitui essa premissa e/ou verdade geral que chamará de pressuposto, tendo em vista que constitui um requisito essencial para todo e qualquer tipo de conhecimento que se pretende realmente verdadeiro, seja ele conhecimento da vida em geral ou de realidades particulares.

Para Schaeffer (1985, vol.1, p.5) “[...] os não-cristãos não possuem o direito de atuar por pressuposições como tem feito”, isto porque, segundo ele, as pressuposições não-cristãs não são em si mesmas verdadeiras. O teólogo presbiteriano acredita que toda e qualquer pressuposição deve, necessariamente, estar fundada em uma verdade única e absoluta que, para ele, é a verdade cristã, bíblica e reformada, e que se opõe às pressuposições ditas não-cristãs, constitutivas, por sua vez, de concepções não religiosas, seculares, de homem e de mundo. Consequentemente, só os cristãos teriam o “*direito* de atuar por pressuposições”.

Schaeffer, assim como Van Til, acredita que somente o cristianismo ortodoxo reformado parte dos reais e verdadeiros pressupostos capazes de fornecer as bases de uma cosmovisão verdadeiramente cristã e uma compreensão real e verdadeira do homem, do mundo e do conhecimento. Em *How should we then live?*, um de seus mais importantes e conhecidos livros, Schaeffer afirma que,

As pessoas têm seus pressupostos e elas vão viver do modo mais coerente possível com estes pressupostos, mais até do que elas mesmas possam se dar conta. Por *pressupostos* entendemos a estrutura básica de como a pessoa encara a vida, a sua visão de mundo básica, o filtro através do qual ela enxerga o mundo. Os pressupostos apoiam-se naquilo que a pessoa considera verdade acerca do que existe. Os pressupostos das pessoas funcionam como um filtro, pelo qual passa tudo o que elas lançam ao mundo exterior. Os seus pressupostos fornecem ainda a base para os seus valores e, consequentemente, a base para as suas decisões<sup>88</sup>. (SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p.83)

---

<sup>88</sup> “People have presuppositions, and they will live more consistently on the basis of these presuppositions than even they themselves may realize. By presuppositions we mean the basic way an individual looks at life, his basic world-view, the grid through which he sees the world. Presuppositions rest upon that which a person considers to be the truth of what exists. People’s presuppositions lay a grid for all they bring forth into the external world. Their presuppositions also provide the basis for their values and therefore the basis for their decisions”.

Em nosso entendimento, ao iniciar seu livro definindo justamente a noção de pressuposto, Schaeffer deixa transparecer a estratégia deliberada de estabelecer *ab initio* as bases metodológicas sobre as quais se apoia a sua teologia, de modo a dirigir o leitor no sentido de compreender que seu próprio pensamento se estrutura com base em uma dicotomia insuperável entre duas visões de mundo distintas, uma cristã e outra não-cristã. Estas, por seu turno, formam a estrutura básica a partir da qual vemos e nos confrontamos com a realidade. Em outra importante obra, *The Christian Manifest*<sup>89</sup>, Schaeffer afirma que,

O cristianismo não é apenas um conjunto de verdades, mas **é a Verdade** — **a verdade sobre toda a realidade**. E o permanecer intelectual nesta verdade — e o viver de acordo com esta verdade, a verdade do que é — gera não somente resultados pessoais, mas também resultados no governo e nas leis.<sup>90</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 425 - negritos nossos)

Esta citação revela elementos importantes do pensamento schaefferiano na medida em que enuncia as bases sobre as quais a sua cosmovisão cristã está ancorada, bem como evidencia o legado do STW no seu pensamento e na sua prática religioso-política. O primeiro aspecto que salta aos olhos nesta e em algumas outras passagens dos textos de Schaeffer é o exclusivismo teológico. Ao afirmar que o “cristianismo não é apenas um conjunto de verdades, mas é a verdade sobre toda a realidade”, o teólogo indica que o cristianismo não pode ser resumido à categoria de uma verdade qualquer, apenas mais uma entre tantas outras reservas de sentido — religiosas ou não —, que igualmente arrogam para si e seus *constructos* o estatuto de verdade. Ele chega a afirmar que “[...] o que é contrário à verdade proposicional que Deus revelou não é verdade, quer seja expresso em ternos hindus quer em termos cristãos com novos significados” (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 32). O segundo aspecto nada mais é que consequência lógica deste primeiro, a saber: a crença numa superioridade teológica e axiológica do cristianismo, neste caso

<sup>89</sup> A obra recebe este nome como uma resposta cristã às obras *Manifesto do Partido Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels (1848), e aos chamados *Manifesto Humanista I* (de 1933, assinado por cerca de 30 intelectuais, entre eles o filósofo John Dewey) e *Manifesto Humanista II* (de 1973, assinado por mais de 100 intelectuais entre professores, escritores, dentre eles o escritor Isaac Asimov, poetas, presidentes de associações religiosas e de direitos humanos, entre outras, de diversos países como Estados Unidos, Grã-Bretanha, Bélgica, Índia, Escócia, Canadá, Rússia, Iugoslávia, entre outros). Para acesso aos textos completos dos Manifestos Humanista I e II: <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto1/> e <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto2/>

<sup>90</sup> “Christianity is not just a series of truths but Truth — Truth about all of reality. And the holding to that truth intellectually — and then in some poor way living upon that Truth, the Truth of what is — brings forth not only certain personal results, but also governmental and legal results”.

entendido na sua acepção reformada e ortodoxa, sobre quaisquer outras crenças e religiões, bem como sobre quaisquer outras formas de conhecimento e de visão do mundo, produzidas pela ciência ou pela filosofia, por exemplo.

Para além da perspectiva exclusivista, outro aspecto importante que nos chama a atenção na citação em pauta, é a referência explícita aos possíveis desdobramentos políticos e jurídicos desta visão de mundo absoluta que se quer cristã. Ao afirmar que “o permanecer intelectual nesta verdade — e o viver de acordo com esta verdade, a verdade do que é — gera não somente resultados pessoais, mas também resultados no governo e nas leis”, Schaeffer torna explícito o que era tácito na teoria dos sistemas de vida de Kuyper/Van Til: a necessidade de extensão do discurso e dos valores especificamente cristãos para a vida pública, compreendida como um dos âmbitos da existência no qual o cristão deve também atuar em consonância com a sua visão de mundo cristã, considerada pelo teólogo, como vimos, a visão de mundo verdadeira.

Levando-se em consideração as duas últimas citações, observamos a presença de elementos do pensamento vantiliano na teologia de Schaeffer. Na análise podemos perceber tanto a presença de noções e princípios vantilianos que Schaeffer recupera, amplia e utiliza para estruturar pontos importantes de seu pensamento, superando em vários aspectos o mestre de Westminster, como também a presença de aspectos que o leva a distanciar-se teológica e ideologicamente do seu predecessor. Torna-se necessário, portanto, identificar o ponto de contato entre ambos, isto é, o que desvela a existência de um elo teórico-metodológico e de uma idêntica cosmologia entre os dois teólogos presbiterianos no sentido de revelar o legado de Van Til a Schaeffer.

O aspecto que entendemos ser fundamental para a compreensão de que o pensamento vantiliano foi decisivo para a teologia schaefferiana é, como já sugerimos, a noção de *pressuposto*, comum aos dois teólogos. Contudo, não é o mero uso deste termo o responsável pelo elo entre ambos, mas sim, o estatuto epistemológico mesmo daquilo que Schaeffer considera como pressuposto. Ao afirmar que o pressuposto consiste na “estrutura básica de como a pessoa encara a vida”, “a sua visão de mundo básica”, “o filtro através do qual ela enxerga o mundo”, Schaeffer se aproxima de Van Til na medida em que coloca o pressuposto como o que, *necessariamente*, determina toda a visão de mundo dos indivíduos, todos os seus pensamentos, atos e escolhas. Ele é o filtro pelo qual passa tudo o que afeta

os indivíduos e tudo aquilo que eles “lançam no mundo exterior”, determinando a maneira como eles se confrontam com o que a realidade lhes impõe. É, por conseguinte, a lente através da qual os indivíduos veem a si mesmo e o mundo. É neste sentido que Schaeffer, assim como Van Til, consideram que os pressupostos consubstanciam o que uma pessoa considera ser a verdade acerca do que existe

Além do próprio estatuto do conceito de pressuposto, podemos observar outro ponto de aproximação entre os dois teóricos, uma vez que as próprias metáforas por eles utilizadas na enunciação do conceito de pressuposto — os “óculos coloridos” de Van Til (2008, p. 101) e o “filtro” de Schaeffer — são análogas, seja na imagem que criam para o leitor, seja na função mesma que exercem naquilo que lhes é tão caro, a noção de visões de mundo. É neste sentido que ele considera, assim como Van Til, que são “os pressupostos que fornecem ainda a base para os seus valores e, em consequência disso, a base para as suas decisões”. Como já indicamos, para estes atores tais pressupostos são de dois tipos, isto é, cristãos e não-cristãos, cada um com seus fundamentos próprios e antagônicos. Os primeiros têm como fundamento os princípios bíblicos, os quais, numa perspectiva evangélica fundamentalista, tem na inquestionável existência de Deus e na inerrância e compreensão literal da Escritura, o fundamento da verdade moral. Já os pressupostos não-cristãos, têm como fundamento o saber científico e sobretudo a filosofia. Tendo isto em vista, entendemos que o ponto de contato essencial entre Francis Schaeffer e Cornelius Van Til se dá basicamente através da escolha do mesmo método pressuposicionalista e pela consequente redução dos sistemas de entendimento a apenas dois — cristão e não-cristão — com suas respectivas visões de mundo. Por outro lado, é também a partir da mesma noção de duas visões de mundo que Schaeffer tomará certo distanciamento teórico e prático de Van Til, o qual o conduzirá a uma diferente perspectiva de ação.

Importante notar que, tais visões de mundo, por sua vez, são determinantes também de dois sistemas de vida igualmente opostos. Segundo o teólogo americano, “A chave aqui é a antítese. Se uma declaração é verdadeira, seu oposto não é verdadeiro”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 31). Neste sentido, a noção de antítese é fundamental para que se compreenda que um sistema de vida, no caso o cristão, se fundamenta em algo absoluto e verdadeiro, de maneira que o sistema de vida oposto é falso pelo fato mesmo de não ser cristão. Alguns aspectos aqui nos chamam a atenção e o primeiro deles é o fato de que para Schaeffer, assim

como para Van Til, o indivíduo que não possui uma visão de mundo cristã não possui, conseqüentemente, condições de acesso ao conhecimento verdadeiro do mundo. Isto porque, num sistema de vida não cristão, os indivíduos seriam levados a colocar os critérios da razão autônoma numa condição de superioridade em relação às verdades cristãs expressas na Bíblia, orientando-se, portanto, com base em outros sistemas de entendimento, outras visões de mundo e outros fundamentos da verdade moral.

O segundo aspecto que nos chama a atenção é a aproximação da teologia de Francis Schaeffer com o pensamento de Abraham Kuyper, teólogo holandês que, como sabemos, também exerceu grande influência no pensamento de Cornelius Van Til. Esta ascendência kuyperiana sobre o pensamento de Schaeffer pode ser notada em trechos do discurso nos quais o teólogo americano refere-se de maneira mais detalhada aos âmbitos da vida para os quais os cristãos devem estar atentos na atualidade, quais sejam, a política e a cultura. Schaeffer afirma de maneira incisiva que

[...] o cristianismo verdadeiro é uma voz radical no mundo moderno e deve abranger todas as áreas da vida. [...] Precisamos de uma mensagem revolucionária em meio ao pensamento relativista de nossos dias. Por revolucionária ou radical quero dizer uma posição firme contra a forma do espírito do mundo que permeia todas as áreas em nossos dias. Esse é o verdadeiro significado de ser radical<sup>91</sup>. (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 409)

Se em Kuyper tais preocupações aparecem genericamente, nas reflexões de Schaeffer a importância dada à participação dos indivíduos orientados pelo sistema de vida cristão nos âmbitos político e cultural aparece de modo *explícito*. Isto decorre do fato que, segundo Kuyper, o calvinismo não é uma doutrina abstrata e distante da realidade dos fiéis. Ele é, ao contrário, um sistema de vida e, por isso mesmo, é uma perspectiva existencial que se quer ao mesmo tempo teórica e prática, que determina integralmente a vida daqueles que o adotam. Diferentemente de Cornelius Van Til, a quem a própria Edith Schaeffer descreve como um teólogo que proporcionou “a abertura de mais uma porta, não tanto em detalhes, mas em varreduras mais amplas do seu pensamento” (SCHAEFFER, 1981, p. 186 apud

---

<sup>91</sup> “[...] Christianity is true, it touches all life, and that it is a radical voice in the modern world. [...] We need a revolutionary message in the midst of today’s relativistic thinking. By revolutionary, or radical, I mean standing against the all-pervasive form which the world spirit has taken in our day. This is the real meaning of radical”.

HARRIS, 1998, p. 255), Schaeffer refere-se diretamente a Kuyper no seu texto, mostrando inclusive a importância da sua compreensão da integralidade dos âmbitos da vida do indivíduo verdadeiramente cristão e de como isso se traduz na prática. Na obra *Pollution and the Death of Man*, escrita em 1970, Schaeffer diz que o teólogo holandês

[...] considera cada um de nós como muitos homens: o homem do Estado, o homem que é empregador, o homem que é pai, o ancião da igreja, o professor na universidade – cada um destes numa esfera diferente. Mas embora eles estejam em esferas diferentes em tempos diferentes, os cristãos devem agir como cristãos *em cada uma das esferas*. O homem *sempre* está lá e ele sempre é um cristão regido pelas normas da Escritura, quer seja na sala de aula ou em casa.<sup>92</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p. 35)

Pelo exposto, somos do entendimento que Schaeffer admite a influência da teologia kuyperiana no seu pensamento, evidenciando inclusive que ela se dá por meio de uma compreensão comum a ambos no que se refere à integralidade do sistema de vida cristão, dos âmbitos que dele participam e da atuação individual e coletiva em cada um destes âmbitos. A própria construção do discurso de Schaeffer revela a ênfase dada à esfera pública na descrição dos âmbitos da vida, de forma que o *Estado* (âmbito político) é o primeiro a ser citado, seguido pelo *empregador* (econômico-social), e as figuras do *pai* (familiar) e da *igreja*, ambas da esfera privada, são referenciadas em terceiro e quarto lugar. Não estamos com isso dizendo que Schaeffer e Kuyper, não dão a devida importância ao âmbito privado. Somos do parecer que, para ambos, a esfera pública é de suma importância uma vez que ambos acreditam na existência de apenas dois sistemas de vida, opostos, e que um sistema de vida que se propõe integral deve por força contemplar igualmente os âmbitos público e privado. De acordo com Schaeffer,

O que precisamos entender é que as duas cosmovisões, real e inevitavelmente, geram não somente diferenças pessoais, mas também diferenças completas com respeito à sociedade, ao governo e às leis. Não há como misturar essas duas cosmovisões totais. São entidades separadas que não podem ser sintetizadas.<sup>93</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 6, p. 425)

<sup>92</sup> “He [Abraham Kuyper] saw each of us as many men: the man in the state, the man who is the employer, the man who is the father, the elder in the church, the professor in the university — each of these in a different sphere. But even though they are in different spheres at different times, Christians are to act like Christians *in each of the spheres*. The man is *always* there and he is always a Christian under the norms of Scripture, whether in the classroom or at home”. [colchetes nossos]

<sup>93</sup> “What we must understand is that the two world views really do bring forth with inevitable certainty not only personal differences, but also total differences in regard to society, government, and law. There is no way to mix these two total world views. They are separate entities that cannot be synthesized”.

Levando-se em conta esta citação em conjunto com os vários outros trechos do discurso schaefferiano acima analisados, parece-nos plausível afirmar que Schaeffer, além de reiterar a importância da oposição entre os dois sistemas de vida mencionados, também acaba por retirar a esfera pública do lugar de relativa “invisibilidade” ao qual é relegada no pensamento vantiliano. Ainda que pouco confrontada por Van Til, a esfera pública não é, de forma alguma, algo inexistente nas reflexões do teólogo de Westminster, pelo contrário. Como vimos no capítulo anterior, essa questão encontra-se *implícita*, e porque não dizer “escondida” nas entrelinhas no discurso de Van Til, na medida em que ele considera que uma biocosmovisão cristã deve orientar integralmente *todos* os âmbitos da vida do fiel. No nosso entendimento, suas afirmações oferecem uma compreensão geral de como deve ser a atuação do cristão também na esfera pública e no campo político, embora isso não seja dito explícita e abertamente no seu discurso. Esta conclusão nos leva, por outro lado, a uma questão: o que faz com que Schaeffer recupere esta perspectiva kuyperiana e dê a ela plena visibilidade em suas reflexões, declarando vivamente a importância da ação à religião intensiva na esfera pública e política no seu discurso? É o que procuraremos responder na próxima seção.

### **3.2 Francis Schaeffer e o espaço público americano: o neo-fundamentalismo reformista e a guerra de culturas**

Para compreendermos o pensamento de Schaeffer, bem como o destaque que a ação nos âmbitos social, político e cultural ganha na sua teologia, há que se compreender primeiramente algumas das mudanças do campo religioso e político americano entre as décadas de 1960 e 1970. É neste contexto que o fundamentalismo religioso de cunho evangélico passa por importantes transformações que redefinem o seu lugar na cena pública e na vida política americana até os dias de hoje. É nesta conjuntura que Schaeffer faz a seguinte afirmação:

Não importa se vivemos nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha, no Canadá, na Holanda ou em outro país associado à Reforma. A fé cristã histórica constitui a minoria. A maior parte dos cristãos, especialmente aqueles que se recordam de como os Estados Unidos eram há 45 ou 50 anos atrás,

continua a viver como se fôssemos maioria, como se fôssemos donos do *status quo*. Não somos.<sup>94</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 70)

Esta citação, extraída do livro *The Church at the End of the Twentieth Century*, escrito por Schaeffer em 1970, constitui, no nosso entendimento, um trecho deveras revelador da configuração do campo religioso e político americano naquele período. Assim sendo, pode-se ler nas entrelinhas da citação uma preocupação do teólogo presbiteriano com o pluralismo religioso e suas consequências, no longo prazo, no que tange aos valores religiosos reformados. Talvez seja com base nesta preocupação que ele empreendeu uma análise do papel da igreja e do evangelicalismo reformado neste contexto onde a fé cristã histórica não é mais predominante a ponto de se constituir e ser aceita, ainda que tacitamente, como fonte primordial da moralidade americana. Esta análise empreendida pelo teólogo teve por objetivo apontar tanto o porquê desta perda de hegemonia religiosa e ético-cultural do evangelicalismo reformado, quanto indicar estratégias que, no seu entendimento, resultassem na reedição daquilo que ele chama de *status quo* cristão reformado, isto é, reedição daquele “consenso cristão”, no qual o protestantismo evangélico reformado não apenas era seguido por uma parcela significativa da população mas, sobretudo, estruturava os valores morais da maioria dos cidadãos americanos<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> “Whether we live in the United States, Britain, Canada, Holland or other ‘Reformation countries’, it really does not matter. The historic Christian faith is in the minority. Most Christians, especially those of us who remember what the United States was like forty-five or fifty years ago, go on as if we were in the majority, as though the status quo belongs to us. It does not”.

<sup>95</sup> Entendo que o termo “minoría” utilizado por Schaeffer não significa, evidentemente, minoria numérica, posto que estatisticamente, o protestantismo e o evangelicalismo nos Estados Unidos entre os anos 1950 e 1970, ou até mesmo nos dias atuais, ainda corresponde à maioria quantitativa da população. Segundo dados do Gallup, em 1948, 70% dos americanos pertenciam a alguma denominação cristã protestante ou evangélica. Em 1969 este número caiu para 65% da população e em 1979 era em torno de 60%. Em 2008, o número de fiéis protestantes e evangélicos era de 55%, o que ainda assim representa a maioria numérica da população.

(ver: <http://www.gallup.com/poll/117409/easter-smaller-percentage-americans-christian.aspx>)

Neste sentido, entendemos que “minoría”, nos termos que Schaeffer coloca, significa não ser detentor de um discurso moral e cultural hegemônico no âmbito da sociedade americana. O próprio Schaeffer (1985, vol. 4, p. 211) nos faz saber que “nos Estados Unidos, no curto tempo dos anos 20 aos anos 60, nós vimos uma mudança completa. Naturalmente nos Estados Unidos dos anos 20 nem todo mundo era cristão, mas em geral havia um consenso cristão. Agora, esse consenso se foi. O nosso mundo é um mundo pós-cristão no qual o Cristianismo, não apenas em número de cristãos, mas em ênfase e resultado cultural, agora está em minoría. Pedir aos jovens para manterem o *status quo* é tolice. O *status quo* não é mais nosso”.

“In the United States, in the short span from the twenties to sixties, we saw a complete shift. Of course, in the United States in the twenties not everyone was a Christian, but in general there was a Christian consensus. Now that consensus is gone. Ours is a post-Christian world in which Christianity, not only in the number of Christians but in cultural emphasis and cultural result, is now in the minority. To ask young people to maintain the status quo is folly. The status quo is no longer ours”.

Levando-se em consideração que toda ideologia, como sugere Marcel Gauchet (2009), é estruturada por *programa, projeto e profecia*, é plausível supor que o fato dos protestantes históricos, de acordo com Schaeffer, deixarem de ser “donos do *status quo*”, significa, para o teólogo presbiteriano, a perda mesma de hegemonia de um certo programa e projeto de matriz religiosa, profético, que orientava não só questões teológicas num âmbito especificamente eclesiástico, mas também orientava majoritariamente questões morais tanto num âmbito cultural, quanto no âmbito público quanto no privado. Para Schaeffer, a perda deste *status quo* representa a perda da hegemonia de uma ideologia de cunho religioso<sup>96</sup>, uma reserva de sentido tida como auto evidente, que se materializava em valores morais, orientações culturais, formulações jurídicas, os quais, por sua vez, forjavam não somente a pertença religiosa dos cidadãos americanos, mas também, as relações sociais, políticas e até mesmo produtivas daquele país. Esta presença de uma moralidade religiosa, de matriz basicamente cristã e protestante, fornecia às denominações que compunham este segmento religioso certa hegemonia de crença, comportamentos, valores, visão de mundo, o que garantiu por alguns séculos a predominância ideológica e poder religioso-político protestante evangélico naquele país.

Importante destacar que não estamos aqui desprezando o fato de que o campo religioso americano veio sofrendo transformações desde o século XIX devido às imigrações massivas de indivíduos provenientes de várias partes do mundo, com culturas e pertenças religiosas as mais diversas. A presença de católicos, judeus e as mais variadas denominações protestantes e evangélicas tem feito parte da cena religiosa e social americana nos últimos dois séculos. Porém, a hegemonia *cultural* protestante evangélica se mantinha de maneira que predominasse certo consenso cristão ou *status quo* reformado, estruturando inclusive o tão sonhado *american way of life*, que, como sabemos, possuía, na sua base, um acentuado componente moral

---

<sup>96</sup> Haja vista o chamado “destino manifesto”.

de cunho religioso protestante<sup>97</sup>.

