

Caetano Dias Corrêa

**A REFLEXÃO TEOLÓGICO-POLÍTICA DE JOÃO CALVINO:  
INSTITUCIONALIZAÇÃO DO SAGRADO E DIREITO NA  
AURORA DA MODERNIDADE**

Tese submetida ao Programa de  
Pós-graduação em Direito da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do Grau  
de Doutor em Direito  
Orientador: Prof. Arno Dal Ri  
Junior, Ph.D.

Florianópolis  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Corrêa, Caetano Dias Corrêa

A REFLEXÃO TEOLÓGICO-POLÍTICA DE JOÃO CALVINO :  
INSTITUCIONALIZAÇÃO DO SAGRADO E DIREITO NA AURORA DA  
MODERNIDADE / Caetano Dias Corrêa Corrêa ;  
orientador,  
Arno Dal Ri Júnior Dal Ri Júnior - Florianópolis, SC,  
2015.  
153 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de  
Pós Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. João Calvino. 3. Teologia  
Política. 4. Teoria do Direito. 5. História do  
Direito. I. Dal Ri Júnior, Arno Dal Ri Júnior. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação em Direito. III. Título.





## **Vandalismo**

Meu coração tem catedrais imensas,  
Templos de priscas e longínquas datas,  
Onde um nume de amor, em serenatas,  
Canta a aleluia virginal das crenças.

Na ogiva fúlgida e nas colunatas  
Vertem lustrais irradiações intensas  
Cintilações de lâmpadas suspensas  
E as ametistas e os florões e as pratas.

Como os velhos Templários medievais  
Entrei um dia nessas catedrais  
E nesses templos claros e risonhos...

E erguendo os gládios e brandindo as hastas,  
No desespero dos iconoclastas  
Quebrei a imagem dos meus próprios sonhos!

Augusto dos Anjos



## RESUMO

O presente trabalho visa a responder o seguinte problema de pesquisa: de que maneira a teologia de João Calvino, em seu esforço de domesticação do sagrado que irrompe selvagem com a Reforma Protestante contribuiu para a conformação da política e do direito modernos? A escolha do tema justifica-se pelo interesse pessoal do pesquisador, pela relevância do tema e pelo ineditismo da pesquisa. Utiliza-se o método dedutivo, instrumentalizado a partir da pesquisa bibliográfica, com ênfase no exame de fontes primárias e secundárias, a fim da consubstanciação das conclusões por meio do procedimento monográfico, em texto que reúne cinco capítulos, aos quais se seguem as conclusões. O primeiro apresenta os marcos teóricos da pesquisa, a qual se vale da especificidade das categorias desenvolvidas no seio da ciência das religiões. A partir dessa noção, são apresentados os autores que viabilizarão a compreensão da obra de Calvino por seus próprios aspectos religiosos e específicos, focando-se conceitualmente na especificidade do sagrado, na relação indissociável entre o sagrado e o profano e, ainda, nas dinâmicas de erupção e institucionalização do sagrado selvagem. O segundo capítulo apresenta o panorama histórico e teórico do humanismo jurídico, com suas inovações e particularidades, assinando suas propostas de renovação epistemológica e instrumental. O terceiro capítulo descreve a relação da formação intelectual e da obra de Calvino com o paradigma humanista estabelecido no capítulo anterior. Já o quarto capítulo, partindo das constatações que o precederam, se ocupa em demonstrar o quanto o pensamento de Calvino está intimamente ligado à ideia de moral, revelando uma conexão prévia sobremaneira relevante para a compreensão dos reflexos do pensamento calviniano no direito e na política. Por fim, o quinto capítulo denota as consequências da confrontação da reflexão teológico-política de João Calvino e sua experiência concreta enquanto líder da Igreja de Genebra, revelando pontos de ruptura e criatividade para o estabelecimento de novas perspectivas político-jurídicas. A hipótese cuja validade se buscou verifica indica que, ao domesticar o sagrado selvagem da hierofania da Reforma, Calvino viu-se impelido a estabelecer, em sua teologia, elementos a título de uma teoria política e de uma reflexão jurídica que se encontram no germe das ideias modernas sobre tais assuntos.

Palavras-chave: João Calvino, Reforma, Hierofania, Sagrado Selvagem, Teologia, Política, Direito.