É justamente este deslocamento que impõe ao protestantismo fundador a necessidade de coabitar com o pluralismo religioso e o secularismo. E é em função desta perda de hegemonia que ele se converte em uma parte desta diversidade religiosa com seus diferentes e variados sistemas de entendimento moral e torna-se minoria, tal como afirma Schaeffer. O fundamentalismo religioso americano que surgiu na primeira década do século XX como perspectiva essencialmente teológica, metamorfoseia-se em um movimento teológico-político com intuito de reorientar o atual *status quo* e reconquistar a hegemonia de seu programa e projeto originais de cunho cristão reformado. Mas qual é exatamente o lugar e o papel de um discurso como o de Francis Schaeffer neste contexto?

Para respondermos a esta questão norteamos a nossa análise pelos três conjuntos de chaves teóricas enunciados na *Introdução* desta tese. Recorreremos também às reflexões teóricas que inspiraram este estudo como um todo, e que estão baseadas nos apontamentos analíticos do sociólogo americano James Davison Hunter, desenvolvidas na obra *Culture Wars – the struggle to define America*, na qual ele analisa o que entende ser uma verdadeira guerra cultural em curso nos Estados Unidos<sup>98</sup>. Para Hunter, o que temos hoje no cenário público ocidental contemporâneo, sobretudo o americano, é o contrário do que se postulava no âmbito do pensamento moderno, de matriz iluminista e secularizante. Contrário, portanto, à ideia segundo a qual as sociedades modernas, laicas e seculares, levariam *necessariamente* à superação das hostilidades religiosas e, por fim, à

---

<sup>97</sup> “Um verniz de piedade de Escola Bíblica Dominical cobria quase tudo na cultura; no entanto, a retórica de idealismo e virtude não parecia mais tocar o cerne do materialismo dos interesses políticos e empresariais. Externamente o protestantismo prosperava. Poucos protestantes duvidavam de que era deles uma ‘Nação Cristã’. Apesar da religião na América ser voluntária, uma versão protestante do ideal medieval de ‘Cristandade’ ainda prevalecia. Os líderes protestantes afirmavam que a civilização americana era essencialmente ‘cristã’. Os princípios cristãos mantinham a coesão da nação ao prover uma sólida base de moralidade na sociedade. Sem princípios para governar a responsabilidade individual e social, a democracia seria inviabilizada e a nação cairia em tirania e ruína. Tais alegações eram plausíveis. Apesar de nunca ter sido precisamente ‘cristã’, a civilização americana mantinha-se unida, em parte, por um conjunto compartilhado de valores que possuía um amplo componente protestante. As crianças eram instruídas desde a tenra idade a obedecer às regras, e, virtualmente, cada criança conhecia os Dez Mandamentos, o valor do trabalho, e a ideia de que a virtude deveria ser recompensada. Durante a Era Dourada estes princípios eram ensinados não apenas nos lares, mas também nas escolas públicas”. (MARSDEN, 1991, p. 10)

<sup>98</sup> Hunter é um estudioso da sociologia da religião e da sociologia da cultura, tendo elaborado sólidos estudos sobre o cristianismo evangélico e sobre mudança cultural. É professor e membro do *Institute for Advanced Studies in Culture*, um centro de pesquisa interdisciplinar ligado à Universidade da Virgínia, dedicado à compreensão das mudanças culturais contemporâneas e suas consequências sociopolíticas, religiosas e individuais.

eliminação do conflito religioso. Para ele, o que se observa hoje é justamente a permanência, no âmbito do espaço público, de formas de conflito cultural articuladas em torno de discursos teológico-políticos e discursos morais de orientação explicitamente religiosa. Diante das novas formas e perspectivas nas quais vem se dando o conflito, Hunter elabora sua própria noção de conflito cultural, ou como ele mesmo prefere chamar, guerra de cultura:

De modo bem simples, defino conflito cultural como hostilidade política e social ancorada em diferentes sistemas de entendimento moral. O fim ao qual estas hostilidades tendem é a dominação de um *ethos* cultural e moral sobre todos os demais. É preciso que fique claro, entretanto, que os princípios e ideais que marcam estes sistemas de entendimento moral concorrentes não são de modo algum triviais, mas possuem sempre um caráter de *ultimatum*. Eles não são meras atitudes que podem ser mudadas por mero capricho, mas são compromissos e crenças básicas que fornecem uma fonte de identidade, propósito e união para as pessoas que vivem de acordo com eles.<sup>99</sup> (HUNTER, 1991, p. 42).

Para Hunter, esse cenário de conflito cultural é a expressão da clivagem entre sistemas morais diferentes e tidos como inconciliáveis por seus adeptos. Constitui uma luta, uma verdadeira “guerra de trincheiras” entre sistemas de entendimento moral antagônicos, que disputam no espaço público a hegemonia de valores morais e de suas emulações políticas, cujos adeptos consideram verdadeiras e legítimas para *toda* a sociedade. Esta noção hunteriana de sistemas de entendimento moral antagônicos nos ajuda a compreender uma das noções centrais da teologia da Francis Schaeffer, que ele recupera tanto de Van Til quanto de Kuyper, que é, justamente, a noção de dois sistemas de vida. Isto porque, no princípio — pressuposicionalismo — que articula a concepção schaefferiana de dois sistemas de vida reverbera a própria clivagem cultural entre sistemas morais que, segundo Hunter, são tidos por seus adeptos como inconciliáveis. É esta clivagem, esta dicotomia que, em último caso, dá forma às hostilidades políticas e sociais que aspiram à hegemonia de um *ethos* cultural e moral a ser vivenciado por todos os indivíduos. Dito de outro modo, a teoria schaefferiana dos dois sistemas de vida constitui uma explicação acerca deste contexto, bem como uma proposta de solução

---

<sup>99</sup> “I define cultural conflict very simply as political and social hostility rooted in different systems of moral understanding. The end to which these hostilities tend is the domination of one cultural and moral ethos over all others. Let it be clear, the principles and ideals that mark these competing systems of moral understanding are by no means trifling but always have a character of ultimacy to them. They are not merely attitudes that can change on a whim but basic commitments and beliefs that provide a source of identity, purpose, and togetherness for the people who live by them”.

de seus conflitos pela via da implementação de um programa de ação e um projeto de sociedade.

Estes dois sistemas de vida são representados por duas visões de mundo igualmente antagônicas que, no entendimento de Schaeffer e de evangélicos reformados, tal como o holandês A. Kuiper, determinam a maneira como seus respectivos adeptos veem e compreendem a si mesmos e o mundo. Estas visões de mundo, cristã e não-cristã, determinam também as “trincheiras”, isto é, os polos do conflito cultural a partir dos quais tais visões de mundo e seus respectivos sistemas de entendimento moral vão “lutar” pela hegemonia dos valores tidos pelos adeptos de cada uma delas como verdadeiros e legítimos para *toda* a sociedade. É por meio desta luta pela hegemonia de valores morais cristãos que Schaeffer sugere que o evangelicalismo recupere o que ele considera como sendo um suposto *status quo* cristão perdido ao longo do século XX.

Segundo Hunter (1991), este formato de conflito cultural é novo, pelo menos na história americana. Como James Hobson afirmou, está em curso “uma guerra civil de valores e o prêmio ao vitorioso é a próxima geração, nossos filhos e netos” (HUNTER, 1991, p. 64). Para Hunter, o conflito atual não se fundamenta mais no acordo *tácito*, no consenso entre as diferentes denominações religiosas e grupos religiosos protestantes sobre a validade de certos fundamentos teológicos e eclesiais. Dito de outra maneira, não se trata mais apenas de um conflito entre protestantes majoritários, consensualmente articulados em torno de determinadas orientações religiosas, teológicas e morais, e os católicos e os judeus. O tipo de conflito que temos em pauta é novo e as armas são novas, mas a dedicação é idêntica à que se teria em uma guerra movida à “bala, canhões e bombas”. (HUNTER, 1991). A guerra cultural dá-se, por conseguinte, em um novo contexto, no qual o eixo das disputas deixa de ser prioritariamente teológico e eclesiástico e torna-se ideológico e político, na medida em que se compõe pela tríade *programa*, *projeto* e *profecia*. Dentro desta perspectiva não se trata apenas de defender e conquistar adeptos de agendas de cunho moral e religioso no âmbito da esfera pública e política, trata-se também de viabilizar um programa de reforma das instituições jurídico-políticas com base em um projeto de sociedade ou de estar-junto coletivo orientados por proposições religiosas de cunho profético, tal como o milenarismo, por exemplo. Assim sendo, as divisões que geram cursos de ação e investimentos políticos são resultantes de *explícitas* e diferentes

**Visões de mundo.** Isto é, elas não mais transitam em torno de questões doutrinárias específicas ou estilos de organização e prática religiosa, mas em torno de nossas mais estimadas e fundamentais suposições sobre como ordenar nossas vidas — nossas próprias vidas e nossas vidas juntos nesta sociedade.<sup>100</sup> (HUNTER, 1991, p. 42; negritos nossos)

Conseqüentemente, sugere Hunter, neste contexto de culturas em conflito, a disputa política passa a ser vivenciada como sendo, em última instância, uma *disputa moral*, de maneira que as escolhas e decisões políticas passam a ser pensadas como fundadas em escolhas morais, como uma questão de moralidade. Neste contexto, o conflito, do ponto de vista de seus operadores religiosos, além de ser orientado por perspectivas que se pautam por uma perspectiva que entendemos ser teológico-política, buscam também de modo explícito a *hegemonia moral-intelectual*, que faz agora do campo político uma de suas principais — se não a principal — arenas de atuação na disputa por tal hegemonia. Dentro desta perspectiva, o que temos em pauta é uma disputa de caráter político e moral-intelectual, altamente conflituosa, com vistas a estabelecer os princípios últimos daquele que supostamente seria o verdadeiro estar-junto coletivo. Schaeffer foi, no nosso entendimento, um importante ator deste conflito cultural, na medida em que se tornou um dos principais interlocutores de um dos pólos desta clivagem cultural, vindo a ser conseqüentemente, um importante representante e difusor de um programa e projeto articulado em torno de um sistema de vida e de uma visão de mundo cristã ortodoxa reformada. Mas como se desenha esta clivagem, esta polarização?

James Hunter considera que “[...] as clivagens no coração da guerra cultural contemporânea são criadas pelo que [...] gostaria de chamar de *impulso em direção à ortodoxia e impulso em direção ao progressismo*” (HUNTER, 1991, p. 43). Em contrapartida, o sociólogo americano alerta para o fato de que os termos utilizados para nomear estas tendências polarizadas são imperfeitos, muito embora sejam funcionais no que tange à sua qualificação ainda que abreviada, de um “[...] *locus* e uma fonte de verdade moral”, bem como das “alianças morais fundamentais dos atores envolvidos na guerra cultural, bem como suas disposições culturais e políticas” (HUNTER, 1991, p. 43).

---

<sup>100</sup> “[The divisions of political consequence today are not theological and ecclesiastical in character but the result of differing] **worldviews**. That is to say, they no longer revolve around specific doctrinal issues or styles of religious practice and organization but around our most fundamental and cherished assumptions about how to order our lives — our own lives and our lives together in this society”.

Em face da imperfeição das categorias *ortodoxo* e *progressista*, Hunter mesmo procura lhes dar um sentido que as tornem claramente aplicáveis ao contexto do conflito em pauta. Para ele, pode haver (e há) ortodoxos e progressistas em qualquer confissão religiosa. Ortodoxos são aqueles que atribuem autoridade última e absoluta ao livro sagrado. Progressistas, por sua vez, são aqueles que tendem a definir esta autoridade última de forma mais liberal, subjetiva e racionalista. Enquanto os ortodoxos têm sua verdade moral última fundada em uma escritura milenar que expressa valores ditos atemporais, os progressistas remetem suas verdades morais à história, isto é, a legitimação dos valores morais dá-se no tempo presente, tempo ditado pela história, uma vez que os progressistas tendem a acompanhar as transformações sociais e culturais pelas quais passam as sociedades. Portanto, os termos “[...] ortodoxo e progressista podem descrever crenças doutrinárias específicas ou práticas religiosas particulares. [...] Substantivamente, portanto, esses rótulos podem significar coisas amplamente diferentes entre tradições religiosas diferentes” (HUNTER, 1991, p. 41).

Tendo em vista este espectro de diferentes significados apontados por estas noções, é possível perceber no âmbito do fundamentalismo americano, duas possibilidades de clivagem que atuam nos moldes progressistas x ortodoxos. A primeira é aquela que se dá entre fundamentalistas religiosos e secularistas, que reproduz a clivagem clássica (e mais comum) entre ortodoxos e progressistas, respectivamente, onde os primeiros defendem que os valores morais religiosos devam ser a base do estar-junto coletivo em oposição aos segundos, que defendem valores laicos e seculares, orientados pela ciência e pela autonomia da razão humana. A segunda clivagem, motivadora deste estudo, é aquela que se dá no próprio âmbito da ortodoxia religiosa, representada aqui por denominações da igreja presbiteriana americana, onde correntes igualmente ortodoxas se opõem uma à outra no espaço público americano, considerando-se, entre si, mais ou menos ortodoxas em virtude de suas práticas, do que em razão de suas teologias. Embora em oposição, ambas possuem o objetivo de fazer com que os valores religiosos e morais defendidos pelos seus respectivos representantes tornem-se hegemônicos, conquistando assim, o poder de estabelecer os princípios que orientem o estar-junto coletivo e fundamentem as leis e as políticas públicas a serem implementadas.

É neste sentido que Hunter afirma que estes impulsos polarizados são institucionalizados e fazem parte de uma retórica pública que pretende ordenar a

esfera pública e política. E é também desta forma que entendemos que o discurso de atores religiosos como Francis Schaeffer faz parte da retórica pública e veicula um programa e um projeto religioso-político como intuito deliberado de reordenar a esfera pública e política americana. Assim sendo, Schaeffer, enquanto emissor deste discurso, torna-se um dos principais operadores de um dos impulsos polarizados do conflito cultural — o pólo da ortodoxia —, ainda que esta ortodoxia se manifeste de maneira fragmentada, como mostraremos ao longo desta pesquisa. É neste contexto que Schaeffer afirma que,

Não há dúvidas: o futuro se encontra aberto para manipulação. Quem a fará? Será uma nova elite institucional partidária de um governo autoritário ou outra elite? Quem obtiver poder político ou cultural no futuro terá à sua disposição técnicas de manipulação que nenhum governante autoritário jamais teve. Nenhum desses recursos é apenas futuro; todos eles já existem hoje e estão à espera de serem empregados pelos manipuladores.<sup>101</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 79)

Entendemos que, nesta citação, Schaeffer faz referência a dois tipos de “manipuladores”. O primeiro tipo, ao qual o teólogo se refere explicitamente no seu discurso são cientistas, historiadores, juristas, artistas, religiosos liberais, entre outros, que representam aquilo que ele considera como sendo uma elite defensora dos valores ditos seculares. Como sugere Hunter (1991), esta elite — à qual Schaeffer se refere — está orientada por aquele impulso em direção ao progressismo, com vistas a poder orientar o *ethos* da sociedade americana. O segundo tipo, que está implícito no discurso, seria a própria ortodoxia religiosa da qual Schaeffer faz parte. Todavia, no seu discurso Schaeffer não se coloca explicitamente como um manipulador, para ele, manipuladores são aqueles que claramente se opõe à perspectiva cristã reformada da qual ele é um defensor.

No nosso entendimento, este trecho do discurso schaefferiano revela, em suas entrelinhas, um chamado para que a ortodoxia reformada dispute, no espaço público pela hegemonia cultural. Este chamamento se evidencia quando o teólogo diz que “não há dúvidas de que o futuro se encontra aberto para manipulação. Quem a fará?” e também quando ele afirma que “quem obtiver poder político ou cultural no

---

<sup>101</sup> “It is obvious: the future is open to manipulation. Who will do the manipulating? Will it be the new elite on the side of an establishment authoritarianism or another elite? Whoever achieves political or cultural power in the future will have at his disposal techniques of manipulation that no totalitarian ruler in the past has ever had. None of these are only future. They all exist today waiting to be used by the manipulators”.

futuro terá à sua disposição técnicas de manipulação que nenhum governante autoritário jamais teve”. Segundo Hunter (1991, p. 60),

Muito mais influentes do que os intelectuais das universidades são aqueles "trabalhadores do conhecimento" mais orientados para a prática: especialistas em políticas públicas localizados em grupos de reflexão, lobbistas de interesses especiais, advogados de interesse público, escritores e ideólogos independentes, jornalistas e editores, organizadores comunitários e movimentos ativistas — a liderança nacional e regional de organizações sociais e políticas de base. **Estão incluídos entre os trabalhadores do conhecimento o clero, os teólogos e administradores religiosos de todas as crenças e denominações. [...] Elites do conhecimento eles são, certamente, ainda que seja uma elite que negocia de uma forma mais comum, mas também de uma forma acessível de ideias e símbolos.** Individualmente ou mesmo em pequenos grupos, o efeito de seus trabalhos seria insignificante. Coletivamente, no entanto, seus esforços constituem o cerne da formação e manutenção da cultura pública.<sup>102</sup> [Negritos nossos]

Nesta perspectiva, somos do entendimento de que a citação de Schaeffer constitui um convite tácito aos ortodoxos para que eles se organizem como campo de forças de uma perspectiva cristã ortodoxa, como uma outra elite que se oponha claramente à manipulação da elite secular no espaço público americano com vistas à retomada daquilo que Schaeffer chamou de *status quo* cristão reformado. Entendemos que o teólogo presbiteriano, embora não diga explicitamente no seu discurso, deixa ao leitor indícios de que os religiosos fundamentalistas, assim como sugere Hunter, tem consciência do seu papel de intelectuais enquanto detentores de um certo tipo de poder cultural, e que eles constituem um grupo religioso com condições de se opor enquanto campo de forças àquela elite secular que Schaeffer critica explicitamente no seu texto. Mas de que forma Schaeffer propõe um confronto com esta elite manipuladora moderna neste que é um “conflito inédito para a igreja”? (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 88). Segundo ele,

Em primeiro lugar, os cristãos precisam entender que há diferença entre ser cobeligerante e ser aliado. Por vezes, nosso discurso pode parecer igual ao discurso de pessoas sem base cristã. Se há injustiça social, diga que há

<sup>102</sup> “Much more influential than university-based scholars, then, are the more practically oriented ‘knowledge workers’: public policy specialists located in think tank, special interest lobbyists, public interest lawyers, independent writers and ideologues, journalists and editors, community organizers, and movement activists — the national and regional leadership of grass-roots social and political organizations. Other knowledge workers include the clergy, theologians, and religious administrators of all denominations and faiths. [...] Knowledge elites the most certainly are, yet these are elites who trade in a more common, but also accessible form of ideas and symbols. Individually or even in small groups the effect of their labors would be negligible. Collectively, however, their efforts constitute the heart of the formation and maintenance of public culture”. (HUNTER, 1991, p. 60)

injustiça social. Se precisamos de ordem, precisamos de ordem. Nestes casos e pontos específicos, seremos cobeligerantes. Não devemos, porém, nos alinhar como se estivéssemos em algum campo firmado em alicerces não cristãos. Não somos aliados de nenhum campo deste tipo. A igreja do Senhor Jesus Cristo é diferente — totalmente diferente; baseia-se nos absolutos que as Escrituras nos fornecem.<sup>103</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 30)

Mas qual é efetivamente a diferença entre ser cobeligerante e ser aliado? A co-beligerância pressupõe a junção, a união de um grupo ou indivíduo a outrem com a finalidade de lutar/brigar/disputar *junto*, em conjunto, por uma causa que seja comum a ambos. O termo aliado, por sua vez, significa adepto, seguidor, cúmplice, partidário, comparsa, isto é, significa alguém que compartilha dos mesmos valores e princípios e, por isso, de alia a outrem. Neste sentido, podemos dizer que grupos cobeligerantes se aliam por valores sociais e de identidade nacional comuns, ao passo que aliados se aliam por cosmovisões e fundamentos morais comuns. Desta feita, grupos cobeligerantes não necessariamente compartilham das mesmas cosmovisões, dos mesmos valores e fundamentos morais. Todavia, podem perfeitamente se unir, por afinidades explicitamente ideológicas, no sentido de defender agendas que são comuns, sem que isso signifique que seus princípios e valores religiosos fundamentais, ou mesmo suas teologias, sejam de alguma forma abalados.

Segundo Schaeffer, os cristãos devem estar atentos quando de possíveis uniões com incrédulos na luta por agendas morais comuns, de modo a não confundir os princípios morais distintos que ambos defendem. Para o teólogo, a cosmovisão de diferentes denominações ou mesmo a cosmovisão secular dos incrédulos, a quem os religiosos fundamentalistas podem eventualmente se unir, são radicalmente opostas à dos cristãos reformados. Contudo, é possível que se unam por valores que, para estes grupos, são simbólicos e representativos de uma cultura pública cristã. Esta união entre religiosos de diferentes denominações não prevê uma mudança na cosmovisão do cristão reformado, pelo contrário, a cobeligerância pressupõe uma luta conjunta por determinados valores, o que não significa uma

---

<sup>103</sup> “First, Christians must realize that there is a difference between being a cobelligerent and an ally. At times we will seem to be saying exactly the same thing as those without a Christian base are saying. If there is social injustice, say there is social injustice. If we need order, say we need order. In these cases, and at these specific points, we would be cobelligerents. But we must not align ourselves as though we are in any camp built on a non-Christian base. We are an ally of no such camp. The church of the Lord Jesus Christ is different — totally different; it rests on the absolutes given to us in Scripture”.

adesão aos princípios e fundamentos modernos e liberais daqueles aos quais os fundamentalistas se opõem. A união para uma luta comum pode ser entendida de maneira utilitarista, ou seja, é bom o que é útil, se é útil lutarmos juntos para que determinados valores que defendemos prevaleçam, vamos nos unir. Neste caso, os fins justificam os meios desde que os cristãos não tomem esta união pela mudança como prerrogativa para uma secularização de sua cosmovisão cristã.

A cobeligerância é um dos elementos principais que definem as ações do fundamentalismo evangélico de cunho reformista que operou nos Estados Unidos, principalmente, entre os anos de 1970 e 1980. Ao que Schaeffer dá o nome de cobeligerância, James Hunter denomina de *novo ecumenismo*. Para este sociólogo,

O que todos esses eventos ilustram graficamente é que o impulso para a construção de alianças entre os progressistas de diferentes tradições e entre os ortodoxos de diferentes tradições vai além de uma afinidade ideológica. Essas afinidades se expressam institucionalmente como um "novo ecumenismo" — uma nova forma de mobilização cooperativa, na qual tradições religiosas e morais, distintas e separadas, compartilham recursos e trabalham juntas em direção a objetivos comuns. Durante a maior parte do século XX, o ecumenismo foi um movimento principalmente dentro das principais estruturas protestantes, cuja preocupação central era juntar-se a diferentes denominações cristãs através do esforço cooperativo. Em muitos casos houve um esforço para realmente unificar denominações. Isto foi entendido, em termos sociológicos, como uma estratégia burocrática destinada a defender as organizações envolvidas contra um ambiente hostil e secular. O ecumenismo, como foi argumentado, reduziu o número de "unidades concorrentes", permitindo àqueles que permanecem competir de forma mais eficaz em favor de seus adeptos.<sup>104</sup> (HUNTER, 1991, p. 97)

Neste sentido, podemos afirmar que o fundamentalismo evangélico reformista é uma expressão deste novo ecumenismo. Francis Schaeffer, um dos principais expoentes do fundamentalismo de cunho reformista, acredita que as forças seculares e modernistas estão, de certa forma, unidas na defesa de seus valores, ao passo que as forças religiosas encontram-se fragmentadas em razão de suas diferenças teológicas e denominacionais. Para ele, a cobeligerância é uma

---

<sup>104</sup> "What all of these events graphically illustrate is that the impulse for alliance building among the progressives of different traditions and among the orthodox of different traditions goes beyond more ideological affinity. These affinities express themselves institutionally as a 'new ecumenism' — a new form of cooperative mobilization, in which distinct and separate religious and moral traditions share resources and work together toward common objectives. Through the better part of the twentieth century, ecumenism was a movement primarily within the mainline Protestant bodies, whose central concern was to join distinct Christian denominations through cooperative effort. In many cases there was an effort to actually unify denominations. This was understood in sociological terms as a bureaucratic strategy designed to defend the organizations involved against a hostile secular environment. Ecumenism, as it was argued, reduced the number of 'competing units', allowing those that remain to compete more effectively for adherents".

maneira da ortodoxia religiosa criar um campo de forças unificado que opere, assim como afirma Hunter, como uma estratégia burocrática de defesa contra a hostilidade do ambiente secular, sem que isso venha, no entanto, a corromper os princípios ortodoxos e a cosmovisão cristã reformada. Segundo Schaeffer (1985, vol. 4, p. 31),

Existe o perigo de o evangélico mais antigo, com sua mentalidade de classe média, esquecer-se dessa distinção e se aliar a uma elite institucional e, ao mesmo tempo, de seu filho ou filha se esquecer da distinção e se aliar a uma elite “esquerdista”. Devemos nos manter fiéis às afirmações da Bíblia mesmo quando *damos a impressão de estarmos dizendo* o mesmo que outros ao clamarmos, por exemplo, por justiça e pedirmos o fim dos bombardeios sem sentido. **Não devemos esquecer, porém, que se trata apenas de uma cobeligerância passageira, e não de uma aliança.**<sup>105</sup>  
[Negritos nossos]

O teólogo presbiteriano é categórico ao afirmar que a cobeligerância é necessária para o que ele chama de “revolução cristã”<sup>106</sup> e que “os cristão tem um universal absoluto, de acordo com o qual julgam não somente questões de moral pessoal, mas também o Estado”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p. 89). No nosso entendimento, a noção de cobeligerância assume um duplo papel na relação entre a teologia schaefferiana e a teologia vantiliana da qual ela é um legado. Isto porque, ao mesmo tempo em o princípio da cobeligerância pressupõe a noção de dois sistemas de vida — que Schaeffer recupera de Van Til e que este, por sua vez, recupera de Kuyper —, esta mesma noção produz um distanciamento entre

<sup>105</sup> “The danger is that the older evangelical with his middle-class orientation will forget this distinction and become an ally of an establishment elite, and at the same time his son or daughter will forget the distinction and become an ally of some ‘leftish’ elite. We must say what the bible says when it causes us *to seem to be saying* what others are saying, such as ‘Justice!’ or ‘Stop the meaningless bombings!’ But we must never forget that this is only a passing cobelligerency and not an alliance”. Os bombardeios aos quais Francis Schaeffer se refere dizem respeito à ofensiva americana na Guerra do Vietnã entre os anos de 1965 a 1973.

<sup>106</sup> “Mas não podemos ter reconciliação em um mundo como o nosso, a menos que algo aconteça antes. Estamos rumando para o desastre que já descrevemos, e nenhuma conversa agradável de reconciliação nem a repetição incontável da palavra *amor* terão sentido neste contexto, Precisamos de algo mais forte. Necessitamos de uma revolução cristã. Amor, sim. Mas devemos entender que, para tê-lo, precisamos conhecê-lo. Carecemos da base sobre a qual a Reforma do século 16 foi construída, da verdade proveniente diretamente das Escrituras — segundo as quais Deus não é apenas um Deus de amor, mas também um Deus de santidade. É um Deus com caráter. Nem tudo é igualmente correto diante dele e, por isso, temos nossos absolutos e categorias. Não nos resta apenas o silêncio [...]”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 29)

“But we cannot have reconciliation in a world like ours unless something happens first. We are headed for the disaster I have described above, and no nice soft talk of reconciliation and the contentless word *love* is going to have any meaning in such a setting. We must have something stronger. We must have a Christian revolution. Love, yes. But let us understand that if we are have it, we need to know what it is. We need what the Reformation of the sixteenth century built on, that which derives from Scripture itself — that God is not only a God of love, but a God of holiness. He is a god with character. Everything is not equally right before God, and because of this we have our absolutes and categories. We are not left with silence [...]”.

Schaeffer e seu predecessor de Westminster a partir do momento em que propõe uma aproximação entre os diferentes atores que participam desses dois diferentes sistemas de vida, quais sejam, o crente e o incrédulo. Schaeffer se opõe ao exclusivismo separatista de Van Til na medida em que promove o diálogo no campo político entre estes dois grupos de atores, antagônicos por princípio, na defesa de agendas morais conservadoras no espaço público americano, mas que são de interesse comum a estes dois grupos. Este diálogo entre crentes e incrédulos tanto promove uma ruptura entre Schaeffer e esta base mais exclusivista e sectária de seu predecessor quanto distingue a ação dos fundamentalistas ditos reformistas, daqueles fundamentalistas evangélicos de cunho reconstrucionista, caracterizados principalmente por uma perspectiva separatista, dos quais trataremos no próximo capítulo.

Uma via significativa pela qual a cobeligerância ou o novo ecumenismo<sup>107</sup> materializou-se no espaço público americano é representada pela criação do movimento de *lobby* religioso que ficou conhecido como Maioria Moral (*Moral Majority*), em junho de 1979<sup>108</sup>, e liderado pelo tele-evangelista batista do sul dos Estados Unidos, o pastor Jerry Falwell. A Maioria Moral<sup>109</sup> foi um importante representante da Nova Direita Religiosa nos Estados Unidos dos anos 1980, tendo sido criada com o intuito de fortalecer o poder de intervenção dos cristãos protestantes no espaço público e na vida cultural e política americana. Com o surgimento deste movimento, torna-se mais latente o conflito cultural decorrente das diferenças entre atores, tanto seculares quanto religiosos, que se pautavam por diferentes formas de compreensão moral e buscavam hegemonia cultural e política

---

<sup>107</sup> Outros importantes movimentos que podem também ser caracterizados pelo novo ecumenismo da ortodoxia são, por exemplo, *National Pro-Family Coalition* e *Americans for Educational Choice*.

<sup>108</sup> O grupo conhecido como Maioria Moral se dissolveu em 1989.

<sup>109</sup> “Há na América hoje mais de sessenta milhões de pessoas que professam ser cristãos nascidos de novo, outros sessenta milhões que se consideram religiosos pró-moralistas e outros cinquenta milhões que são moralistas idealistas, que desejam que seus filhos cresçam numa sociedade moral. Mais de oito em cada dez – 84 por cento dos americanos – creem que os Dez Mandamentos ainda são válidos para hoje. E ainda assim, quando olhamos para essas estatísticas, devemos admitir o triste fato de que o povo americano permitiu que uma minoria barulhenta de homens e mulheres incrédulos levasse a América à beira da morte (...). Já é mais do que a hora dos americanos morais se unirem para salvar nossa amada nação. Pessoas morais de caráter e integridade, de todos os setores sociais e de todas as convicções religiosas têm que se levantar de sua apatia. Temos que sair dessa posição de maioria silenciosa para defender e manter as liberdades que nos permitem viver e crer como escolhermos. Há esperança para a América, mas temos que agir rapidamente”. (FALWELL, 1980, p. xi apud SILVA, 2016, p. 145)

no espaço público. A Maioria Moral<sup>110</sup> torna-se, assim, um grupo que concentra parte destes atores e que opera em um dos pólos do conflito cultural com agendas morais que se opunham radicalmente ao aborto, à homossexualidade, à reprodução assistida, entre outros, com o objetivo de impedir a legalização daquilo que, para eles, representa a imoralidade e a iniquidade<sup>111</sup>.

Segundo Walter Capps (1990), Schaeffer, o “guru intelectual dos evangélicos”, teve um importante papel na fundamentação teológica do movimento da Maioria Moral. Capps (1990, p. 58) chega a afirmar que “Dentro do movimento ele [Schaeffer] é a autoridade intelectual citada com mais frequência e a [considerada] mais confiável”, sendo um influente articulador intelectual do papel exercido pelo seu líder Jerry Falwell, um convicto separatista até ser persuadido pelo

---

<sup>110</sup> O que pode ser demonstrado pela própria constituição inicial daquele grupo. Segundo Falwell (1997, p. 388), o primeiro conselho de administração da recém-criada Maioria Moral “Incluiu D. James Kennedy, pastor da Igreja Presbiteriana Coral Ridge, em Fort Lauderdale, na Flórida; Charles Stanley, pastor da Primeira Igreja Batista em Atlanta, na Geórgia; Tim LaHaye, pastor da Igreja Batista Scott Memorial, em El Cajon, na Califórnia; Greg Dixon, pastor do Templo Batista de Indianápolis; e eu. Nós não realizamos muito no começo, mas havíamos começado. Para alguns de nós, só o fato de termos alcançado outros batistas e outros presbiterianos já era um longo passo de fé. E Deus usou esse pequeno passo de fé para iniciar uma jornada que iria chegar a transformar a nação”.

“Role among many conservative Protestants is similar to the one attributed to Hans Kung by progressive Roman Catholics, or to Paul Tillich, nearly three decades ago, within liberal Protestants circles. For nearly fifty years Francis Schaeffer was teacher, intellectual, provocateur, and spiritual guide to thousands upon thousands. He wrote the books that the people within the movement cherished, and which gained a status of respectability attained by no one since the time of Oxford scholar, C. S. Lewis. Within the movement, he is the intellectual authority most often quoted, the one most trusted.”

<sup>111</sup> “O que nos aguarda? Sugiro que tenhamos *dois caminhos* em mente. O primeiro caminho é o fato de que houve uma guinada conservadora nos Estados Unidos, nas eleições de 1980 [quando foi eleito o presidente republicano Ronald Reagan]. Com isso, foi aberta uma janela um tanto única no país. É única porque há muito tempo essa janela não era aberta como o foi agora. E vamos esperar que ela permaneça aberta, e não somente em uma questão, mesmo sendo uma questão tão importante como a da vida humana — apesar de que todo cristão certamente deve orar e trabalhar para anular a abominável lei do aborto. Mas, ao trabalharmos e orarmos, devemos ter em mente não somente essa questão importante, como se ela fosse a única. Pelo contrário, devemos lutar e orar para que toda essa outra entidade total — a materialista — seja desfeita juntamente com todos os seus resultados, em todos os aspectos da vida. Trabalho e oro para que, de fato, a janela permaneça aberta. E espero que isso aconteça. A janela está aberta agora, e temos de aproveitar todas as oportunidades como cidadãos, como cidadãos cristãos da democracia na qual ainda temos liberdade”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p. 457 – colchetes nossos)

“What is ahead of us? I would suggest that we must have *Two Tracks* in mind. The First Track is the fact of the conservative swing in the United States in the 1980 election. With this there is at this moment a unique window open in the United States. It is unique because it is a long, long time since that window has been open as it is now. And let us hope that window stays open, and not on just one issue, even one as important as human life — though certainly every Christian ought to be praying and working to nullify the abominable abortion law. But as we work and pray, we should have in mind not only this important issue as though it stood alone. Rather, we should be struggling and praying that this whole other total entity — the material-energy — chance world view — can be rolled back with all its results across all of life. I work, I pray that indeed the window does stay open. I hope that will be the case. Now the window is open and we must take advantage of it in every way we can as citizens, as Christian citizens of the democracy in which we still have freedom”.

discurso de cobeligerância de Schaeffer (SILVA, 2016). O tele-evangelista batista afirma que, segundo Schaeffer, não havia

Um mandamento bíblico que proibisse cristãos evangélicos de se unirem em favor de causas sociais, desde que não houvesse comprometimento da integridade teológica. O Dr. Schaeffer destacou que a Bíblia está repleta de estórias da união de pessoas de diversas linhas filosóficas no propósito de realizar uma causa que é boa para a humanidade e agradável a Deus. (FALWELL, 1997, p. 386)<sup>112</sup>

A citação de Falwell reproduz claramente os princípios da cobeligerância teorizados por Schaeffer na obra *The Church at the End of the Twentieth Century* (1970), onde o teólogo presbiteriano sugere, como já demonstramos, que desde que não se comprometa a cosmovisão cristã ortodoxa e reformada, não há nenhum impedimento de que estes religiosos se unam àqueles considerados por eles como infiéis humanistas e secularistas, ou mesmo cristãos liberais, para a defesa de agendas morais de interesse mútuo na esfera pública e política.

Ivan Dias da Silva (2016, p. 153) afirma que, “após Francis Schaeffer ter convocado os cristãos a se engajarem e lutarem contra a cultura prevalecente, cresceu o número de protestantes que se sentiam confortáveis em cooperar com católicos e outros religiosos em questões como o aborto”, por exemplo, o que assevera a importância de um novo discurso fundamentalista na orientação de ações práticas no espaço público.

A Maioria Moral, com a importante contribuição de Francis Schaeffer, se constitui como um dos grupos que institucionalizou o discurso de politização da religião, na medida em que também possuía, como sugere Gauchet, um programa e um projeto de sociedade claros para a realização de uma profecia para a nação e o povo americano. No nosso entendimento, o discurso de Schaeffer, que forneceu a base argumentativa da ideologia da Maioria Moral, possui, como sugere Hunter, um caráter de *ultimatum*. No fim das contas, o discurso schaefferiano constitui uma das “armas” que desencadeia a “guerra civil de valores”, na qual cada um dos impulsos polarizados — no caso o impulso à ortodoxia — busca estabelecer sua própria hegemonia moral e intelectual no âmbito da vida pública e cultural americana. Em

---

<sup>112</sup> “Biblical mandate against evangelical Christians joining hands for political and social causes as long as there was no compromise of theological integrity. Dr. Schaeffer pointed out that the Bible is filled with stories of the yoking together of persons from various philosophical backgrounds for the purpose of carrying out a cause that was good for humanity and pleasing to God”.

última instância, a aceitação e, por conseguinte, a legitimação deste discurso-*ultimatum* dependerá da autoridade moral assumida pelos atores em conflito. Mas, o que vem a ser esta autoridade moral?

A expressão “autoridade moral” designa as ideias a partir das quais as pessoas determinam se “alguma coisa é boa ou ruim, certa ou errada, aceitável ou não aceitável, e assim por diante” (HUNTER, 1991, p. 42). Isso significa que, para este sociólogo da cultura, a autoridade moral é determinada pelo *fundamento* dos valores morais, ou seja, é definida pelas bases filosóficas e/ou religiosas sobre as quais se legitimam os valores defendidos por cada um dos polos em conflito. De maneira que, a grosso modo, para os ortodoxos, o fundamento, como já afirmamos sucessivas vezes, é a Escritura Sagrada, ao passo que para os progressistas são os valores considerados humanistas e seculares.

Para Schaeffer (1985, vol. 5, p. 95), “o Estado, seja ele forte ou fraco, sempre representou um problema para a igreja, especialmente no que diz respeito a princípios morais”. Desta feita, os alinhamentos e as alianças que se fazem no espaço público com vistas a conformar a agenda política, jurídica e educacional, dentre outras, passam a ser articulados a partir de perspectivas basicamente morais. Neste contexto, o discurso público sobre o que é supostamente necessário fazer passa a ser um discurso moral e não um discurso político sobre o que é possível ser feito. É por meio de valores e da autoridade moral compartilhada que, desta feita, cada polaridade passa a fazer suas alianças, conformando-se em impulsos — seja ao progressismo ou à ortodoxia — e a defender suas próprias agendas interdenominacionais, ainda que esta polarização de impulsos possa se dar também no interior de um dos polos do conflito, como é o caso da polarização fundamentalista no âmbito da ortodoxia.

É por meio dessa nova dinâmica de conflito cultural que, nos Estados Unidos, é possível que protestantes, judeus, católicos e até mesmo muçulmanos aliem-se, tranquila e publicamente, na recusa de certas agendas públicas, como, por exemplo, a união civil entre pessoas do mesmo gênero. Da mesma forma, podem recusar aliança quanto à defesa ou recusa de outras agendas tais como, por exemplo, apoio militar ao estado de Israel. Segundo Schaeffer (1985, vol. 5, p. 423),

Pouco a pouco, eles têm se sentido incomodados com a permissividade excessiva, com a pornografia, com as escolas públicas, com a fragmentação da família e, finalmente, com o aborto. Mas não tem visto essas questões em seu contexto — cada coisa sendo uma parte, um sintoma de um problema bem maior. **Não conseguiram ver que tudo isso é o resultado de uma mudança na cosmovisão — ou seja, uma mudança fundamental na maneira pela qual as pessoas pensam e visualizam o mundo e a vida como um todo.** Essa mudança tem sido em *direção oposta* a uma cosmovisão que seja, pelo menos, vagamente cristã na memória das pessoas (mesmo que não fossem individualmente cristãs), *caminhando para* algo completamente diferente — em direção a uma cosmovisão baseada na ideia de que a realidade final é matéria impessoal ou energia que foi moldada na sua forma atual pelo acaso. Eles não veem que esta cosmovisão tem substituído aquela que dominava previamente a cultura do norte da Europa e também os Estados Unidos, que era cristã pelo menos na memória, mesmo que os indivíduos não fossem individualmente cristãos. **Essas duas cosmovisões opõem completamente em conteúdo como também em resultados naturais, que incluem resultados sociológicos, governamentais e, especificamente, legais**.<sup>113</sup> [negritos meus, itálicos do autor]

A afirmação de que a cosmovisão que dominava previamente a cultura do norte da Europa e os Estados Unidos era cristã pelo “menos na memória, mesmo que os indivíduos não fossem individualmente cristãos”, revela um aspecto importante da teologia e da teoria social de Schaeffer, bem como duas noções que são pilares da sua teologia. O aspecto em pauta seria a reafirmação de uma hegemonia cultural do cristianismo no passado recente americano. Esta hegemonia possibilitou, naquele momento, que uma orientação religiosa fundada em valores cristãos estabelecesse uma certa autoridade moral consensual e, conseqüentemente, um *ethos* e um modo de estar-junto coletivo. Por sua vez as duas noções-pilares são a de reavivamento e a de reforma, as quais investem diretamente sobre a ideia schaefferiana de ação e participação na vida pública. Para o teólogo presbiteriano,

---

<sup>113</sup> “They have very gradually become disturbed over permissiveness, pornography, the public schools, the breakdown of the family, and finally abortion. But they have not seen this as a totality — each thing being a part, a symptom, of a much larger problem. They have failed to see that all of this has come about due to shift in world view — that is, through a fundamental change in the overall way people think and view the worlds and life as a whole. This shift has been *away from* a world view that was at least vaguely Christian in people’s memory (even if they were not individually Christian) *toward* something completely different — toward a world view based upon the ideal that the final reality is impersonal matter or energy shaped into its present form by impersonal chance. They have not seen that this world view has taken place of the one that had previously dominated Northern European culture, including the United States, which was at least Christian in memory, even if the individuals were not individually Christian. This two world views stand as totals in complete antithesis to each other in content and also in their natural results — including sociological and governmental results, and specifically including law”.

A igreja em nossa geração precisa de reforma, reavivamento e revolução construtiva. Às vezes os homens pensam nas duas palavras — reforma e reavivamento — como se estivessem em contraste uma com a outra, mas isto é um erro. Ambas as palavras são relacionadas à palavra restaurar. Reforma refere-se a uma restauração à doutrina pura; reavivamento refere-se a uma restauração na vida do cristão. Reforma fala de um retorno aos ensinamentos da Bíblia, reavivamento fala de uma vida levada à sua relação apropriada com o Espírito Santo. [...] Tal combinação de reforma e reavivamento seria revolucionária em nossos dias — revolucionária em nossa vida individual como cristãos, revolucionária não somente na igreja liberal, mas também construtivamente revolucionária na igreja evangélica ortodoxa<sup>114</sup>. (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 209)

Agir significa aqui, reforma, reavivamento e revolução como vias de restauração. No nosso entendimento, esta citação revela aspectos importantes do movimento fundamentalista — ou mesmo neo-fundamentalista — nos Estados Unidos a partir dos anos 1960. Entendemos as definições de Schaeffer de reforma e reavivamento como uma clara referência ao novo papel que, segundo ele, a religião deve passar a exercer na esfera pública e na esfera privada. Estas duas esferas da vida social não podem mais ser vistas de maneira fragmentada, isto porque, como sugere o teólogo presbiteriano, é necessário que o cristianismo reconstrua um novo consenso cristão naquele país. Somos do entendimento que a ideia de reavivamento associada à ideia de reforma em Schaeffer transborda o âmbito do particular, onde o reavivamento é restauração da fé individual — e mesmo da conversão e do renascimento do infiel. Trata-se agora de restauração revolucionária na vida do cristão como um todo que, por sua vez, restabeleça sua cosmovisão cristã integral de modo que ele caminhe do privado para o público, da igreja para a praça, do púlpito para o palanque. Desta forma, Schaeffer acredita que o cristão, tendo restabelecido a sua fé numa dimensão, que extrapole a esfera privada e intradenominacional e alcance a esfera pública, *locus* onde ele deve lutar para promover uma reforma cultural, um novo *status quo* cristão fundado na autoridade moral da Bíblia e do evangelismo ortodoxo. Para ele,

---

<sup>114</sup> “*The church in our generation needs reformation, revival, and constructive revolution. At times men think of the two words reformation and revival as standing in contrast one to the other, but this is a mistake. Both words are related to the word restore. Reformation refers to a restoration to pure doctrine; revival refers to a restoration in the Christian’s life. Reformation speaks of a return to the teachings of Scripture; revival speaks of a life brought into its proper relationship to the Holy Spirit. [...] Such a combination of reformation and revival would be revolutionary in our day — revolutionary in our individual lives as Christians, revolutionary not only in reference to the liberal church but constructively revolutionary in the evangelical, orthodox church as well.*”

Quando, porém, os cristãos puderem levar os seguintes fatores em consideração — (1) a diferença entre ser cobeligerante e aliado; (2) a pregação e a prática da verdade em nossos grupos cristãos, mesmo que a um alto preço; e (3) a prática da comunidade dentro da igreja e dos grupos cristãos que se baseiam nas Escrituras — então teremos a possibilidade de dar início a uma nova revolução. Será uma verdadeira revolução — uma reforma e um reavivamento real da igreja evangélica ortodoxa. Pela graça de Deus, o consenso cristão poderá voltar a ser ativo.<sup>115</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 34)

É neste sentido que a ação dos fundamentalistas ditos reformistas se orienta, basicamente, pelas alianças interdenominacionais e por uma *reforma* na cultura por meio da defesa de valores cristãos no âmbito político e jurídico, com vistas a restabelecer e salvaguardar socialmente os valores morais religiosos. Para isso, segundo Schaeffer, é necessário um *reavivamento* da fé individual dos cristãos, bem como a evangelização — e conseqüente conversão — dos incrédulos ao cristianismo reformado<sup>116</sup>. O caminho desta corrente fundamentalista a conduziu para além da participação em *lobby* político e no processo de partidarização de religiosos, como se deu com Maioria Moral e com outros participantes da Nova Direita Cristã.<sup>117</sup> Schaeffer e seus seguidores tiveram uma atuação incisiva no campo missionário, das artes em geral (literatura, teatro, cinema, artes plásticas, música e mídia). Debateram questões ligadas ao entretenimento televisivo, ao uso

---

<sup>115</sup>“But if Christians can take these factors into account — (1) the different between being a cobelligerent and an ally, (2) the preaching and the practice of truth even at great cost in our Christian groups, and (3) the observation of community within those churches and Christian groups that stand under the Scripture — then we will have the possibility of a stirring of a fresh revolution. It will be a real revolution — a real reformation and revival in the orthodox evangelical church. And then by God’s grace, a Christian consensus may become active again”.