## ABSTRACT

This study aims to answer the following research problem: in what way the theology of John Calvin, in his effort of domestication of sacred, breaks in the Reformation contributed to the shaping of politics and modern law? The choice of theme is explained by the personal interest of the researcher, the relevance of the subject and the novelty of the research. It uses the deductive method, instrumentalized by bibliographic research, with emphasis on the examination of primary and secondary sources to justify the conclusions through the monographic procedure, in a text that brings together five chapters, followed by conclusions. The first chapter presents the theoretical frameworks of the research, which is grounded in the specificity of the categories developed within the science of religions. From this concept, the authors that will enable understanding of Calvin's work for their own religious and specific aspects are presented, focusing conceptually on the specificity of the sacred, the inextricable link between the sacred and the profane, and also the dynamics of rash and institutionalization of wild sacred. The second chapter presents the historical and theoretical overview of legal humanism, with its innovations and peculiarities, signing its proposals epistemological and instrumental renewal. The third chapter describes the relationship of intellectual formation and of Calvin's work with the humanist paradigm established in the previous chapter. The fourth chapter, based on the findings that preceded it, is concerned to show how much of Calvin's thought is closely linked to the idea of moral, revealing a greatly relevant prior connection to understand the consequences of Calvin's thinking on law and policy. Finally, the fifth chapter denotes the consequences of confrontation of Calvin's theological and political reflection and his actual experience as a leader of the church of Geneva, revealing points of rupture and creativity to the establishment of new political and legal perspectives. The hypothesis whose validity is sought to verify indicates that to domesticate the wild sacred, in the hierophany of the reformation, Calvin found himself compelled to establish, in his theological reflection, elements in the form of a political theory and legal reflection that are in germ of modern ideas about such matters.

Keywords: John Calvin, Reformation, Hierophany, Wild Sacred Theology, Politics, Law.



## RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo responder a la siguiente problema de investigación: de que manera la teología de Juan Calvino, en su esfuerzo de domesticación de lo sagrado salvaje que rompe la Reforma contribuyó a la conformación de la política y el derecho modernos? La elección del tema se justifica por el interés personal del investigador, la relevancia del tema y la novedad de la investigación. Se utiliza el método deductivo, instrumentalizado por la búsqueda bibliográfica, con énfasis en el análisis de fuentes primarias y secundarias, y la fundamentación de las conclusiones a través del procedimiento de texto monográfico, que reúne a cinco capítulos, a que siguen las conclusiones. Lo primero capítulo presenta los marcos teóricos de la investigación, que se vale la especificidad de las categorías desarrolladas dentro de la ciencia de las religiones. A partir de este concepto, se presentan los autores que permitirá a la comprensión de la obra de Calvino por sus propios aspectos religiosos y específicos, centrándose conceptualmente en la especificidad de lo sagrado, en el vínculo indisoluble entre lo sagrado y lo profano, y también la dinámica de erupción cutánea y la institucionalización del sagrado salvaje. El segundo capítulo se presenta la visión histórica y teórica del humanismo jurídico, con sus innovaciones y peculiaridades, firmando sus propuestas de renovación epistemológica e instrumental. El tercer capítulo describe la relación de la formación intelectual y de la obra de calvino con el paradigma humanista establecido en el capítulo anterior. El cuarto capítulo, sobre la base de los hallazgos que la precedieron, se preocupa de mostrar que pensamiento de Calvin está estrechamente ligado a la idea de la moral, que revela una conexión antes de gran relevancia para comprender las consecuencias de su pensamiento sobre derecho y política. Por último, el quinto capítulo indica las consecuencias de la confrontación de reflexión política teológica de Juan Calvino y su experiencia real como líder de la iglesia de Ginebra, que revela puntos de ruptura y la creatividad para el establecimiento de nuevas perspectivas políticas y legales. La hipótesis cuya validez se busca cheques indica que, a domesticar la hierofanía salvaje sagrada la reforma, Calvino se vio obligado a establecer en su teología, elementos del título de una teoría política y la reflexión jurídica encuentran en el germen de ideas modernas sobre estos asuntos.

Palabras clave: Juan Calvino, la Reforma, Hierofanía, Sagrado Salvaje, Teología, Política, Derecho.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1. HIEROFANIA, SAGRADO SELVAGEM E REFORMA: A DEFINIÇÃO DOS MARCOS TEÓRICOS .....</b>	<b>15</b>
1.1 O início da abordagem do fenômeno religioso por sua própria especificidade: Rudolf Otto .....	17
1.2 O sagrado e o profano: o conceito de hierofania de Mircea Eliade .....	23
1.3 O sagrado selvagem na visão de Roger Bastide .....	30
1.4 A reforma sob o prisma da hierofania e do sagrado .....	34
<b>2. O HUMANISMO JURÍDICO: MATRIZ DA OBRA DE CALVINO .....</b>	<b>38</b>
2.1 O humanismo jurídico ( <i>Mos Gallicus Iura Docendi</i> ) .....	38
2.2 A novidade conceitual e a transformação metodológica .....	38
2.3 As consequências do novo paradigma jurídico na compreensão da argumentação política .....	48
2.4 O humanismo e o amor ao conhecimento e à virtude .....	50
<b>3. O POLÍTICO E O JURÍDICO SOB O PRISMA DO SAGRADO NA TEOLOGIA DE CALVINO .....</b>	<b>57</b>
3.1 O humanismo na formação intelectual de Calvino .....	57
3.1.1 Os comentários ao <i>De Clementia</i> , de Sêneca: o método humanista .....	59
3.1.2 Reflexos do método humanista na formação intelectual de Calvino .....	60
3.2 A política e o direito na teologia de Calvino .....	70
3.2.1 O fundamento do governo civil .....	71
3.2.2 Igreja e Estado .....	74
<b>4. A MORAL COMO FUNDAMENTO DO DIREITO NA TEOLOGIA DE CALVINO .....</b>	<b>85</b>