<sup>116</sup> “Se nós somos cristãos e não temos sobre nós o chamado para responder à perdição do perdido e uma compaixão para com aqueles da nossa espécie para esta vida e para a eternidade, nossa ortodoxia é feia. E é feia na presença de qualquer pessoa que é honesta. E mais do que isso, ortodoxia sem compaixão é feia para Deus”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 286)  
“If we are Christians and do not have upon us the calling to respond to the lostness of the lost and a compassion for those of our kind for this life and eternity, our orthodoxy is ugly. And is ugly in the presence of anybody who’s an honest person. And more than that, orthodoxy without compassion is ugly to God!”

<sup>117</sup> Um dos casos mais conhecidos é o do tele-evangelista Pat Robertson, membro da *Christian Coalition*, que se filiou ao Partido Republicano e concorreu à presidência dos Estados Unidos no pleito de 1988. Sua candidatura não obteve êxito em razão dos escândalos sexuais e financeiros dos tele-evangelistas que vieram a público naquele período, o que prejudicou muito a imagem de Robertson por ser ele também um tele-evangelista. (ver SILVA, 2016)

de drogas<sup>118</sup> e ao movimento hippie<sup>119</sup>, preconizando quase que uma espécie de “contra contra-cultura”<sup>120</sup>. L’ Abri, instituição criada por Schaeffer tornou-se uma verdadeira trincheira na batalha por corações e mentes no âmbito da guerra cultural

---

<sup>118</sup> “As drogas entraram em cena porque a única esperança de sentido localizava-se no campo do irracionalismo. As drogas já estavam por aqui há muito tempo, mas, seguindo as ideias de Aldous Huxley, muitos estudantes passaram agora ao uso de drogas como uma ideologia, e outras pessoas, até como religião. Eles esperavam que as drogas pudessem providenciar sentido ‘dentro da cabeça’, em contraste à verdade objetiva, da qual eles já haviam desistido de toda esperança. [...] O sonho utópico do mundo ‘ligado’ era de que, se um número suficiente de pessoas entrasse na onda das drogas, todos os problemas do mundo civilizado estariam resolvidos. Pensando nisso, muitos sugeriram introduzir o LSD na água potável das cidades. E isso não estaria promovendo um vício, uma vez que as pessoas que o estavam sugerindo acreditavam sinceramente que as drogas representavam a porta de entrada para o paraíso. Desde 1964 e por mais alguns anos, todo o mundo *hippie* estava convicto de que esta era, de fato, a ideologia mais correta”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p. 212)

“Because the only hope of meaning had been placed in the area of non reason, drugs were brought into the Picture. Drugs had been around a long time, but, following Aldous Huxley’s ideas, many students now approached drug-taking as an ideology, and some as a religion. They hoped that drugs would provide meaning ‘inside one’s head’, in contrast to objective truth, concerning which they had given up hope. [...] the utopian dream of the turned-on would was that if enough people were on drugs, the problems of modern civilization would be solved. With this in mind, there was talk of introducing LSD into the drinking water of the cities. This was not vicious, for the people suggesting it really believed that drugs were the door to Paradise. In 1964 and for some years after, the hippie world really believed this ideological answer”.

<sup>119</sup> “Foi a minha geração e a geração que a precedeu que esqueceram [o seu propósito, o que é o homem e o que significa a vida]. A geração mais jovem não deve levar a culpa principal. Aqueles que estão empenhando-se hoje, aqueles que estão fazendo o que está completamente inverso à consciência cristã [no caso, a juventude], não serão culpados primeiro. Foi a minha geração e a geração que a precedeu que viraram às costas para Deus. Hoje somos abandonados não somente com uma religião e uma igreja sem significado, mas nós somos deixados com uma cultura sem sentido. O *próprio* homem está morto”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 214 – colchetes nossos)

“It was my generation and the generation that preceded me that forgot. The younger generation is not primarily to be blamed. Those who are struggling today, those who are far way and doing what is completely contrary to the Christian conscience, are not to be blamed first. It is my generation and the generation that preceded me who turned away. Today we are left largely not only with a religion and a church without meaning, but we are left with a culture without meaning. *Man himself is dead*”.

<sup>120</sup> “O auge da cultura das drogas do movimento hippie fica bem simbolizado no filme *Woodstock*. Woodstock foi um festival de rock ocorrido no norte dos Estados Unidos, no verão de 1969. O festival de rock inspirou um filme, que estreou na primavera de 1970. Muitos jovens acreditavam que Woodstock representou o começo de uma nova e maravilhosa era. Os organizadores proclamavam ‘Este é o início de uma nova era! Funciona!’. Mas o mundo das drogas já estava feio, e o seu otimismo já estava chegando ao fim, embora os jovens não se dessem conta disso ainda. O próprio Jimi Hendrix (1942-1970) em breve viria a se tornar o símbolo do fim. Negro, extremamente talentoso, explorado de maneira desumana, acabou morrendo de overdose, em setembro de 1970, engasgado no próprio vômito, pouco depois de alegar que a cultura que ele simbolizava representava uma nova era”. (SCHAEFFER, 1985, vol. 5, p. 213)

“The peak of the drug culture of the hippie movement was well symbolized by the movie *Woodstock*. Woodstock was a rock festival held in northeastern United States in the summer of 1969. The movie about that rock festival was released in the spring of 1970. Many young people thought that Woodstock was the beginning of a new and wonderful age. The organizer claimed, ‘This is the beginning of a new era. It works!’ But the drug world was already ugly, and it was approaching the end of its optimism, although the young people did not yet know it. Jimi Hendrix (1942-1970) himself was soon to become a symbol of the end. Black, extremely talented, inhumanly exploited, he overdosed in September 1970 and drowned in his own vomit, soon after the claim that the culture of which he was a symbol was a new beginning. In the late sixties the ideological hopes based on drug-taking died”.

e na definição do que significa nos dias de hoje ser, por exemplo, um cidadão americano, entre muitas outras coisas.

Considerando as chaves-teóricas elencadas para a análise de certos elementos do discurso empreendida nesta pesquisa, entendemos que esta relação entre reavivamento e reforma são também reveladoras de relações ideológicas e de poder presentes no projeto social de Francis Schaeffer e, conseqüentemente, do fundamentalismo religioso de cunho reformista. Nossa afirmação se apóia num entendimento de que pelo reavivamento da fé, reaviva-se também a promessa profética de realização de certo tipo de sociedade. Ao reavivar a crença neste tipo de profecia, pode-se fortalecer o indivíduo para a ação e o confronto público na disputa pelo programa e pelo projeto que garantam que esta profecia possa se cumprir. De encontro a isso, a concomitante reforma na cultura atua na esfera pública com a finalidade explícita e militante de garantir que o programa e o projeto de sociedade orientada por valores morais cristãos seja efetivo e que, assim, a profecia de uma sociedade fundada nos valores bíblicos seja realizada. Somos do entendimento de que Schaeffer elabora um projeto ideológico bastante claro, e que as duas frentes que ele propõe, o reavivamento e a reforma, operam dialeticamente na esfera pública e na esfera privada, no sentido de garantir que esta ideologia religioso-política seja restaurada e se torne novamente hegemônica nos Estados Unidos. Esta saída da religião do âmbito privado e do âmbito essencialmente confessional e teológico para a esfera pública e política é, como já dissemos anteriormente, uma das principais características do atual movimento fundamentalista nos Estados Unidos e um dos principais divisores de água entre o fundamentalismo religioso do início do século XX e o movimento chamado de neo-fundamentalista a partir dos anos 1960.

Interessante notar que, para Schaeffer, o movimento fundamentalista não é visto como um movimento conservador, mas sim, como um movimento revolucionário. Ele afirma que

Uma das grandes injustiças que cometemos contra nossos jovens é pedir que sejam conservadores. O cristianismo de hoje não é conservador, mas revolucionário. É um equívoco ser conservador hoje em dia, pois o conservadorismo corresponde a seguir a correnteza do *status quo*, e não somos mais donos do *status quo*. Atualmente somos minoria. Para fazer

justiça devemos ensinar os jovens a serem revolucionários e a não aceitarem o *status quo*.<sup>121</sup> (SCHAEFFER, 1985, vol. 4, p. 70)

Chamamos a atenção para o uso que Schaeffer faz da expressão *revolucionário*. Para ele, ser revolucionário é ser contra o que a modernidade tem oferecido à juventude, é ser contra o *status quo* liberal, humanista, pluralista e secular. Ele sugere que os jovens têm recorrido ao uso de drogas alucinógenas e músicas que se propõe libertárias como o rock<sup>122</sup>, em busca de um sentido último para a vida, mas que este sentido é *a priori* equivocado, uma vez que tem como pressuposto central a autonomia da razão humana e valores morais, segundo ele, mundanos e efêmeros. Para o teólogo presbiteriano, a verdadeira autoridade moral, a verdadeira reserva de sentido para humanidade é o cristianismo, que tem como fundamento e pressuposto a verdade cristã bíblica. Schaeffer convoca a juventude a ter uma atitude verdadeiramente revolucionária que seria o retorno ao conservadorismo cristão reformado, atualmente minoritário culturalmente, e não quantitativamente como já dissemos, como uma forma de ir contra o *status quo* vigente e, assim, restaurar um novo consenso cristão. De outro modo, entendemos que este jogo de palavras que Schaeffer faz entre as expressões *conservador* e *revolucionário* revelam uma ambiguidade nas entrelinhas do seu discurso. É fato que o movimento fundamentalista é um movimento conservador que pretende implementar um novo *status quo* cristão. A mera oposição a um *status quo* vigente não é suficiente para que se caracterize um movimento como revolucionário. Ainda mais quando esta oposição se pauta por uma programa, projeto e profecia regressivos. No nosso entendimento, Schaeffer quer, no seu texto, dar a entender ao leitor que ser cristão é ser revolucionário, ao passo que, o subtexto do seu discurso revela uma ação que é eminentemente conservadora. É importante lembrar que, no contexto de guerra cultural, o discurso fundamentalista se localiza no polo de impulso à ortodoxia, ao conservadorismo, em oposição ao progressismo.

No próximo capítulo, vamos analisar o discurso de outra corrente fundamentalista, igualmente ortodoxa e que também se apropria do legado de

---

<sup>121</sup> “One of the greatest injustices we do to our Young people is to ask them to be conservative. Christianity today is not conservative, but revolutionary. To be conservative today is to miss the whole pint, for conservatism means standing in the flow of the status quo, and the status quo no longer belongs to us. Today we are a minority. If we want to be fair, we must teach the young to be revolutionaries, revolutionaries against the status quo”.

<sup>122</sup> Schaeffer fez constantes críticas a bandas como Pink Floyd, Beatles, Rolling Stones, e cantores como Jimmy Hendrix, por exemplo.

Cornelius Van Til e do Seminário Teológico de Westminster, mas que, ao contrário dos reformistas, optou pela transformação da sociedade mantendo seus enclaves separatistas.

## 4 O PENSAMENTO DE GARY NORTH: O FUNDAMENTALISMO RECONSTRUCIONISTA NA ESFERA PÚBLICA AMERICANA

*“[...] a Bíblia é a portadora dos modelos bíblicos, quando não das estruturas judiciais para o que quer que seja fora das quatro paredes da Igreja e do lar cristão”.<sup>123</sup>*  
(NORTH, 1991, p. 15)

Este quarto e último capítulo dedica-se ao estudo da corrente fundamentalista dita reconstrucionista, o que será feito aqui por meio de alguns dos textos do economista cristão reformado Gary North, que além de ser um dos seus fundadores é também dissidente do STW. Nosso intento aqui é de compreender de que maneira esta teologia faz o movimento do púlpito para o espaço público num caminho oposto ao da corrente reformista, igualmente ortodoxa, analisada no capítulo anterior. Assim como o fundamentalismo reformista, o reconstrucionismo cristão é uma tendência egressa do STW<sup>124</sup>. Portanto, tal como no capítulo anterior, procuraremos compreender seu surgimento, seu sistema de entendimento moral, sua relação com o Seminário Teológico de Westminster, sua conexão com o pensamento de Cornelius Van Til e, por fim, sua atuação na esfera pública americana. A estratégia dos reconstrucionistas, enquanto movimento religioso-político e social revela-se mais claramente nas suas posições relativas à educação.

Os cristãos reconstrucionistas assumem uma postura altamente separatista e conservadora. Conseqüentemente, uma das práticas mais comuns entre os adeptos desta corrente fundamentalista consiste em colocar seus filhos em escolas decididamente confessionais ou, prática mais eficaz e difusa, dar-lhes uma educação formal em casa, através do sistema conhecido como ensino domiciliar ou

---

<sup>123</sup> “[...] the Bible is the bearer of biblical blueprints or judicial frameworks for anything outside the four walls of the Church and the Christian home. In short, they have abandoned any ideal of a Christian society, i.e., Christendom itself”.

<sup>124</sup> Foram utilizados para análise os livros *Westminster's Confession: the abandonment of Van Til's Legacy*, *Foundations of Christian Scholarship: essays in the Van Til perspective*, *Christian Reconstruction: What It Is, What It Isn't* (escrito em co-autoria com Gary DeMar) e alguns artigos do periódico *Biblical Economics Today*, editado por North na década de 1980. A escolha destes textos se apoia no fato de que nestas obras, escritas entre as décadas de 1970 e 1990, estão desenvolvidos conceitos fundamentais do pensamento de Gary North, bem como a perspectiva reconstrucionista que o caracteriza e o relaciona ao pensamento vantiliano. A obra de Gary North é vasta, além de livros e artigos, o autor conta também com publicações diárias sobre economia no seu blog pessoal ([www.garynorth.com](http://www.garynorth.com)) e textos no site do *Tea Party* ([www.teapartyeconomist.com/author/garynorth](http://www.teapartyeconomist.com/author/garynorth)) e site do *Mises Institute* ([www.mises.org](http://www.mises.org)).

doméstico (*homeschooling*).<sup>125</sup> Para eles, esta prática constitui uma estratégia de longo prazo visando a transformação social no que eles entendem ser o alicerce da sociedade, a saber: uma educação dita cristã já desde os níveis mais elementares do processo educativo, como sendo a forma mais eficaz de garantir que a moral cristã permeie futuramente todas as instituições da vida secular<sup>126</sup>. Segundo Barr (apud HARRIS, 1998, p. 268), “[...] reconstrucionistas são otimistas sobre sua habilidade em transformar o futuro” o que também evidencia o caráter pós-milenarista dos adeptos desta corrente.

Os reconstrucionistas tem um acentuado caráter separatista, cismático, que está implícito na doutrina dos “dois sistemas de vida” que Van Til herda de Kuyper e reinterpreta. Segundo Harris (1998, p. 267), “os reconstrucionistas constituem um grupo altamente polêmico, política e economicamente de direita, leais a Kuyper [e] Van Til [...]. Eles são cismáticos e neste sentido podem ser considerados como fundamentalistas de militância separatista”, embora eles mesmos não se considerem fundamentalistas, como poderemos ver mais adiante neste capítulo. A partir dos anos de 1990, filiam-se à Nova Direita Cristã a fim de exercer uma influência política de cunho religioso diretamente no âmbito de administrações públicas locais.

Para o estudo desta corrente fundamentalista aplicaremos, como já indicamos, a análise do discurso a alguns textos do presbiteriano Gary North, que além de ser economista, como já indicamos, é também teólogo. Além dos três conjuntos de chaves teóricas utilizados no segundo e terceiro capítulos<sup>127</sup>, aplicamos também a noção de *conflito cultural* ou *guerra de cultura* já utilizada no capítulo anterior quando da análise do discurso reformista de Francis Schaeffer. A escolha pelos textos de North se deve ao fato de que, além de ser um dos fundadores do reconstrucionismo cristão, juntamente com R. J. Rushdoony, North é, assim como Francis Schaeffer, dissidente do Seminário Teológico de Westminster e teve seu

<sup>125</sup> De acordo com o Decreto-Lei brasileiro n.º 553/80 (Estatuto do Ensino Particular e Cooperativo), de 21-11-1980, o ensino doméstico ou domiciliar é “aquele que é leccionado, no domicílio do aluno, por um familiar ou por pessoa que com ele habite”, em oposição ao ensino numa “instituição” tal como uma “escola pública, privada ou cooperativa” e ao ensino individual, em que o aluno é ensinado individualmente por um professor diplomado, fora de uma instituição de ensino. Legal em vários países, tais como os Estados Unidos, França, Austrália, entre outros, o *homeschooling* é considerado crime no Brasil, assim como na Alemanha e na Suécia, por exemplo.

<sup>126</sup> “Eles visam influenciar o estado de baixo para cima educando os cristãos em nível de base, ao invés de cima para baixo por lobbies ou votando em candidatos cristãos”. (HARRIS, 1998, p. 269)

<sup>127</sup> Chaves teóricas para análise do discurso: 1. Ideologia/perspectiva religioso-política; 2. Relações ideológicas e de poder; e 3. Contradições, incoerências, repetições e omissões.

pensamento profundamente influenciado por Cornelius Van Til. Mas, afinal, quem é Gary North?

Gary Kilgore North nasceu no sul da Califórnia em fevereiro 1942, onde também viveu toda a sua infância. Filho de um agente do FBI e uma dona de casa, North se converteu ao cristianismo na época em que cursava o ensino médio. Em 1961 ingressou na Universidade da Califórnia, onde se graduou em Economia e obteve, em 1972, um PhD. em História, com ênfase em pensamento econômico da Nova Inglaterra Puritana. Foi na universidade que North teve contato com as obras daqueles que se tornaram importantes referenciais para o seu pensamento, são eles os economistas da dita Escola Austríaca, entre os quais destaca-se Ludwig von Mises, cuja teoria se tornou decisiva para o pensamento de North, e também importantes teólogos reformados como os presbiterianos Cornelius Van Til e Rousas John Rushdoony.

Foi em 1962, após a leitura da obra *Intellectual Schizophrenia: Culture, Crisis and Education*, escrita por Rushdoony em 1961, que North passou a se corresponder com o autor. Segundo o próprio North, ao entrar em contato com Rushdoony ele estava “inicialmente interessado em seus pontos de vista acerca da possível conexão entre a Bíblia e as ideias do economista Ludwig von Mises, uma vez que ele se referiu a Mises em seu livro” (NORTH; DEMAR, 1991, p. ix). A partir daquele momento J. R. Rushdoony passou a ter um importante papel na formação calvinista de Gary North, influenciando-o tanto na vida pessoal quanto na profissional, tornando-se, mais tarde, não apenas um parceiro de trabalho, mas seu sogro. North (1991, p. x) conta que Rushdoony

[...] enviou o programa de apologética de Cornelius Van Til no outono de 1962, o qual recebi e li antes de me graduar na faculdade em Junho. Ele contratou-me para vir para o Volker Fund como um estagiário de verão em 1963, e eu morei com a sua família em Palo Alto. Essencialmente, eu recebia \$ 500 por mês (uma soma estupenda naquela época) para ler livros. Foi durante aquele verão que li as principais obras de Ludwig von Mises, F. A. Hayek, Murray N. Rothbard e Wilhelm Roepke. Aquelas foram as mais importantes "férias de verão" da minha vida. Pela insistência de Rushdoony, eu também li *A Defesa da Fé* de Van Til. Ele me trouxe para trabalhar no Fundo para me prover o dinheiro necessário para ir ao Seminário Teológico

de Westminster na Filadélfia, especificamente para assistir as aulas e estudar com Van Til.<sup>128</sup>

Percebe-se que Rushdoony foi o grande responsável pela formação pressuposicionalista e vantiliana de North. Foi por orientação deste seu preceptor que North estudou por um ano no STW, onde, além de cristão ortodoxo, tornou-se definitivamente um presbiteriano adepto da perspectiva escatológica pós-milenarista (NORTH, 1991). Assim como para Rushdoony, a influência do pensamento de Van Til foi determinante no sentido de delimitar a cosmovisão e os princípios basilares da teologia northiana. Segundo Gary North (1991, p. xi), “Rushdoony tinha sido profundamente influenciado por Van Til, cuja dupla classificação de *guardador do pacto* e *quebrador do pacto*, tinha persuadido-o pela natureza irreconciliável do cristianismo e seus rivais”<sup>129</sup>. Isto significa que a perspectiva vantiliana da dicotomia entre dois tipos de indivíduo, o crente (*guardador do pacto*) e o incrédulo (*quebrador do pacto*), que determina, por sua vez, os sistemas de vida e as cosmovisões de cada um destes dois tipos de indivíduo, influenciou tanto o pensamento de Rushdoony quanto o de seu discípulo Gary North. Assim sendo, esta dicotomia, além de constituir o eixo categorial do fundamentalismo de cunho reformista, tal como visto no capítulo anterior, tornou-se o pressuposto a partir do qual Rushdoony e North passaram a compreender o homem, o mundo e o estar-junto coletivo, constituindo, conseqüentemente, um dos pilares fundamentais do reconstrucionismo cristão.

#### **4.1 O pressuposicionalismo teológico como as bases de uma ideologia religioso-política na esfera pública**

<sup>128</sup> “Rushdoony sent me Cornelius Van Til’s apologetics syllabus in the fall of 1962, which I read and came to accept before I graduate from college that June. He hired me to come to the Volker Fund as a summer intern in 1963, and I lived with his family in Palo Alto. Essentially, I was paid \$500 a month (a princely sum in those days) to read books. It was during that summer that I read the major works of Ludwig von Mises, F. A. Hayek, Murray N. Rothbard, and Wilhelm Roepke. It was the most important ‘summer vacation’ of my life. At Rushdoony’s insistence, I also read Van Til’s *Defense of the Faith*. He had brought me to work at the Fund to provide the money for me to attend Westminster Theological Seminary in Philadelphia, specifically to study under Van Til”.

<sup>129</sup> “Rushdoony had been deeply influenced by Van Til, whose dual classification of *covenant-keeper* and *covenant-breaker*, had persuaded him of the irreconcilable nature of Christianity and its rivals”.

Na obra *Christian Reconstruction: What It Is, What It Isn't*<sup>130</sup>, publicada em 1991 por Gary North em co-autoria com o também reconstrucionista Gary DeMar, o reconstrucionismo cristão é assim definido:

A reconstrução cristã, ao contrário dos "movimentos" cristãos em geral, não tem um diretor central, nem uma estratégia rigidamente controlada. O que une os reconstrucionistas é seu compromisso com certas doutrinas bíblicas distintivas que são fundamentais para a fé cristã e têm sido apoiadas pela igreja por séculos. Em particular, os reconstrucionistas adotam as seguintes características distintivas:

1. Regeneração — a salvação pela graça, não obstante a fé — é a única esperança do homem, tanto neste tempo quanto no tempo que está por vir. Somente os novos homens, aqueles que refletem a imagem de Deus em Cristo, podem trazer qualquer mudança social significativa, uma vez que a mudança social acompanha a mudança pessoal e a mudança pessoal, por sua vez, só pode vir através da regeneração. A soberania de Deus, no que se refere à salvação pessoal e à autoridade institucional limitada é fundamental para a salvação do homem e a eliminação da tirania.
2. A continuidade da validade e da aplicabilidade integral da lei de Deus, incluindo, mas não se limitando, à jurisprudência mosaica no padrão pelo qual indivíduos, famílias, igrejas e governos civis devem conduzir seus assuntos.
3. Uma visão vitoriosa do progresso futuro do reino de Deus antes do retorno de Cristo é fundamental para a construção de uma civilização cristã.
4. A apologética pressuposicional em oposição ao evidencialismo estabelece que a Palavra de Deus é auto-validadora e é juiz de todas as outras supostas autoridades, incluindo a razão humana.
5. Uma ordem social descentralizada onde o governo civil é apenas um governo legítimo entre muitos outros governos, incluindo a família, o governo e o governo eclesiástico (igreja), esta é a base para uma sociedade livre e ordenada<sup>131</sup>. (NORTH; DEMAR, 1991, p. 81-82)

<sup>130</sup> Esta obra foi dedicada à memória de Cornelius Van Til que, para os autores, foi alguém "cuja expertise em demolições epistemológicas criou um novo movimento com conseqüências totalmente involuntárias". (NORTH; DEMAR, 1991, p. v)

"This book is dedicated to the memory of **Cornelius Van Til** whose expertise in epistemological demolitions created a new movement as a wholly unintended consequence".

<sup>131</sup> "Christian Reconstruction, unlike Christian "movements" in general, has no central director, no overall, tightly controlled strategy. What unites Reconstructionists is their commitment to certain distinctive biblical doctrines that are fundamental to the Christian faith and have been supported by the church for centuries. In particular, Reconstructionists espouse the following distinctives:

1. Regeneration — salvation by grace though faith — is man's only hope both in the age and in the age to come. Only new men who reflect the image of God in Christ can bring about any significant social change since social change follows personal change, and personal change can only come through regeneration. God's sovereignty as it relates to personal salvation and limited institutional authority is foundational for the salvation of man and the abolition of tyranny.
2. The continuing validity and applicability of the whole law of God including, but not limited to, the Mosaic case laws in the standard by which individuals, families, churches, and civil governments should conduct their affairs.
3. A victorious view of the future progress of the kingdom of god prior to the return of Christ is foundational for the building of a Christian civilization.
4. Presuppositional apologetics as opposed to evidentialism establishes that God's Word is self-authenticating and is the judge of all other supposed authorities, human reason included.
5. A decentralized social order where civil government is only one legitimate government among many other governments, including family, government and ecclesiastical (church) government, is the basis for a free and orderly society".

Estes cinco pontos ou princípios constitutivos do reconstrucionismo são fundamentais para que possamos compreender a cosmovisão defendida por North, bem como compreender em que medida tal cosmovisão funda-se na teologia vantiliana, ao mesmo tempo em que se distingue de cosmovisão reformista, igualmente debitária do pensamento do teólogo de Westminster.

O primeiro princípio é o da regeneração a qual, segundo North e DeMar é concedida por Deus por meio da graça. Nesta passagem podemos observar que a perspectiva da eleição que permeia o pensamento de North está em franca conformidade com a perspectiva salvífica de Van Til. Entendemos que, embora North e DeMar afirmem que o fator fé constitui um aspecto fundamental da regeneração, a expressão *não obstante* (though), que denota situação de oposição a outra ideia apresentada — no caso, a fé — possui a função semântica de destacar que a eleição (ou salvação) é concedida, por princípio, de forma voluntária e seletiva por Deus. Logo, a salvação pela graça é conferida exclusivamente àqueles predestinados à salvação, os chamados eleitos ou escolhidos, essencialmente pelo arbítrio divino.

Os autores destacam ainda a importância dos regenerados (“os *novos homens*”) em sociedade. Os dois teóricos reconstrucionistas indicam que somente os crentes possuem condições de promover mudanças sociais significativas com vistas à hegemonia social e cultural dos valores morais cristãos e, neste sentido, lutar para que o Estado venha efetivamente acatar e salvaguardar tal moralidade.

O segundo princípio contém noções fundamentais do pensamento vantiliano, quais sejam: o pressuposicionalismo cristão e a biocosmovisão cristã integral que alcança todos os âmbitos da vida, sejam eles da esfera pública — os governos civis — ou da esfera privada — os indivíduos, suas famílias e as igrejas. Importante destacar que, embora adeptos declarados do pensamento vantiliano, os reconstrucionistas também avançam no sentido de tornar explícita a importância da esfera pública e do campo social e político como arena na qual se dá o conflito cultural em curso nos Estados Unidos.

Por sua vez, o terceiro princípio revela a perspectiva escatológica pós-milenaristas que distingue o pensamento de North, bem como o reconstrucionismo

cristão como um todo. Os pós-milenaristas<sup>132</sup> acreditam que os escolhidos preparam a terra para o retorno de Cristo após mil anos de paz. Neste sentido, são tidos como mais otimistas, posto que acreditam que cabe a eles instaurar a paz e o reino de Deus na terra — construindo assim a *civilização cristã*. Somente após estes mil anos de paz teríamos, então, o conseqüente fim da história com a segunda vinda de Cristo. Interessante notar que neste contexto de guerra de culturas, questões como a hermenêutica da escatologia bíblica, que é uma questão eminentemente religiosa, torna-se um ponto de fundamental importância para a compreensão não somente da cosmovisão religiosa, mas, sobretudo, para a compreensão da perspectiva religioso-política, bem como das estratégias políticas de grupos religiosos na esfera pública.

Com o quarto princípio, os autores destacam a perspectiva pressuposicionalista da cosmovisão cristã reconstrucionista, reafirmando a supremacia do Deus cristão em todos os âmbitos da vida e do conhecimento. Neste sentido, a própria razão humana, na medida em que o homem é criado por Deus, está submetida a esta supremacia, fazendo com que toda e qualquer tentativa de autonomia seja tida, por princípio, como um ato de infidelidade e incredulidade. North e DeMar afirmam que,

Como pressuposicionalistas, os reconstrucionistas sustentam que não há neutralidade, que **o único ponto comum entre crente e incrédulo é que ambos sabem que Deus existe**. O incrédulo, no entanto, suprime a verdade do seu conhecimento de Deus na iniquidade. Ele conhece Deus e o que Deus exige dele, mas escolhe rejeitar Deus. O incrédulo, por rejeitar Deus e Sua Palavra, procura construir uma cosmovisão independente de Deus. À medida que o incrédulo se torna mais coerente com a sua posição anti-Deus, sua cosmovisão conseqüentemente se autodestrói.<sup>133</sup> (NORTH; DEMAR, 1991, p. 89. Negritos nossos).

A afirmação de que, em virtude de sua posição pressuposicionalista os reconstrucionistas defendem que não há neutralidade significa, no nosso entendimento, que, para eles, o mundo se divide em dois sistemas de vida incomunicáveis, o que implica necessariamente na pertença — e na conseqüente

<sup>132</sup> “Atualmente, os pós-milenaristas calvinistas são praticamente, assim como todos os vantilianos em suas apologéticas, os reconstrucionistas cristãos”.(NORTH, 1991, p. 125)

“Today’s Calvinistic postmillennialists are virtually and all Vantilian in their apologetics: the Christian Reconstructionists”.

<sup>133</sup>“As presuppositionalists, Reconstructionists hold that there is no neutrality, that the only common ground between believer and unbeliever is that both know that god exists. The unbeliever, however, suppresses the truth of his knowledge of God in unrighteousness. He knows God and what God requires of him, but he chooses to reject God. The unbeliever, because he rejects both God and His Word, seeks to build a worldview independent of God. As the unbeliever becomes more consistent with His anti-God position, his worldview self-destructs”.

tomada de posição — dos indivíduos por uma das perspectivas que caracteriza cada um destes sistemas de vida, a cristã e a não-cristã.

Assim como preconizou Van Til acerca do cristianismo reformado, North e DeMar consideram que o reconstrucionismo se funda na crença em Deus e que a verdade cristã *auto validadora* revelada na Bíblia é o único e verdadeiro pressuposto para a vida humana, ou seja, é o padrão a partir do qual *todos* os indivíduos — e instituições — *devem* orientar seus valores e ações, seja na esfera privada ou na esfera pública. North é categórico ao afirmar que o pressuposicionalismo cristão reformado deve ser a objetiva a partir da qual o cristão deve ver (e atuar) na esfera pública e política, diferentemente de seu predecessor Van Til que, como demonstramos no segundo capítulo, relega este aspecto às entrelinhas do seu discurso. Para esses autores, o cristianismo ortodoxo reformado é o pressuposto de todo e qualquer princípio, de toda e qualquer ação. Consideram, inclusive que

[...] as liberdades civis sem um contexto bíblico podem levar à morte. O aborto é reivindicado como sendo um 'direito' fundamental por aqueles que acreditam em uma 'gama completa de liberdades civis'. A homossexualidade também é promovida como um 'direito'.<sup>134</sup> (NORTH; DEMAR, 1991, p. 90)

Neste, e em diversos outros trechos dos textos analisados o pressuposicionalismo, o antagonismo entre as cosmovisões cristã e não-cristã, bem como o caráter incomunicável dos dois sistemas de vida expressos nestes cinco princípios é constantemente reiterado pelos autores. Importante observar que, para estes teóricos reconstrucionistas, as liberdades civis de todos os cidadãos devem ser orientadas por valores religiosos. Estes valores, uma vez que se apoiam em uma reserva de sentido que se pauta pela religião, não são tidos como plausíveis por um número significativo de cidadãos americanos. Consequentemente, não podem se pretender totalizantes. Somos do entendimento de que o postulado segundo o qual as liberdades civis devam estar inseridas em um contexto social dito cristão, a fim de que estejam em conformidade com as normas e os princípios do estar-junto coletivo preconizados na escritura, coloca em xeque os próprios valores constitucionais americanos de liberdade individual e democracia. Pela análise, observamos que o pluralismo é veementemente rechaçado por North e DeMar. Todavia, não é o

<sup>134</sup> “[...] civil liberties without a biblical context can lead to death. Abortion is claimed to be a fundamental ‘right’ by those who believe in a ‘full range of civil liberties’. Homosexuality is also touted as a ‘right’”.

pluralismo uma consequência mesma do modelo democrático americano? Na tentativa de recuperar um *ethos* fundado num destino manifesto da “nação edificada sobre o monte”, não estariam os reconstrucionistas ferindo princípios igualmente caros àquilo que significa ser um cidadão americano? A afirmação de que as liberdades civis devem estar em conformidade com a moral religiosa e bíblica não seria uma forma de ferir a própria ideia de liberdade civil enquanto princípio democrático? No nosso entendimento sim. Tal como sugere Hunter (1994, p. 29), a democracia “trata do autogoverno entre pessoas que muitas vezes fazem reivindicações diferentes e opostas sobre o que seu governo deve representar”, já o fundamentalismo religioso propõe um modelo de sociedade orientada por uma única moralidade fundada em valores religiosos e tida por seus adeptos como a única portadora da verdade e, por isso, válida para *todos*. Para North, os direitos civis de *todos* os cidadãos americanos devem estar em conformidade com os preceitos da escritura, esta compreendida na sua literalidade.

Por fim, o quinto princípio do reconstrucionismo preconiza uma ordem social descentralizada, na qual o governo civil seria apenas um governo legítimo entre muitos governos, entre eles a família e a igreja. Aqui os autores enunciam uma das principais perspectivas do fundamentalismo de cunho reconstrucionista, qual seja: o Estado mínimo. Para eles, esta é a forma pela qual a esfera privada (família e igreja) tem condições de possuir e conservar o poder social de estabelecer os valores morais concedendo à sociedade civil um poder maior que o próprio poder do Estado. Mas o que isso significa? Significa que no entendimento dos teóricos reconstrucionistas, a igreja e a família, enquanto instituições da sociedade civil, possuem a mesma capacidade que o poder jurídico-político de estabelecer os princípios da vida em sociedade. Para eles, esta é uma das formas pelas quais a ideologia religioso-política que caracteriza o movimento fundamentalista de cunho reconstrucionista pode efetivamente se concretizar.

Considerando que toda ideologia, como indica Marcel Gauchet (2009), é estruturada por *programa*, *projeto* e *profecia*, é plausível supor que o fato da sociedade americana ao longo de seu processo histórico ter se tornado cada vez mais pluralista e secular significa, para North e para os teólogos reconstrucionistas, um distanciamento cada vez maior da possibilidade que o milênio de paz possa se tornar realidade. Diante disso, entendem que cidadãos religiosos que compartilham entre si o compromisso com certas doutrinas bíblicas distintas, fundamentais para a

fé cristã, devem se organizar em um *movimento* sobretudo religioso-político, com o objetivo de redirecionar o referido processo histórico. E assim procedendo, contribuir para instaurar aqui na terra mil anos de paz que devem anteceder o retorno de Cristo.

Neste sentido, o reconstrucionismo cristão se constitui como um movimento que sai dos muros das igrejas e busca o espaço público a fim de que seus fiéis possam promover mudanças sociais significativas que viabilizem a aplicação integral da lei de Deus tanto na esfera pública quanto na privada, apoiando-se, para tanto, em uma autoridade moral que está fundada em valores morais estabelecidos pela escritura bíblica, palavra mesma de Deus que, segundo North e DeMar, é auto-validadora e deve ser juiz de todas as outras supostas autoridades, incluindo a razão humana. Desta forma, o reconstrucionismo se constitui como um movimento que atua em duas frentes claramente estabelecidas. Por um lado, é separatista e procura formar, no âmbito dos enclaves familiares e pela via da educação, indivíduos comprometidos, desde a mais tenra idade, com o que os reconstrucionistas entendem ser a verdade cristã. Por outro lado, luta pelo estabelecimento de uma sociedade onde vigore um tipo de Estado mínimo capaz de conviver com uma ordem social descentralizada possuindo diferentes tipos de governo civil, dentre eles a própria igreja. Assim, o movimento não apenas extrapola a prática da fé religiosa no âmbito privado. Ele elabora um projeto de hegemonia, de poder cultural e mesmo político, visando conquistar corações e mentes de todos os cidadãos até que se cumpra a profecia do reino milenar de paz na terra.

Para North e DeMar, estes princípios não só definem o fundamentalismo de cunho reconstrucionista distinguindo-os de outras correntes fundamentalistas e outras formas de ativismo religioso-político na esfera pública. Para os autores, eles constituem as bases daquilo que eles entendem como sendo um cristianismo verdadeiramente ortodoxo e reformado.

#### **4.2 Gary North e o espaço público americano: o neo-fundamentalismo reconstrucionista e a guerra de culturas**

Os Estados Unidos é um país que desde a sua fundação no cristianismo hegemonicamente protestante e evangélico possui um importante dispositivo de

regulação social e cultural, não o único, mas certamente aquele que até o final do século XIX e início do século XX exerceu importante influência não apenas na vida e nas opções religiosas da maioria dos americanos, mas também na cultura pública e na política. O crescimento do pluralismo religioso, do modernismo e do secularismo tiveram como uma das principais consequências uma considerável perda da hegemonia cultural do cristianismo fazendo com que o protestantismo americano perdesse a autoridade moral que teve ao longo da história dos EUA e deixasse de ser a exclusiva reserva de sentido a legitimar o *ethos* da sociedade americana.

Neste sentido, o estar-junto coletivo se constitui como uma das principais preocupações dos reconstrucionistas, que chegam mesmo a propor aquilo que North chama de *religião de domínio*. De acordo com este economista-teólogo, esta forma de religião expressa

A fé ortodoxa. Ela proclama a soberania de Deus, a confiabilidade dos credos históricos, a necessidade de defender os princípios e a exigência de que os homens fiéis assumam riscos pela causa de Deus. Proclama que através do exercício da fé salvadora e através da conformidade ética com a lei revelada de Deus, os homens regenerados aumentarão a extensão de seu domínio sobre a terra. É uma religião de conquista pela graça através da ação ética. O objetivo é a conformidade ética com Deus, mas os resultados dessa conformidade envolvem o domínio — sobre subordinados legítimos, sobre rebeldes éticos e sobre a natureza. A religião de domínio reconhece a relação entre justiça e autoridade, entre a fidelidade da aliança e as bênçãos da aliança. Aqueles que são fiéis nas pequenas coisas recebem mais. Este é o significado da parábola de Cristo sobre os talentos. O processo de domínio é uma função da santificação progressiva, tanto no âmbito pessoal-individual quanto institucional (família, igreja, negócios, escola, governo civil, etc).<sup>135</sup> (NORTH, 1985, p.2)

Nesta definição, extraída do artigo *The war between three types of religion*, escrito por North em 1985, o autor aponta os objetivos da religião de domínio, também conhecida como teologia do domínio. Pelo discurso percebe-se que a referida linha de pensamento faz jus ao nome que a define, na medida em que o domínio que ela sugere não está de forma alguma confinado aos muros das

---

<sup>135</sup>“This is the orthodox faith. It proclaims the sovereignty of God, the reliability of the historic creeds, the necessity of standing up for principle, and the requirement that faithful men take risks for God's sake. It proclaims that through the exercise of saving faith, and through ethical conformity to God's revealed law, regenerate men will increase the extent of their dominion over the earth. It is a religion of conquest by grace through ethical action. The goal is ethical conformity to God, but the results of this conformity involve dominion – over lawful subordinates, over ethical rebels, and over nature. Dominion religion recognizes the relationship between righteousness and authority, between covenantal faithfulness and covenantal blessings. Those who are faithful in little things are given more. This is the meaning of Christ's parable of the talents. The process of dominion is a function of progressive sanctification, both personal-individual and institutional (family, church, business, school, civil government, etc)”.

igrejas. Pelo contrário, é domínio que se projeta sobre a totalidade dos âmbitos da convivência humana e das instituições sociais e políticas. Importante notar que este domínio se dá por meio de valores, isto é, a reconstrução cristã preconiza o domínio da moralidade por meio de valores religiosos e bíblicos, com a intenção de regradar não somente o âmbito privado dos fiéis adeptos desta perspectiva religiosa, mas sobretudo, de regradar o próprio estar-junto coletivo por meio de leis e políticas que reflitam tais valores e garantam sua prevalência.

Para que este modelo social de domínio seja instaurado na sociedade americana, os cristãos reconstrucionistas se alinham ao que Hunter (1991), como já vimos, chamou de impulso à ortodoxia no campo guerra de culturas em curso no espaço público americano. Neste sentido, eles delineiam estratégias de dominância que os distinguem de outras correntes igualmente fundamentalistas, como é o caso dos reformistas. Um dos campos de disputa mais caros aos reconstrucionistas é, como já sugerimos, a educação. Desta forma, a família, as crianças, as escolas e, principalmente, as políticas públicas para a educação nos Estados Unidos são o principal campo de batalha de Gary North e de outros teóricos que se auto intitulam reconstrucionistas, tais como Roussas John Rushdoony e William Blake, por exemplo<sup>136</sup>.

North (1991, p. 82) afirma que “nos Estados Unidos, o conflito cristão-humanista, na medida em que os próprios cristãos reconhecem sua existência, pode ser visto na atitude das igrejas em relação às escolas públicas. Esta atitude é favorável ou oficialmente neutra”. Para este economista-teólogo cristão, a atitude de neutralidade, isto é, a não tomada de posição dos religiosos e das suas respectivas instituições — principalmente as protestantes e evangélicas reformadas — contra os valores morais humanistas e em defesa da moralidade cristã também na esfera pública e não apenas no âmbito da família e da igreja, corrobora para o fortalecimento da hegemonia da ética humanista e secularizada na sociedade americana. Fato é que a escola é uma das instituições sociais mais importantes no que diz respeito não apenas à produção de cultura, bem como à produção de subjetividade. Isto porque a ela está imputado o dever de transmitir, por meio de

---

<sup>136</sup> Entre as principais obras de John Roussas Rushdoony estão *The Nature of the American System*, *The Mythology of Science*, *This Independent Republic: Studies in the Nature and Meaning of American History*, *The Institutes of Biblical Law*, *The Death of Meaning*, entre outros. Já William N. Blake se dedica às questões da educação no âmbito cristão, das suas obras destacamos os artigos: *Van Til's Vision for Education*, *Confessional Education* e *Pressupositionalism in Education*.

seus currículos, os conhecimentos formais, paradigmas, valores e normas sociais necessários para a formação das novas gerações. O ato de educar é um ato intencional, não se constituindo assim como um ato neutro, pelo contrário. Conseqüentemente, a escola torna-se um campo de disputas acirradas entre grupos que ambicionam o poder de reger o estar-junto coletivo de uma determinada sociedade. Para Hunter (1991, p. 201), “a importância das escolas públicas para a guerra de cultura não é pequena. Atores de ambos os lados da divisão cultural colocaram a batalha sobre a educação pública no centro do conflito maior”<sup>137</sup>.

Neste sentido, a estratégia dos fundamentalistas evangélicos reconstrucionistas se apóia, basicamente, na crença de que as gerações futuras dependem da ação dos crentes no mundo atual, num confronto direto com o sistema de vida não-cristão. A ação deste grupo na esfera pública se pautará, portanto, no preparo desta nova geração por meio da educação, de maneira que seus esforços estejam voltados para a luta contra o ensino laico e secular na escola pública e o incentivo ao *homeschooling*, que é a educação formal das crianças em casa pela própria família, prática legalizada nos Estados Unidos.

Segundo o reconstrucionista William Blake,

Van Til argumenta que somente tomando a Bíblia como absolutamente autoritária, Deus pode tornar-se central na educação. Cada domínio da educação deve estar sob o escrutínio e a influência da Bíblia. A importância desta posição pode ser vista quando consideramos o impacto que a educação tem sobre o indivíduo e sua cultura. O básico para a educação é o ministério de raciocínio e de vocação que ela proporciona aos imaturos. Essa educação serve melhor aos homens, posto que permite se despojar do mito e da fantasia e, assim, operar com base nos princípios da verdade<sup>138</sup>. (BLAKE in NORTH, 2001, p. 105),

<sup>137</sup> “It is because of the intrinsic link between public education, community and national identity, and the future (symbolized by children) that the institutions of education have long been a political and legal battle-ground. In the mid-1800s, for example, there was also a struggle over the moral content of public education. At the time, what was commonly and perhaps understatedly referred to as simply the “School Question” reflected the major cultural divisions of the time [...]”. (HUNTER, 1991, p. 198)

“Isto é em virtude da ligação intrínseca entre a educação pública, a identidade comunitária e nacional, e o futuro (simbolizado pelas crianças) que as instituições de educação têm sido, há muito tempo, um campo de batalha político e legal. Em meados do século XIX, por exemplo, houve também uma luta pelo conteúdo moral da educação pública. Na época, referia-se comumente, e talvez subestimadamente, a uma “questão escolar” apenas, mas que refletia as principais divisões culturais da época [...]”.

<sup>138</sup> “Van Til argues that only by taking the Bible as absolutely authoritative can God be made central in education. Every domain of education must come under the scrutiny and influence of the Bible. The importance of this position can be seen when we consider the impact education has upon the individual and his culture. Basic to education is its ministry for reasoning and for vocation which it affords the immature. That education serves men best which sheds it self of myth and fantasy and operates on principles of truth”.

Reitera-se aqui o fato de que, para os adeptos da ortodoxia reformada de cunho reconstrucionista a Bíblia é portadora da verdade absoluta e inerrante oferecida por Deus aos homens. Neste sentido, para os reconstrucionistas a escritura deve ser o pressuposto para toda cosmovisão, para toda ação no mundo, assim como para as normas de todas as instituições sejam elas da esfera pública ou da esfera privada dos EUA. Para os reconstrucionistas, tudo que está de acordo com a escritura é certo, verdadeiro e, portanto, educativo. A crença de que as gerações futuras dependem da ação dos cristãos no mundo atual é um dos pontos centrais do reconstrucionismo. Neste sentido, sua ação na esfera pública e privada está voltada para a formação da nova geração de fiéis *guardadores do pacto* por meio do processo educativo. Seu ativismo político está voltado, basicamente, para a luta por subsídios públicos para as escolas declaradamente confessionais e pelos direitos das famílias de educarem e oferecerem uma formação escolar para seus filhos em casa e em consonância com suas crenças morais e religiosas, uma vez que acreditam que o sistema público de ensino está integralmente comprometido com o humanismo, o secularismo e com aquilo que North chama de irracionalismo. Questões como o ensino das teorias criacionista e evolucionista, e a proibição da oração e do minuto de silêncio nas escolas públicas americanas são tidas por religiosos como North como verdadeiros assaltos aos valores cristãos e aos valores sociais americanos.

Não obstante a formação de enclaves separatistas, os adeptos do movimento reconstrucionista são ativistas políticos especialmente atuantes, que lutam na esfera pública por uma transformação radical da sociedade americana a partir dos princípios bíblicos e a consequente reconstrução da nação sob o domínio cristão ortodoxo reformado. Para eles,

A política é a abordagem de "conserto rápido" para a transformação cultural. "A próxima eleição presidencial vai mudar os rumos. Uma mudança no Supremo Tribunal trará nossa nação de volta à retidão. Se pudéssemos apenas conseguir mais conservadores eleitos para o cargo". Nada disto promoverá tal transformação. **Apenas um esforço de longo prazo para mudar todas as facetas da sociedade trará uma transformação significativa e duradoura. Isso significa mudar corações e mentes de**

**milhões de pessoas.**<sup>139</sup> (DEMAR; LEITHART, 1988, p. 297 apud NORTH; DEMAR, 1991, p. 93. Negritos nossos)

Esta citação revela que o projeto de domínio da ortodoxia reconstrucionista é de longo prazo, isto porque, “[...] de um lado da divisão cultural está um certo senso de realidade última que é enraizado em uma autoridade transcendente” (HUNTER; WOLFE, 2006, p. 15), o que faz com que os adeptos desta corrente estejam verdadeiramente comprometidos com a instauração de um reino de mil anos. Neste sentido, a eventual eleição de um presidente da república que durante o seu mandato representasse os valores cristãos no campo da política não seria suficiente para conquistar corações e mentes a ponto de reconstruir uma sociedade duradoura. Neste contexto, observamos na citação uma crítica ao movimento da Maioria Moral, importante apoiadora da candidatura do presidente eleito Ronald Reagan, e que teve no teólogo fundamentalista reformista Francis Schaeffer um importante mentor intelectual.<sup>140</sup> Tal como apresentamos no capítulo anterior a estratégia de ação política dos reformistas, enquanto movimento religioso-político e social é, basicamente, atuar no contexto das práticas culturais com vistas a recompô-las segundo uma visão cristã, e assim, “cristianizar” grupos diferentes de atores intelectuais não cristãos. Uma das principais características dos fundamentalistas reformistas é o estabelecimento de alianças interdenominacionais e inter-religiosas que se pautem por interesses específicos mútuos, a fim de fortalecer a disseminação de seus valores cristãos evangélicos em diferentes espaços sociais.

Os reconstrucionistas por sua vez, recusam todo e qualquer tipo de aliança ou mesmo diálogo com denominações religiosas tidas por eles como liberais — ou mesmo “menos” ortodoxas —, para lutar em conjunto na esfera pública por agendas morais, mesmo que sejam de interesse mútuo, como é o caso do aborto e da união civil entre casais homoafetivos, Para North, as alianças interdenominacionais constituem, do ponto de vista teológico, verdadeiras heresias

---

<sup>139</sup>“Politics is the ‘quick fix’ approach to cultural transformation. ‘The next presidential election will turn the tide. A change in the Supreme Court will bring our nation back to righteousness. If we could only get more conservatives elected to office’. None of this will do it. Only a long-term effort to change all facets of society will bring about significant and lasting transformation. This means changing the hearts and minds of millions of people”.

<sup>140</sup> “Francis Schaeffer perguntou: ‘*Como devemos viver?* Esta é a questão!’ Ele nunca forneceu uma resposta”. (NORTH, 1991, p. 125)  
 “Francis Schaeffer asked: ‘*How Should we Then Live?* This is the question!’ He never provided an answer”.

— por pressupor o diálogo entre crentes e incrédulos, pertencentes a sistemas de vida incomunicáveis e inconciliáveis — e do ponto de vista político, constituem estratégias ineficazes de domínio. Mas qual seria então o esforço de longo prazo que mudaria a face da sociedade e traria uma transformação verdadeiramente significativa e duradoura?

Segundo North, são necessárias duas estratégias, dialeticamente articuladas. A primeira consiste na redução do poder do Estado, com vistas a aumentar o poder da sociedade civil organizada na esfera pública e no campo político-partidário. Já a segunda é a educação. De acordo com este economista-teólogo cristão,

Os Recontrucionistas acreditam em um "estado mínimo". O propósito de se envolver na política, tal como vêem os Recontrucionistas, é reduzir o poder do Estado. Os Recontrucionistas não estão pedindo ao Estado que ordene a oração e a leitura da Bíblia nas escolas públicas (governamentais), como defendem a maioria dos fundamentalistas. Nem defendemos o ensino de "Ciência da Criação". São os não Recontrucionistas que pedem ao Estado maior influência da visão de mundo cristã nas áreas sobre as quais a Bíblia dá ao Estado jurisdição. Os Recontrucionistas não acreditam que o Estado tenha a autoridade dada por Deus para educar os nossos filhos. [...] Os Recontrucionistas acreditam no processo político. Também acreditamos na transformação gradual e generalizada das instituições humanas no despertar da conversão mundial ao cristianismo ortodoxo. Na cosmovisão Recontrucionista, o governo civil no topo mudará quando o governo na sua base mudar: do governo autônomo para os governos civis em todos os níveis.<sup>141</sup> (NORTH; DEMAR, 1991, p. 92-93)

Como indica North e DeMar, a emergência de um Estado mínimo e as políticas para a educação estão dialeticamente articuladas, de tal forma que não é possível se pensar, tampouco se instaurar uma destas estratégias de forma isolada. Para North, quanto mais financiamento público na educação, mais as instituições e/ou grupos seculares terão influência sobre o sistema educacional como um todo e, conseqüentemente, sobre os futuros cidadãos. Além do mais, em tal contexto o governo se vê constantemente impelido a acatar os imperativos morais de tais

<sup>141</sup> "Reconstructionists believe in a 'minimal state'. The purpose of getting involved in politics, as Recontrucionists see it, is to *reduce* the power of the State. Reconstructionists are not calling on the State to mandate prayer and Bible reading in the public (government) schools, as most fundamentalists advocate. Neither do we advocate teaching "Creation Science". It is the non-Reconstructionists who petition the State for greater influence of the Christian worldview areas over which the Bible give the state on jurisdiction. Reconstructionists do not believe that the State has the God-given authority to educate our children. [...] Reconstructionists believe in the political process. We also believe in gradual, pervasive transformation of human institutions in the wake of worldwide conversion to orthodox Christianity. In the Reconstructionist's worldview, civil government at the top will change when government at the bottom changes: from self-government to civil governments at all levels".

grupos — liberdade individual, pluralismo religioso e direitos humanos — em franca oposição aos valores morais religiosos ortodoxos fundados na Bíblia. Neste sentido, o economista cristão acredita que doadores devem ter a liberdade de criar, organizar e financiar instituições educacionais não públicas que defendam os valores com os quais eles concordam, ou seja, devem financiar instituições autônomas verdadeiramente cristãs. Assim sendo, de acordo com os reconstrucionistas a existência de um Estado mínimo é, portanto, uma condição necessária, para que a educação das novas gerações seja delegada na sua integralidade às famílias que, além do dever religioso de educar as crianças conforme a ética e os valores cristãos ortodoxos reformados, deveria ter também legitimidade jurídica para organizar seus próprios sistemas educacionais autônomos.

Neste contexto, o movimento reconstrucionista adota estratégias que preconizam, antes de tudo, a formação de enclaves separatistas. Levando-se em consideração que seus participantes não acreditam que o Estado tenha a autoridade dada por Deus para prover a educação de seus filhos, o recurso ao *homeschooling* torna-se uma tática central deste movimento na guerra de cultura em curso nos Estados Unidos. Esta prática permite que as crianças e jovens recebam em casa a formação escolar, colocando os pais no controle do programa educacional de suas famílias, permitindo-lhes, neste caso, educar os seus filhos segundo os princípios cristãos expressos na Bíblia. Somos do entendimento de que o *homeschooling* também constitui um instrumento de controle na medida em que garante aos pais que seus filhos estejam de certa forma protegidas nos seus enclaves dos apelos humanistas e seculares, bem como dos efeitos supostamente deletérios decorrentes da socialização com os incrédulos que, de acordo com os reconstrucionistas, ocorre no âmbito das escolas públicas. Convém sublinhar que o *homeschooling* tal como praticado pelos reconstrucionistas encontra-se associado a certa compreensão de família e de gênero. Para eles, a função social da mulher é incondicionalmente associada a educação e a formação dos filhos no ambiente doméstico. Dentro desta perspectiva, as conquistas feministas das últimas década do séc. XX, que implicaram na “saída do lar” e na entrada massiva das mulheres no mercado formal de trabalho, principalmente das mulheres das classes média e baixa, constituiu, para os reconstrucionistas, o fator decisivo para a derrocada moral da sociedade americana, posto que esta “saída” resultou no fato das famílias delegarem a

educação de seus filhos majoritariamente ao sistema público de ensino, que nos EUA funciona, como sabemos, em horário integral (das 08:00 às 16:00 horas).

Um exemplo da prática do movimento reconstrucionista cristão nos Estados Unidos pode ser observado no documentário *Jesus Camp*<sup>142</sup>, produzido em 2006. Este documentário acompanha um acampamento de verão promovido por adeptos do dominionismo como parte do processo de preparação da próxima geração de ativistas políticos cristãos conservadores. Neste documentário pode-se observar claramente a prática do *homeschooling* e de técnicas de educação no âmbito doméstico e da própria igreja; pode-se observar também a difusão de um discurso notadamente voltado para reforçar práticas separatista de criação de enclaves, bem como para a necessidade incondicional da reconstrução de uma hegemonia cultural do cristianismo na sociedade americana. Em um dos trechos do filme, uma mãe evangélica adepta do *homeschooling* e de tais acampamentos afirma convictamente que “Deus não disse, tenha filhos e deixe seus filhos com outra pessoa por oito horas por dia. E se eu posso educá-los em casa tão bem quanto a escola pública o faria, porque razão eu os enviaria a outro lugar para passar oito horas por dia?”. Segundo esta mesma mãe, para quem a “a ciência não prova nada”, a “nossa nação [EUA] foi fundada em valores judaico-cristãos. Sabemos que as coisas começaram a mudar. Você sabe, a oração foi tirada da escola e a escola começou a desmoronar. Agora o resto de nós se vai. Onde está o meu país? Nossa convicção é que existem dois tipos de pessoas em todo o mundo, as pessoas que amam Jesus e as pessoas que não o amam. Eu quero que meus filhos cresçam sabendo que é bom ser cristão”.

A fala desta mãe, uma cidadã americana de classe média do Kansas, é representativa da cosmovisão cristã que caracteriza o movimento reconstrucionista cristão, que encontra no pensamento de Van Til as bases teológicas fundamentais da sua ideologia religioso-política e da sua ação no espaço público americano. No nosso entendimento, esta fala é significativa na medida em que demonstra de que forma este discurso religioso-político é assimilado pelo cidadão americano comum a ponto de determinar o seu comportamento, as suas relações sociais, a sua compreensão do que vem a ser a nação americana e o sentido mesmo de ser americano. Desta forma, cidadãos comuns se alinham ao polo ortodoxo da guerra

---

<sup>142</sup> *Jesus Camp*. Documentário, 2006, EUA, 1h24min. Direção: Heidi Ewing, Rachel Grandy. Disponível na Netflix.

de cultura, colocando-se contra até mesmo outros ortodoxos, em razão de compreensões opostas de como estes valores morais devem ser disputados e conservados na esfera pública. A análise do discurso de North nos leva ao entendimento de que os reconstrucionistas cristãos não visam apenas estabelecer a hegemonia cultural de seus valores morais e sua cosmovisão cristã, nem tampouco manter uma política de constantes negociações com os secularistas, humanistas e outros ortodoxos. Mas antes, pretendem atuar no sentido *stricto* do termo que define o movimento, isto, é, pretendem reconstruir totalmente a sociedade americana, desta feita de baixo para cima, o que os leva a colocar em segundo plano as táticas usuais da política (alianças, ocupação de espaços na administração pública, etc.), Somente desta forma o que eles chamam de religião de domínio pode cumprir o seu programa com vistas a realizar o projeto de uma sociedade que viva um milênio de paz, permitindo assim, o cumprimento da profecia, que é o retorno de Cristo.

## CONCLUSÃO

*“Estamos hoje empenhados no que eles chamam de ‘guerra de cultura’. Nós não começamos, mas, por Sua graça, estamos terminando e devemos dizer ‘Sim!’ Queremos reivindicar a América para Cristo!”  
(Jesus Camp)*

Desde a formação da nação americana a religião é um componente fundamental do *ethos* e da identidade nacional daquele país. Todavia, é a partir das décadas de 1960 e 1970 que a religião sai dos templos e adentra o espaço público americano, tornando-se um dispositivo de especial relevância na definição de questões de ordem política e jurídica, a partir de valores e critérios fundados em certa concepção de autoridade moral, dos princípios do estar-junto coletivo bem como do próprio sentido do que significa ser um cidadão americano. Esta presença da religião no espaço público não resulta em uma coexistência pacífica entre o Estado americano laico, as forças políticas e diferentes segmentos religiosos organizados no âmbito da sociedade civil. Ao contrário, desta presença resulta o conflito que definimos, em sintonia com James Hunter, como sendo uma verdadeira *guerra de culturas*.

Este conflito, por sua vez, não se constitui uma mera virtualidade. Ao contrário, ele é parte constitutiva do cotidiano do cidadão americano comum e um dos principais vetores das relações de poder naquele país, haja vista a dita “guerra santa” contra o Islã empreendida pelo ex-presidente George W. Bush e a última campanha eleitoral para a presidência da república, a qual, no final de 2016, elegeu o candidato republicano Donald Trump. Embora o atual presidente americano não seja um religioso, seu discurso altamente nacionalista e conservador, carregado de declarações xenófobas, misóginas, racistas e de acentuada intolerância religiosa, recebeu o apoio de importantes nomes da direita religiosa americana, como Jerry Falwell Júnior, filho e herdeiro do legado fundamentalista do tele-evangelista batista Jerry Falwell, fundador do movimento da Maioria Moral, em 1980. Nesta campanha, e mesmo após a sua eleição, o discurso de Trump e a sua agenda política faz da questão religiosa e a sua importância para a definição da identidade nacional uma pauta diária para os cidadãos daquele país, e mesmo do mundo, visto que a agenda de intolerância religiosa de Trump tende a influenciar a política externa dos Estados

Unidos, aumentando ainda mais o já elevado grau de instabilidade político-religiosa em certas regiões do planeta.

Como vimos, os conflitos mais agudos e diferenciados advindos da relação entre religião e política no espaço público americano emergem na segunda metade do século XX. Esta pesquisa surgiu do interesse em compreender como o fundamentalismo religioso, que até meados daquele século constituía um movimento essencialmente teológico da ortodoxia reformada americana contra o liberalismo teológico europeu se metamorfoseia em um movimento religioso-político, com acentuado componente ideológico, com o intuito de moralizar a esfera pública a partir de valores religiosos cristãos fundados na Bíblia e, assim, fazer dos Estados Unidos uma verdadeira “nação sob Deus”.

Nas primeiras leituras sobre o tema, fomos levados à obra *Fundamentalism and Evangelicals* da teóloga escocesa Harriet A. Harris. Neste livro, Harris apresenta, além de uma abordagem histórica, as raízes filosóficas do fundamentalismo cristão na Europa e nos Estados Unidos. A partir de seus escritos fomos levados a dois nomes de grande projeção no movimento fundamentalista e na cultura pública americana a partir dos anos 1970, são eles: Francis Schaeffer e Gary North. Estes religiosos, por sua vez, são importantes representantes das correntes fundamentalistas reformista e reconstrucionista, respectivamente, as quais, por sua vez, se enfrentam no espaço público americano pelo poder de reger a cultura pública naquele país a partir de valores morais cristãos. Chamou-nos a atenção o fato de que os dois teólogos eram presbiterianos com formação teológica na mesma instituição, o Seminário Teológico de Westminster, e suas teologias eram igualmente debitárias de um mesmo teólogo, o presbiteriano Cornelius Van Til.

Neste contexto, partimos então da hipótese de que a cisão entre crente e incrédulo (regenerado e não-regenerado), que se expressa em dois sistemas de entendimento moral e ético-político e a teoria da graça comum para todos os homens contida na teologia de Cornelius Van Til, era o que permitia a existência de interpretações distintas e mesmo antagônicas do seu pensamento. Neste sentido, adotando-se a primeira, tem-se uma concepção mais separatista ou cismática, que se orienta por uma prática que visa uma espécie de “reforma dos indivíduos” e a reconstrução da sociedade, tal como concebida pela corrente reconstrucionista. Adotando-se a segunda, abre-se a possibilidade para aliança entre denominações religiosas cristãs, protestantes ou não, orientando assim, uma ação política mais de

curto prazo na luta para garantia das agendas morais no âmbito da cultura pública, o que caracteriza a corrente reformista.

Iniciamos a pesquisa detendo-nos na formação do Seminário Teológico de Westminster, o qual, já na sua origem, remonta à controvérsia entre as tradições conservadora e liberal-modernista que, historicamente, marca o presbiterianismo americano. Como exposto no primeiro capítulo, já nos seus primeiros oito anos de existência, o STW passou por duas profundas crises, ambas originadas no âmbito das denominações às quais ele esteve relacionado, e que fizeram revigorar ainda mais o propósito para o qual ele foi criado, qual seja, ser um defensor da ortodoxia e do conservadorismo protestante reformado na América.

Como vimos, esta clivagem que marca as sucessivas rupturas na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos ao longo da década de 1930 — e que dá origem à Igreja Presbiteriana da América e ao Seminário Teológico de Westminster — pode ser compreendida como um reavivamento da referida controvérsia que acompanha a história mesma da igreja presbiteriana nos Estados Unidos desde meados do século XIX. Para o historiador George Marsden, a notável semelhança entre as questões que dividiram a Velha Escola e a Nova Escola em 1837 e as questões que dividiram a Igreja Presbiteriana da América e a Igreja Presbiteriana da Bíblia em 1937, pode parecer um simples acaso. No entanto, uma análise mais rigorosa destas questões e a recorrência das linhas fundamentais do conflito no intervalo de um século torna plausível a afirmação segundo a qual esta semelhança não é mero acaso. Na realidade, ela resulta da e indica a continuidade da existência daquelas duas tradições distintas, que historicamente se antagonizam no âmbito do presbiterianismo americano, e rivalizam entre si na luta pela hegemonia intradenominacional.

De acordo com o que expusemos acerca destas duas tradições, temos, de um lado, a Velha Escola, que apregoa, sobretudo, uma interpretação estrita e literal da Bíblia e da doutrina presbiteriana reformada. Além disto, ela possui um viés francamente separatista, tendente a formar enclaves intradenominacionais e, neste sentido, radicalmente contra qualquer forma de cooperação interdenominacional. É tida como uma tradição mais objetiva e autoritária. No outro extremo, temos a Nova Escola, que por ser de tradição britânica e revivalista, remete ao presbiterianismo americano originário. É considerada como sendo mais subjetiva no que tange às

questões éticas e políticas<sup>143</sup> pois, embora afirme a inerrância das escrituras, usa de certa liberdade de interpretação com relação a tópicos como a temperança, por exemplo. Paradoxalmente, é considerada mais aberta e menos autoritária, na medida em que se coloca a favor da cooperação com outras denominações para a promoção de reformas sociais.

Somos do parecer que estas duas tradições opostas, mais do que manifestar perspectivas de entendimento distintas, elas revelam, sobretudo, perspectivas religioso-políticas antagônicas, que buscam na Bíblia e na própria doutrina presbiteriana, uma autoridade que é moral e religiosa para a validação de seus posicionamentos não apenas eclesiásticos, mas, sobretudo, políticos, sociais e culturais.

Tal como sugere Marsden (2007), o modernismo seria uma continuação da Nova Escola, ao passo que o conservadorismo seria uma continuação da Velha Escola. Para este historiador, entretanto, antes de serem tradições “teologicamente incompatíveis”, elas representam duas abordagens diferentes de uma mesma fonte, a Bíblia. Somos, portanto, do entendimento de que a clivagem entre duas das correntes fundamentalistas evangélicas no século XX, ambas constituídas a partir dos fundamentos teológico-filosóficos do Seminário de Westminster, possui certa similaridade com as tradições antagônicas que marca o presbiterianismo americano desde o século XVIII. Assim sendo, notamos na corrente fundamentalista reconstrucionista, que debuta no espaço público a partir dos anos 1950 e da qual o economista e teólogo Gary North, dissidente do STW, é um dos principais representantes, certa correlação com a Velha Escola, que Marsden entende inspirar a tradição conservadora da Igreja Presbiteriana da América. Igualmente, a Nova Escola, que para este historiador americano seria equivalente à tradição mais liberal, representada pela Igreja Presbiteriana da Bíblia (IPB), por sua vez, inspira a orientação da tradição fundamentalista tida como reformista, que tem Francis Schaeffer, também dissidente do STW, um de seus principais representantes.

Uma vez que, tanto Schaeffer quanto North se pensam herdeiros da teologia vantiliana, nos propusemos, ao longo do segundo capítulo, a realizar uma análise de elementos do discurso do teólogo presbiteriano ortodoxo Cornelius Van

---

<sup>143</sup> É com base nesta origem que, em questões de orientação ética e moral, os adeptos desta tradição atribuem a si a legitimidade de estabelecer as normas e preceitos para os cristãos americanos, na medida em que consideram a sua perspectiva a única dotada de verdadeira autenticidade do ponto de vista da cultura religiosa que fundou a nação.

Til. Nossa análise foi orientada por três conjuntos de chaves teóricas enunciados na Introdução, quais sejam: 1. Ideologia / perspectiva religioso-política; 2. relações ideológicas e de poder; 3. Contradições, incoerências, repetições e omissões. Por meio destas chaves teóricas buscamos tornar explícitos os elementos do discurso que pudessem revelar aspectos ideológicos, bem como as disposições do autor na cena fundamentalista americana da primeira metade do século XX, que no nosso entendimento foram retomados e recuperados por Francis Schaeffer e Gary North.

Pela nossa análise, observamos que o discurso de Cornelius Van Til explicita, por meio da defesa e da apologia da fé cristã reformada, mais do que uma teologia conservadora a ser utilizada apenas no ensino no âmbito de um seminário teológico. No nosso entendimento, seu discurso explicita, sobretudo, a *identidade* deste teólogo, identidade ancorada em uma perspectiva cristã fundamentalista<sup>144</sup>, por isso conservadora. Seu discurso manifesta uma visão de mundo que separa os indivíduos entre crentes e incrédulos, e que considera os últimos como inferiores em relação aos primeiros, na medida em que acredita que eles são desprovidos da possibilidade de obterem um conhecimento verdadeiro do mundo por não terem Deus e a Bíblia como fundamento de sua visão de mundo e de seu sistema de vida.

Na medida em que coloca os pressupostos da sua apologética, Van Til define todo um paradigma cristão reformado a partir do qual o mundo deve ser compreendido. Do mesmo modo, sua perspectiva teológica, que coloca Deus como o pressuposto transcendental de todo conhecimento que se quer verdadeiro, reforça a separação dos indivíduos em duas categorias que, por sua vez, espelham dois sistemas de vida antagônicos. Em nosso entendimento, isto determina não somente os pressupostos teóricos de uma teologia, mas sobretudo, revela uma concepção do lugar dos indivíduos em sociedade e uma interpretação do estar-junto coletivo.

Neste sentido, somos do parecer que o discurso teológico em pauta não é livre de um viés ideológico e, pela análise, é possível obter dele mais do que ele nos impõe explicitamente enquanto narrativa. Por meio da análise, procuramos demonstrar que, embora Van Til não faça qualquer referência explícita à questão sócio-política, o seu discurso permite perceber as relações ideológicas e de poder

---

<sup>144</sup> Consideramos fundamentalismo como sendo “[...] um tipo de ação e de pensamento religioso que se interroga sobre o vínculo ético que une as pessoas que fazem parte de uma mesma sociedade, sobretudo quando a sociedade é concebida como sendo formada não por indivíduos autônomos, e isolados, mas por crentes que não podem não ver reconhecida a comum identidade de fé em todos os campos e esferas da ação social”. (PACE, STEFANI, 2002, p. 17)

nele implícitas, haja vista as duas crises pelas quais passou o WTS e a predominância da ortodoxia presbiteriana no controle tanto da instituição quanto da igreja. Entendemos estas relações ideológicas e de poder no âmbito da instituição como o roteiro de uma hegemonia política que se dá por meio de uma narrativa que é religiosa e teológica, com vistas a garantir a supremacia de uma concepção cristã, reformada e ortodoxa de mundo tanto intra quanto interdenominacionalmente.

Ao longo do processo de análise do discurso vantiliano observamos que a omissão de referências explícitas à questão sócio-política, à relação entre Igreja e Estado ou até mesmo à presença da religião na esfera pública são reveladoras também, no nosso entendimento, de que o discurso de Van Til se insere num contexto fundamentalista originário, qual seja, de um movimento que se constituiu na sua gênese como teológico e eclesiástico, circunscrito ao âmbito das denominações evangélicas e dos seminários teológicos entre os anos de 1895 e 1925 nos Estados Unidos. Embora a narrativa vantiliana tenha sido construída cerca de duas décadas mais tarde, ela nos fornece pistas, indícios, de um discurso que nasce e cresce na perspectiva de um fundamentalismo tal qual expresso na obra que deu origem ao movimento, *Os Fundamentos: um testemunho da Verdade*<sup>145</sup>. O que isso significa? Significa que o discurso vantiliano se insere num contexto onde a ortodoxia reformada, abalada pelo liberalismo teológico, necessita, para a sua sobrevivência, demarcar o seu território no campo das disputas teológicas intra ou interdenominacionais por valores e princípios que vão definir a maneira como se deve entender Deus, o homem, o mundo e a igreja naquele período.

Por outro lado, ainda que omisso a respeito de questões de ordem política e social propriamente ditas, Van Til deixa em seu discurso uma série de elementos, tais como as dicotomias entre crente e incrédulo, e os dois sistemas antagônicos de vida e mundo, que constituem indícios importantes na medida em que permitem tanto a interpretação de uma ideologia do estar-junto coletivo presente na sua teologia, quanto uma continuidade temática onde estes aspectos possam ser tratados explicitamente.

---

<sup>145</sup>“*The Fundamentals: a testimony to the Truth*”, foi uma coleção de escritos de diversos teólogos protestantes ortodoxos, publicados entre os anos de 1909 e 1915, que tiveram origem no chamado manifesto de Niagara Falls de 1895. Neste manifesto, a ortodoxia evangélica americana reafirma os princípios a partir dos quais ela se funda (vide nota 13), bem como aponta seus grandes adversários no campo da teologia e da ação, são eles: o liberalismo teológico, o secularismo, o comunismo, o ecumenismo, o evolucionismo, dentro outros. (PACE, STEFANI, 2002)

Muito embora Van Til não faça menção explícita à esfera política, a uma concepção de sociedade ou de estar-junto coletivo, estas questões encontram-se presente nas entrelinhas da sua concepção de dois sistemas de vida. Todavia, a amplitude de seus conceitos e a generalização que eles alcançam — por meio da noção dos dois sistemas de vida e da dicotomia entre crente e incrédulo — são, no nosso entendimento, indícios de que esta teologia possui o potencial de extrapolar o âmbito intradenominacional do presbiterianismo reformado, pela categorização mesma dos indivíduos, permitindo assim uma continuidade temática desta perspectiva religioso-política fundamentalista no espaço público. Neste sentido, entendemos que da teologia vantiliana emerge um sistema ideológico conservador<sup>146</sup>, que se constitui como um conjunto de ideias que orientam ações de um certo grupo social, cujo poder e autoridade residem em uma moral religiosa, cristã e reformada.

No que diz respeito à estrutura mesma do discurso do teólogo de Westminster, observamos um texto que, paradoxalmente, se constrói pela via da desconstrução do pensamento daqueles aos quais ele se opõe, tais como, teólogos de tradição romanista como São Tomás de Aquino, teólogos liberais, teólogos neo-ortodoxos como Karl Barth, teólogos princetonianos como Benjamin Warfield, filósofos como Immanuel Kant e seu modernismo humanista, entre outros. Esta desconstrução das teorias de seus opositores, por sua vez, não se resume a um mero exercício lógico formal. Pelo contrário, Van Til desconstrói o pensamento de seus oponentes ancorado na obra de teólogos que, no seu entendimento, estão mais afinados com a ortodoxia reformada e com as suas perspectivas teológicas e ideológicas, tais como Abraham Kuyper e Herman Bavinck que, tais como ele, encontram na interpretação *ipsis litteris* do pensamento de Calvino a marca de uma identidade teológica.

Na maneira como entendemos o discurso vantiliano, esta desconstrução se dá a partir de postulados filosóficos e teológicos da tradição protestante

---

<sup>146</sup> Um sistema que preconiza a manutenção dos valores morais e sociais do estar-junto coletivo. O sistema ideológico conservador ao qual nos referimos funda-se na autoridade de uma moral religiosa e bíblica, com o propósito de estabelecer princípios e normas válidas para todos, seja na esfera privada ou na esfera pública. Ele se define, basicamente, por uma certa concepção de sociedade (calcada no trabalho e na prosperidade econômica), de família (monogâmica e heterossexual), de reprodução (sendo contra qualquer tipo de intervenção assistida ou aborto voluntário), de papéis sociais de gênero (à mulher a esfera privada, ao homem a esfera pública), de educação (onde os conteúdos escolares e seus respectivos materiais didáticos estejam de acordo com os princípios bíblicos criacionistas) e de controle social (como o tabagismo e o consumo de bebidas alcoólicas).

reformada que estão nas entrelinhas, sinalizando que a teologia de Van Til nasce e cresce no contexto da aceitação de uma narrativa que, segundo Kuyper (2003, p. 85), deve “combater a sugestão não histórica de que o calvinismo representa um movimento exclusivamente eclesiástico e dogmático”. Desta forma, a aceitação do pensamento de Calvino interpretado na sua literalidade, bem como da teologia de pensadores calvinistas ortodoxos como Kuyper, são reveladoras da perspectiva ideológica de Cornelius Van Til, na medida em que sinalizam os elementos de teoria social, as preferências políticas e as convicções quanto ao futuro presentes tacitamente tanto no seu discurso quanto nas disputas pelo poder e pelo controle do STW. Para além da desconstrução, são breves os trechos nos quais Van Til enuncia conceitos claros e estruturados da sua teologia.

Outra característica marcante do discurso vantiliano é a repetição, seja de expressões, como ‘verdade’, ‘verdadeiro’, seja de afirmações sobre o estatuto da Escritura ou mesmo de suas ideias ou argumentos, inclusive repetição *ipsis litteris* de capítulos inteiros ao longo das duas obras analisadas. Mas o que significa esta repetição? No nosso entendimento, Van Til repete não apenas a si mesmo, como que em uma estratégia de reafirmação daquilo que é essencial ao seu pensamento, mas repete também, reiteradas vezes, o que já foi dito tanto por Kuyper quanto por Calvino. Seu discurso consiste, portanto, no uso da repetição como reafirmação – com vistas ao convencimento do seu leitor — da tradição ortodoxa reformada que ele aceita de forma dogmática. Por outro lado, isto faz com que seu texto pareça, em alguns momentos, caminhar em círculos, voltando sempre ao mesmo ponto, desconstruindo os mesmos oponentes, recorrendo à mesma linha de argumentos, reafirmando as mesmas conclusões, fundadas nos mesmos princípios.

Por fim, concluímos que a partir do momento em que o discurso vantiliano se coloca como um dos polos de disputa por uma hegemonia teológica intradenominacional entre liberais e conservadores, ele se constitui num discurso que carrega em si, potencial para fundamentar discursos fundamentalistas no âmbito de um conflito cultural interdenominacional mais amplo, ou até mesmo, no âmbito da esfera pública, enquanto discurso ideológico de cunho religioso-político.

Nos dois capítulos seguintes analisamos os discursos de dois importantes atores da cultura pública americana da segunda metade do século XX, o teólogo Francis Schaeffer, representante da corrente fundamentalista dita reformista, e o economista e teólogo Gary North, representante da corrente fundamentalista

reconstrucionista. Nosso objetivo foi, então, compreender as disposições que animam as distintas apropriações que ambos fazem da teologia de Cornelius Van Til e dos antagonismos que animam o conflito cultural em curso nos EUA, levando-os a assumir pólos opostos neste contexto.

Verificamos que Schaeffer e North desenvolvem teologias e compreensões do estar-junto coletivo que reportam igualmente ao pressuposicionalismo vantiliano. O pressuposto da existência de Deus e de que a Bíblia é a palavra dele revelada aos homens e, por isso, é a portadora da verdade suprema, funda igualmente o pensamento de ambos os teóricos. Todavia, embora a apropriação do pressuposicionalismo como princípio teológico fundante lhes seja comum, compreensões diferentes da escritura, como a escatologia, por exemplo, fazem com que os referidos autores assumam posições distintas na guerra de cultura que se instala naquele país a partir dos anos 1970. É a partir deste período que grupos fundamentalistas como os reformistas e os reconstrucionistas adentram o espaço público com o intuito de disputar a *autorictas* e a *potestas* de modo a ter oportunidade de cristianizar a cultura e a política americana. A análise dos discursos de Schaeffer e North levou-nos à conclusão de que não é por compreensões distintas da noção bíblica de graça comum que os referidos teólogos se aproximam ou se distanciam do legado vantiliano. Outrossim, é devido à compreensão da ideia de fim dos tempos contida no livro bíblico do Apocalipse e da profecia que trata do retorno de Cristo à terra, que ambos os autores e suas respectivas correntes se opõem e, conseqüentemente, se distanciam da teologia de Van Til<sup>147</sup>, assumindo assim perspectivas teológico-políticas antagônicas. Desta forma, por compreenderem que os cristãos, os verdadeiros guardadores do pacto, foram os escolhidos para instaurar o milênio de paz para o retorno de Cristo, os reconstrucionistas assumem estratégias de longo prazo no espaço público, como a educação das novas gerações, para, assim, reconstruir a sociedade partindo “de baixo”. No outro extremo estão os reformistas, que acreditam que pelo reavivamento da fé cristã, pela conversão ao cristianismo e uma reforma moral da sociedade e das leis a partir de pressupostos cristãos é possível restabelecer o *status quo* cristão conservador no curto prazo, uma vez que esperam que o próprio Cristo retorne e instaure um reino de mil anos de paz na terra. Diante disso, representantes das duas

---

<sup>147</sup> Importante lembrar tanto Cornelius Van Til, quanto o próprio Seminário Teológico de Westminster não assumiram uma perspectiva milenarista definida.

correntes fundamentalistas assumem estratégias distintas de ação para a conquista de corações e mentes no âmbito da cultura pública americana contemporânea. Todavia, como nos ensina Hunter, a cultura pública

Incorpora os símbolos da identidade nacional. Esses símbolos expressam o próprio significado de cidadania e, portanto, o significado de patriotismo e deslealdade. Mais importante que isso, a cultura pública consiste nas noções compartilhadas de virtude cívica e nos ideais comuns do bem público — o que é melhor para a felicidade geral das pessoas e para o bem-estar da república. Além disso, a cultura pública se reflete nos padrões compartilhados pelos quais as ações de indivíduos ou comunidades, bem como as ações das outras nações e comunidades com as quais trata, são avaliadas e julgadas como boas ou más, certas ou erradas, justas ou injustas.<sup>148</sup> (HUNTER, 1991, p. 55)

Neste sentido, somos do entendimento de que a opção por estratégias distintas de ação no espaço público não se resume a meras oposições operacionais no campo da teologia. Antes disso, essas estratégias estão fundadas em compreensões antagônicas sobre quais devem ser os “padrões compartilhados” a orientar o estar-junto coletivo, as relações entre os indivíduos, assim como as relações entre diferentes comunidades e nações. Isso significa que nas diferentes estratégias adotadas pelos reformistas ou pelos reconstrucionistas reverbera uma diferente concepção de sociedade fundada, por sua vez, na dicotomia vantiliana entre crente e incrédulo, e que reporta aos dois sistemas de vida distintos e incomunicáveis de Van Til. Tais concepções de sociedade contém um programa e um projeto com vistas à construção de noções e padrões de virtudes compartilhados e de ideias comuns de bem público e de felicidade geral das pessoas, as quais, por sua vez, são tidas como condição *sine qua non* de realização de uma dada profecia, que é religiosa e bíblica. Neste sentido, somos do entendimento que, mais do que apenas perspectivas teológicas de compreensão da escritura, as teologias de Francis Schaeffer, Gary North e Cornelius Van Til, constituem verdadeiras ideologias religioso-políticas, fundadas em uma certa concepção de sociedade que é, por

---

<sup>148</sup>“Public culture, though, is more sublime than this, for it also embodies the symbols of nation identity. These symbols express the meaning of citizenship and, therefore, the meaning of patriotism and disloyalty. More important, public culture consists of the shared notions of civic virtue and the common ideals of the public good — what is best for the general happiness of the people and welfare of the republic. Beyond this, public culture is reflected in the shared standards by which the actions of individuals or communities as well as the actions of the other nations and communities with whom it deals are evaluated and judged as either good or evil, right or wrong, just or unjust”.

princípio, cristã reformada. Acreditamos que estas distintas ideologias sintetizam, cada uma a seu modo, o estado de espírito dos diferentes atores envolvidos na guerra cultural em curso no espaço público americano. Como afirma James Hunter,

O significado do debate deve ser repetido: o que está em jogo, em última instância, é a capacidade de definir as regras pelas quais um conflito moral (...) deve ser resolvido. Mais uma vez, aqueles que definem como um debate deve ser disputado, terão a vantagem de definir o seu resultado final. Influenciar a estrutura de regras representa uma parte crítica do esforço global para restabelecer uma velha ou mesmo formular uma nova hegemonia cultural. A profundidade do atual conflito cultural, em conjunto com a tremenda ambiguidade que caracteriza a igreja e as leis do Estado, só pode significar que haverá mais e mais litígios — até mesmo porque, tais litígios forçarão os tribunais a esclarecer a sua posição. Com toda a probabilidade, esse ato de "esclarecimento" resultará no avanço dos interesses de um lado da nova divisão cultural e na diminuição dos interesses do outro<sup>149</sup>. (HUNTER, 1991, p. 271)

É na tentativa de definir a cultura pública americana e os valores compartilhados que fornecem o sentido e as virtudes do que significa ser um cidadão americano, que importantes representantes da ortodoxia cristã reformada se alinham a correntes fundamentalistas como as que estamos a analisar, tornando-se importantes atores da guerra de cultura contemporânea nos Estados Unidos. No afã de definir os rumos de uma sociedade que, no seu entendimento, veio sendo rapidamente tomada de assalto pelo humanismo e pelo liberalismo teológico, o fundamentalista reformista Francis Schaeffer propõe que o restabelecimento do sentido da ordem social fundada em pressupostos verdadeiramente cristãos deve se dar por meio de transformações no âmbito da cultura. Schaeffer acredita que pelo reavivamento da fé cristã nos fiéis, pela reforma social e cultural, pelo lobby e apoio político à partidarização e eleição de candidatos comprometidos com as causas cristãs e, sobretudo, pelas alianças interdenominacionais que fortaleçam a luta por agendas comuns no espaço público americano, a ortodoxia reformada tem reais

---

<sup>149</sup>“The significance of the debate bears repeating: what is ultimately at stake is the ability to define the rules by which moral conflict of this kind is to be resolved. Once again, those who define how a contest is to be played out will have the advantage of shaping its final outcome. Influencing the structure of the rules represents a critical part of the overall effort to reestablish an old or to formulate a new cultural hegemony. The depth of the current cultural conflict in conjunction with the tremendous ambiguity that characterizes church and state law can only mean that there will be more and more litigation — for such litigation will force the courts to clarify its position. In all likelihood, that act of ‘clarification’ will result in the advancement of the interests of one side of the new cultural divide and the diminishment of the interests of the other”.

condições de restabelecer a médio prazo o *status quo* cristão reformado que remete à formação puritana da nação.

No outro extremo do conflito está o reconstrucionista cristão Gary North que, embora recuse a alcunha de fundamentalista religioso, se constitui um importante ator da cena fundamentalista desde a década de 1970 até o presente. Para North, os fundamentalistas

[...] argumentam que sem a regeneração pessoal generalizada por Deus, alma por alma, não pode haver progresso social duradouro. Ao mesmo tempo, eles também rejeitam a ideia de que a maioria dos homens, em qualquer ponto da história, realmente será convertida. Por conseguinte, rejeitam a ideia do progresso social no longo prazo. Todos os sinais de progresso são ilusões, tentações e armadilhas. Este mundo ilusório de progresso externo e visível levará à rebelião ética e ao julgamento. Assim, não há maneira de resgatar a sociedade. Eles rejeitam a história por causa de sua visão de Deus — um Deus que transferiu as principais instituições para Satanás e suas forças.<sup>150</sup> (NORTH, 1985, p. 2-3)

Chamamos atenção para a crítica de North à perspectiva revivalista que subjaz à teologia de Schaeffer em oposição à perspectiva reconstrucionista de transformação social de longo prazo. Outro aspecto importante pelo qual Gary North e os reconstrucionistas recusam a alcunha de fundamentalistas é o fato de que, para eles, os fundamentalistas não têm o objetivo de dominar as instituições seculares, o que para North e outros reconstrucionistas como Rushdoony, é fundamental para a verdadeira cristianização da sociedade americana.

Não obstante o fato dos reconstrucionistas não se considerarem fundamentalistas, percebemos que este movimento é tão fundamentalista quanto o seu opositor. Levando-se em consideração a afirmação de Hunter de que fundamentalistas são definidos principalmente pela oposição à homossexualidade, ao aborto e pela defesa de uma certa liberdade religiosa de reger a esfera pública a partir de valores morais cristãos, eles são (re)conhecidos mais pela sua forma de pensar e pelas agendas que defendem, do que pelo próprio significado que atribuem

---

<sup>150</sup>“The fundamentalists [...] argue that without widespread personal regeneration by God, soul by soul, there can be no lasting social progress. At the same time, they also reject the idea that most men will, at any point in history, actually be converted. They therefore reject the idea of long-term social progress. All signs of progress are illusions, temptations, and snares. This illusionary world of external, visible progress will lead to ethical rebellion and judgment. Thus, there is no way to redeem society. They reject history because of their view of God — a God who has turned over the major institutions to Satan and his forces”.

ao Evangelho. Por isto mesmo é que consideramos reformistas e reconstrucionistas igualmente fundamentalistas, em sintonia com Hunter e Ingersoll,

Ao contrário dos reformistas, os adeptos do reconstrucionismo não acreditam naquilo que Schaeffer chama de “revolução cristã”. Para eles, mudanças sociais rápidas não são duradouras. Neste sentido, acreditam que a transformação social deve se dar de baixo para cima, a partir das instituições de base da vida social, acompanhadas de uma transformação moral de longo prazo que garanta não apenas a prevalência, mas o *domínio* cristão em todos os âmbitos da vida pública e privada. É neste sentido que Hunter e Wolfe afirmam que,

[...] na raiz deste conflito estão compreensões concorrentes do bem e como o bem é fundamentado e legitimado. Esses entendimentos se refletem em visões morais concorrentes da vida coletiva e o discurso que sustenta essas visões. Por sua vez, elas se manifestam em instituições concorrentes (suas elites e seus interesses) que geram essa produção de cultura. Tudo isso opera dialeticamente.<sup>151</sup> (HUNTER; WOLFE, 2006, p. 15)

Interessante notar que, embora em pólos opostos do conflito cultural, ambos os movimentos, reformista e reconstrucionista, compõem igualmente a chamada Nova Direita Cristã nos Estados Unidos. Os reformistas tiveram importante papel no movimento conhecido como Maioria Moral, já os reconstrucionistas, são considerados pela socióloga americana Sara Diamond (1989) como sendo a forma mais influente de teologia do domínio, tendo influenciado tanto os conceitos teológicos como o ativismo político dos evangélicos protestantes conservadores mobilizados pela direita cristã. Esta socióloga atribui aos escritos de R. J. Rushdoony e Gary North a ideologia unificadora central da direita cristã americana articulada em torno da crença de que os cristãos são biblicamente escolhidos para dominar todas as instituições seculares.

---

<sup>151</sup> “In sum, at the root of this conflict are competing understandings of the good and how the good is grounded and legitimated. These understandings are reflected in competing moral visions of collective life and the discourse sustaining those visions. In turn, these are manifested in competing institutions (their elites and their interests) that generate this cultural output. All of this plays out dialectically”.

Segundo o próprio Gary North,

Os escritos de Rushdoony são a fonte de muitas das ideias centrais da Nova Direita Cristã, um bloco de voto cuja súbita chegada à política americana em 1980 pegou a mídia de surpresa(...). [a revista] Newsweek (Fev, 2, 1981) de modo preciso, mas brevemente, identifica a instituição Chalcedon de Rushdoony como a *think tank*<sup>152</sup> da Direita Religiosa. Mas a mídia *mainstream* não aproveitou a dica. Eles nunca entenderam de onde essas ideias vinham... Rushdoony em 1981 era quase um desconhecido fora da liderança dos círculos da Nova Direita/Nova Direita Cristã. E assim permaneceu até a sua morte.<sup>153</sup> (NORTH apud INGERSOLL, p. 1)

Esta relativa invisibilidade da origem do reconstrucionismo para a direita cristã americana se deve ao fato de que a penetração das ideias de Rushdoony e North no âmbito da Nova Direita Cristã religioso-político não se deu pela atuação e militância direta de seus adeptos neste movimento, mas sim, por certa adesão às ideias reconstrucionistas por parte daqueles que já participavam dele. É neste sentido que a historiadora da religião Julie Ingersoll (2015) afirma que

Os reconstrucionistas encontraram um lar em organizações políticas baseadas em Washington, como a Maioria Moral e a Voz Cristã, que foram proeminentes no início dos anos 1980. Livros reconstrucionistas podiam ser encontrados nos escritórios de organizações da direita religiosa e de reconstrucionistas que trabalhavam no Capitólio. Mas enquanto as principais posições teológicas do movimento ecoam em toda a cosmovisão fundamentalista, a direita religiosa nunca seguiu realmente as implicações dessas ideias. Os reconstrucionistas demonstram que o cristianismo americano (incluindo a direita religiosa) está preso ao individualismo, à noção de liberdade de consciência (os reconstrucionistas rejeitam a autonomia da razão humana) e a uma descontinuidade herética entre o Novo e o Velho Testamento. Em termos reconstrucionistas, a direita religiosa é filosoficamente esquizofrênica, de modo que seus esforços para devolver os Estados Unidos ao seu ancoradouro cristão estão condenados. O caráter fragmentado desta adoção da reconstrução cristã é a razão pela qual, segundo os reconstrucionistas, falta "autoconsciência epistemológica"

---

<sup>152</sup> "*Think tanks*" é o nome dado a instituições dedicadas a produzir e difundir conhecimentos e estratégias sobre assuntos considerados vitais, sejam eles políticos, econômicos, científicos e, neste caso, religioso-políticos. São instituições cujo objetivo principal é fornecer insumos para se pensar estes assuntos fora das abordagens de suas instâncias habituais de elaboração (estados, associações de classe, empresas ou universidades).

<sup>153</sup> "Rushdoony's writings are the source of many of the core ideas of the New Christian Right, a voting bloc whose unforeseen arrival in American politics in 1980 caught the media by surprise ... Newsweek (Fev, 2, 1981) accurately but very briefly identified Rushdoony's Chalcedon foundation as the think tank of the Religious Right. But the mainstream media did not take the hint. They never did figure out where these ideas were coming from ... Rushdoony in 1981 was almost unknown outside of the leadership of New Right/New Christian Right circles. So he remained at his death".

à direita cristã, razão pela qual ela ainda não conseguiu transformar a sociedade.<sup>154</sup> (INGERSOLL, 2015, p. 1-2)

A teologia do domínio preconizada pelos reconstrucionistas foi a principal responsável pela inserção tácita das ideias desta corrente fundamentalista no âmbito da Nova Direita Cristã americana. Por outro lado, atualmente, o reconstrucionismo — assim como o dominionismo<sup>155</sup> — tem tido grande projeção no âmbito geral deste movimento político e no do *TeaParty*<sup>156</sup> em particular, especialmente nas questões acerca do sistema de educação pública, do *homeschooling*.

<sup>154</sup> “Reconstructionists found a home in Washington-based political organizations, such as the Moral Majority and the Christian Voice, that were prominent in the early 1980s. Reconstructionist books could be found in the offices of religious right organizations and Reconstructionists who worked on Capitol Hill. But while the movement’s key theological positions echo throughout the fundamentalist worldview, the religious right never followed through on the implications of those ideas. Reconstructionists argue that American Christianity (including the religious right) is in thrall to individualism, the notion of freedom of conscience (Reconstructionists reject the autonomy of human reason), and a heretical discontinuity between the New Testament and the Old. In Reconstructionist terms, the religious right is philosophically schizophrenic, so its efforts to return America to its Christian mooring are doomed. The piecemeal character of the adoption of Christian Reconstruction is the reason, according to the Reconstructionists who refer to it as a lack of ‘epistemological self-consciousness’, that the religious right has not, as yet, been able to transform society”.

<sup>155</sup> Importante destacar que dominionismo, teologia do domínio e reconstrucionismo cristão são conceitos distintos e não intercambiáveis. De modo geral, podemos dizer que todo reconstrucionista é um dominionista, ao passo que nem todo dominionista é um reconstrucionista cristão. O dominionismo é tido como uma tendência política muito ampla no âmbito da Direita Cristã Americana, com perspectivas mais ou menos radicais de um certo impulso que é, antes de tudo, teocrático (DIAMOND, 1989). Uma conhecida adepta do dominionismo é a ex-governadora do Alasca e ex-candidata à vice-presidência dos Estados Unidos em 2008, ao lado do republicano John McCain, Sarah Palin. Palin é uma dominionista, contudo, não é uma reconstrucionista.

<sup>156</sup> Isto não significa, como afirma Ingersoll, “que o movimento do TeaParty ou a Direita Cristã são ‘de fato’ reconstrucionistas. Os reconstrucionistas não são a única fonte da atual popularidade destas perspectivas. Mas em esferas onde essas preocupações servem para mobilizar, construir identidade de classe e fomentar a solidariedade de grupo (em parte, construindo algumas pessoas como “de fora” e estabelecendo uma hierarquia social dentro do grupo), os reconstrucionistas têm desempenhado um importante papel [...]”. (INGERSOLL, 2015, p. 243)

“I have not argued that the Tea Party movement or the Christian Right are ‘really’ Reconstructionist. Reconstructionists are not the only source of the current popularity of these views. But in circles where these concerns serve to mobilize, build group identity, and foster group solidarity (in part by making some people outsiders and setting up a social hierarchy within the group), Reconstructionists have played an important role [...]”.

De acordo com seu próprio site, “O Tea Party é um movimento de base que chama a atenção para qualquer questão que desafie a segurança, soberania ou tranquilidade doméstica de nossa amada nação, os Estados Unidos da América. Desde a nossa fundação, o Tea Party representa a voz dos verdadeiros proprietários dos Estados Unidos: NÓS O POVO. Tea Party foi criado em: 2 de setembro de 2004. Muitos afirmam ser os fundadores deste movimento; no entanto, foram as almas corajosas dos homens e mulheres em 1773, conhecido hoje como o Tea Party de Boston, que ousou desafiar o maior poder militar na terra. Somos os beneficiários de sua coragem. O Tea Party inclui aqueles que possuem uma forte crença nos valores judaico-cristãos fundamentais incorporados em nossos grandes documentos fundadores. Acreditamos que a responsabilidade de nossa amada nação está gravada nos corações de verdadeiros patriotas americanos de todas as raças, religiões, origens nacionais e vida compartilhando uma crença comum nos valores que fizeram e mantêm nossa amada nação grande. Essa crença levou à criação do Tea Party moderno”. (Fonte: [www.teaparty.org/about-us/](http://www.teaparty.org/about-us/))

Como demonstramos no quarto capítulo, a educação é tida por North e pelo movimento reconstrucionista como um dos principais campos de batalha por corações e mentes, isto porque as transformações pela educação são de longo prazo e atuam nas bases da formação ético-moral. Segundo Hunter, a educação é um campo simbólico significativo do conflito cultural entre fundamentalistas e liberais nos Estados Unidos. Para este sociólogo,

Não por causa de seu encargo formal de transmitir as competências básicas e conhecimento socialmente relevante para os adolescentes e jovens adultos para, eventualmente, participarem responsabilmente na sociedade. Mais do que isso, a educação é estratégica na guerra cultural porque é a instituição central da vida moderna, através da qual a ordem social mais ampla é reproduzida. Juntos, o currículo, a literatura escolar, e até as atividades sociais da escola expressam símbolos poderosos sobre o sentido da vida americana — o caráter do seu passado, os desafios do presente e sua agenda futura. Desta forma, as instituições de educação de massa tornam-se decisivas em socializar o jovem na cultura pública da nação. A educação pública é um território especialmente significativo a este respeito, principalmente porque reflete a vontade e o poder do Estado diante da cultura pública da nação.<sup>157</sup> (HUNTER, 1991, p. 174)

Como vimos, atualmente, a presença dos reconstrucionistas no conflito cultural americano para defesa de suas agendas morais no campo cultural e político tem sido mais prática do que teórica, ao contrário do que fora nos anos 1970 e 1980. Um dos exemplos desta atuação é o fato de Gary North figurar como organizador, e também professor de Humanidades, do *Ron Paul Curriculum*<sup>158</sup>. Lançado no ano de 2013 pelo ex-candidato à presidência, e um dos líderes do movimento conservador Tea Party, Ronald Ernest Paul, o *Ron Paul Curriculum* consiste em um programa educacional de *homeschooling* via internet que oferece às famílias um currículo completo de ensino. No que diz respeito à acreditação do currículo, chamou-nos a atenção a presença de um discurso que remete aos fundamentos do reconstrucionismo cristão no seu surgimento, tais como a ideia de que o Estado não possui autoridade moral para determinar a validade dos conteúdos educacionais,

---

<sup>157</sup>“Education is a meaningful territory not because of its formal charge to pass on the basis skills and socially relevant knowledge necessary for adolescents and Young adults to eventually participate responsibly in society. Rather, education is strategic in the culture war because this is the central institution of modern life through which the larger social order is produced. Together, the curriculum, the textbook literature, and even the social activities of the school convey powerful symbols about the meaning of American life — the character of its past, the challenges of the present, and its future agenda. In this way the institutions of mass education become decisive in socializing the young into the nation’s public culture. Public education is especially significant territory in this regard, primarily because it reflects the will and power of the state vis-à-vis the nation’s public culture”.

<sup>158</sup> Ver: <http://www.ronpaulcurriculum.com>

uma vez não recebeu de Deus o poder para educar as gerações vindouras de cristãos e, neste sentido, as famílias devem ter salvaguardados os seus direitos de educar os seus filhos em casa a partir de programas de ensino pautados por princípios cristãos. Observamos também a permanência do mesmo diapasão agressivo que subjaz o discurso de Gary North no discurso de combate e de contra-ataque aos opositores, sejam eles liberais ou ortodoxos, veiculado pelo *Ron Paul Curriculum*.

Mais um fato recente que tem gerado polêmica nos Estados Unidos foi a escolha da republicana e reconstrucionista cristã Betsy DeVos como Secretária do Departamento de Educação pelo presidente republicano recém-empossado Donald Trump. A presença de uma reconstrucionista no comando da pasta de maior importância para este movimento fundamentalista representa a possibilidade real de criação de políticas públicas que viabilizem a ação destes grupos religiosos no âmbito da educação no país.

Diante disso, concluímos que a nossa hipótese de pesquisa *não* se confirmou. Concluído todo o percurso da pesquisa, percebemos que, embora reformistas e reconstrucionistas tenham seus princípios fundamentais ancorados em uma mesma matriz teológica, qual seja, a teologia de Cornelius Van Til e o Seminário Teológico de Westminster, suas distintas orientações religioso-políticas, mais do que manifestar perspectivas de entendimento moral opostas, revelam, sobretudo, uma clivagem entre as duas tradições antagônicas que marca o presbiterianismo americano desde o século XVIII, e que hoje, assumem importante papel na cultura americana.

Reiteramos que não podemos afirmar que as tais correntes sejam uma espécie de metamorfose das antigas tradições e da mesma clivagem que marca a denominação presbiteriana ao longo de mais de duzentos anos. Contudo, assim como Marsden, acreditamos que a aparente coincidência revela a continuidade e permanência *estrutural* de um conflito religioso-político de longa duração que se expressa hoje como uma verdadeira guerra de cultura.

## REFERÊNCIAS

AMMERMAN, Nancy Tatom. **Bible believers**: fundamentalists in the modern world. New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

ANDRADE, Roney Seixas. **Criação divina ou evolução?** Uma análise da teoria da criação especial e da teoria do design inteligente na cultura norte-americana. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

ANSART, Pierre. **Ideologias, conflitos e poder**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

AUSTIN, Alan Keneth. **The history of Westminster Theological Seminary: 1929 – 1964**. 1965. Thesis of Master Degree (Master of Arts) – East Tennessee State University, Johnson City, Tennessee, 1965.

BARR, James. A compreensão fundamentalista da Escritura. In: **Concilium: Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis, v. 16, fas 158, p. 1035 - 1040, 1980. A Bíblia no conflito das interpretações: questões controversas.

BRUCE, Steve. **Fundamentalism**. 2. ed. Malden: Polity Press, 2010.

CARDOSO, Alexandre A.; ALMEIDA NETO, Manoel de.; LEITE, Cláudio Antônio Cardoso. O governo George W. Bush e fundamentalismo protestante. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Org.). **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 77 - 98.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Vozes, 2006.

COX, William E. **An Examination of Dispensationalism**. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1963.

Diamond, Sara. **Spiritual Warfare**: the politics of the Christian Right. Boston: South End Press, 1989.

EDWARDS, Mark. How should we then think?: a study of Francis Schaeffer's lordship principle. In: **Westminster Theological Journal**. n. 60, Philadelphia, 1998, p. 193 - 223.

GAUCHET, Marcel. **A democracia contra ela mesma**. São Paulo: Radical Livros, 2009.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HANKINS, Barry. **American Evangelicals**: a contemporary history of a mainstream religious movement. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

\_\_\_\_\_. **Evangelicalism and fundamentalism**: a documentary reader. New York: New York University Press, 2008.

HARDING, Susan Friend. **The book of Jerry Falwell**: fundamentalist language and politics. Princeton: Princeton University Press, 2000.

HARRIS, Harriet A. **Fundamentalism and evangelicals**. New York: Oxford University Press, 1998.

HUNTER, James Davison. **Before the shooting begins**: searching for democracy in America's culture wars. New York: Free Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Culture wars**: the struggle to define America. New York: Basic Books, 1991.

HUNTER, James Davison; WOLFE, Alan. **Is there a Culture War?** A dialogue on values and American public life. Washington: Pew Research Center, Brookings Institution Press, 2006.

INGERSOLL, Julie J. **Building God's Kingdom Inside the World of Christian Reconstruction**. New York: Oxford University Press, 2015.

JELLEN, Ted Gerard; WILCOX, Clyde. **Religion and Politics in comparative perspective**: the one, the few, and the many. New York: Cambridge University Press, 2002.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

LAMBERT, Frank. **Religion in American Politics**: a short history. Princeton: Princeton University Press, 2010.

LANE, Tony. The new orthodoxy. In: **Harper's concise book of Christian faith**. New York: Harper & Row Publishers, 1984. p. 186-191

LEFORT, Claude. The permanence of the theological-political. In: VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence E. **Political theologies: public religions in a post-secular world**. New York: Fordhan University Press, 2006.

LIGHTNER, Robert P. **Handbook of evangelical theology**: a historical, biblical and contemporary survey and review. Grand Rapids: Kregel, 1995.

LONGFIELD, Bradley J. **The Presbyterian Controversy**: fundamentalists, modernistas & moderates. New York: Oxford University Press, 1991.

MACRAE, Alan A. Professor MacRae Leaves Westminster Seminary. In: **The Presbyterian Guardian**. vol. 4, n. 3, Philadelphia, may, 1937, p. 50. Disponível em: <http://www.yumpu.com/en/document/view/12090277/volume-4-number-3-may-15-1937-orthodox-presbyterian-church>. Acesso em: 18 out 2013.

MARSDEN, George M. **Fundamentalism and american culture**: the shaping of twentieth-century evangelicalism: 1870 - 1925. New York: Oxford University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. Perspective on the division of 1937. In: **Mid-America Journal of Theology**. vol. 18, Chicago, 2007a, p. 141-171. Disponível em: [www.Midamerica.edu/resources/journal/18/marsden18.pdf](http://www.Midamerica.edu/resources/journal/18/marsden18.pdf). Acesso em: 20 set 2013.

\_\_\_\_\_. Perspective on "Perspective on the division of 1937". In: **Mid-America Journal of Theology**. vol. 18, Chicago, 2007b, p. 173-178. Disponível em: [www.Midamerica.edu/resources/journal/18/marsden18.pdf](http://www.Midamerica.edu/resources/journal/18/marsden18.pdf). Acesso em: 20 set 2013.

\_\_\_\_\_. **Understanding fundamentalism and evangelicalism.** Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1991.

MARTY, Martin E. O que é fundamentalismo?: perspectivas teológicas. In: **Concilium: Revista Internacional de Teologia.** Petrópolis, v. 28, fas 241, p. 333 - 346, 1992. Fundamentalismo um desafio ecumênico.

NOLL, Mark; HARLOW, Luke E. **Religion and American Politics:** from the colonial period to the present. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2007.

NORTH, Gary. **Foundations of Christian Scholarship.** Portland: Ross House Books, 2001.

NORTH, Gary. The war between three types of religion. In: **Biblical Economics Today.** v. III, dec/jan, 1985. Disponível em: [http://garynorth.com/freebooks/docs/2932\\_43e.htm](http://garynorth.com/freebooks/docs/2932_43e.htm). Acesso em: 20 dez 2016.

\_\_\_\_\_. **Westminster's Confession:** the abandonment of Van Til's Legacy. Texas: Institute for Christian Economics, 1991.

NORTH, Gary; DeMAR, Gary. **Christian Reconstruction:** what it is, what it isn't. Texas: Institute for Christian Economics, 1991.

OLIPHINT, Scott. The consistency of Van Til's methodology. In: **Westminster Theological Journal.** Philadelphia, v. 52, 1990, p. 27 - 49.

OLSON, Laura R. Religion, Moralism, and the Cultural Wars. In STONECASH, Jeffrey M. **New Directions in American Political Parties.** New York: Sharp Inc., 2007, p. 147 - 165.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. **Fundamentalismo religioso contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 2002.

PINNOCK, Clark H. **Tracking the maze:** finding our way through modern theology from an evangelical perspective. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1990.

RIAN, Edwin. **The Presbyterian Conflict.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1940.  
Disponível em: <http://www.opc.org/books/conflict/index.html> Acesso em: fev 2013.

SANDEEN, Ernest R. **The roots of fundamentalism: British & American Millenarianism 1800 - 1930.** Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

SCHAEFFER, Francis. **The complete works of Francis A. Schaeffer: a Christian worldview.** Wheaton: Crossway Books, 1985. Vol 1.

\_\_\_\_\_. **The complete works of Francis A. Schaeffer: a Christian worldview.** Wheaton: Crossway Books, 1985. Vol 2.

\_\_\_\_\_. **The complete works of Francis A. Schaeffer: a Christian worldview.** Wheaton: Crossway Books, 1985. Vol 3.

\_\_\_\_\_. **The complete works of Francis A. Schaeffer: a Christian worldview.** Wheaton: Crossway Books, 1985. Vol 4.

\_\_\_\_\_. **The complete works of Francis A. Schaeffer: a Christian worldview.** Wheaton: Crossway Books, 1985. Vol 5.

SILVA, Ivan Dias da. **Jerry Falwell e a Maioria Moral: um estudo sobre a relação entre religião e a política no espaço público americano entre 1979 e 1989.** 2016. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2016.

STELT, John C. Vander. **Philosophy and scripture: a study in Old Princeton and Westminster Theology.** New Jersey: Mack Publishing Company, 1978.

TOULOUSE, M. G. **God in Public. Four ways American Christianity and public life relate.** Louisville: Westminster, John Knox Press, 2006.

VANDERLAAN, Eldred C. **Fundamentalism versus Modernism.** New York: H. W. Wilson Company, 1925.

VAN TIL, Cornelius. **Christian apologetics.** 2. ed. Phillipsburg: P& R Publishing, 2003.

\_\_\_\_\_. Common Grace: third article. In: **Westminster Theological Journal.** Philadelphia, 1941, p. 47 - 84. Disponível em: <http://files1.wts.edu/uploads/images/files/WTJ/CVT%20-%20Common%20Grace,%20pt%203.pdf>  
Acesso em: 18 ago 2015.

\_\_\_\_\_. **The defense of the faith.** Phillipsburg: P & R Publishing, 1980.

WHITE, James Emery. **What is truth?** A comparative study of the positions of Cornelius Van Til, Francis Schaeffer, Carl F. H. Henry, Donald Bloesch, Millard Erickson. Nashville: Broadman & Holman, 1994.