4.1 A legitimidade teológica e a finalidade moral das leis e das autoridades civis.....	85
4.2 A guerra justa e as relações internacionais.....	101
4.3 Em busca do legado do pensamento de Calvino para o direito .....	105
<b>5. O DIREITO E A DOMESTICAÇÃO DO SAGRADO EM CALVINO.....</b>	<b>107</b>
5.1 Direito, justiça e resistência em Calvino .....	110
5.1.1 Direito – Michel Villey.....	111
5.1.2 Justiça – Paolo Prodi.....	116
5.1.3 Resistência – Quentin Skinner.....	119
5.2 Calvino entre a consistência teórica da Reforma e a experiência histórica .....	122
<b>CONCLUSÕES .....</b>	<b>136</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa a responder o seguinte problema de pesquisa: de que maneira a teologia de João Calvino, em seu esforço de domesticação do sagrado que irrompe selvagem com a Reforma Protestante por ele capitaneada, contribuiu para a conformação da política e do direito modernos?

Para tanto, porém, é necessário primeiro compreender o lugar do sagrado no pensamento do reformador, a partir de uma perspectiva eminentemente religiosa, bem como sua relação com as estruturas milenares consolidadas no panorama de sua própria religião. É importante verificar quais as relações estabelecidas entre Calvino e as estruturas católicas, quais as aproximações e os distanciamentos entre a teologia romana e a teologia reformada, bem como os modos de lidar com as manifestações do sagrado e de significá-las no cotidiano.

Com efeito, a hierofania protestante, em Calvino, vem imbuída da modernidade, da intelectualidade humanista, de uma epistemologia que admite um pouco mais o elemento racional e o concilia com a mística da revelação, de uma iconoclastia teórica, enfim, de uma aparente ruptura teológica para com a Igreja Católica. Os modos de administração do culto, de invocação de Deus, assim como as demais doutrinas elementares do cristianismo são relidos, a partir de uma nova compreensão, vale dizer uma reavaliação, do maior documento hierofânico do cristianismo: a Bíblia.

É a partir desta nova ótica sobre o texto sagrado que surgem novas compreensões do mundo, da relação do homem com Deus, novas cosmologias e novas soterologias, as quais buscam redefinir o tempo e o espaço das hierofanias no seio do cristianismo.

E este trabalho de redefinição do espaço do sagrado na experiência religiosa cristã, marcado, como se disse, pelas transformações paradigmáticas por que perpassava o continente europeu nos séculos XV e XVI, se espalha por outras áreas do pensamento, revelando uma preocupação dos teólogos reformados que trespassa a moralidade e a dogmática teológica, chegando à economia, à política e ao direito.

Por meio dessa leitura é que se deve entender a obra de Calvino, o qual, assim como os demais reformadores, ainda que não tenha tido a pretensão de dissociar política e direito da teologia, não mais interpretou a necessidade de escolhas políticas por parte da igreja como um mero imperativo teofânico, mas passou a reconhecer como importante e

legítima a gestão pública e a organização da sociedade, em um viés menos dramatizado e mistificado, mesmo que ainda teológico.

A escolha do tema justifica-se com três argumentos: primeiramente, o interesse pessoal do pesquisador, que já desenvolveu, anteriormente, pesquisa a respeito do conceito hebraico de lei no antigo testamento, relativamente às relações internacionais e ao direito tributário, contando, cada tema, com a produção de um artigo. Igualmente, elaborou e defendeu dissertação de mestrado que investigava a contribuição do pensamento de João Calvino na formação das doutrinas modernas do direito internacional.

A análise do tema proposto, uma vez que busca compreender a abordagem político-jurídica calviniana elaborada teologicamente a partir deste conceito hebraico de lei, bem como os fatores históricos que influenciaram seu pensamento, apresenta-se para o doutorando como uma continuação de tais pesquisas, bem como corresponde às suas pretensões acadêmicas, do mesmo modo que se afigura como oportunidade de avanço e aprofundamento desses estudos.

Em segundo lugar, deve ser citada a relevância do tema. Com efeito, a verificação do reflexo do pensamento de João Calvino na construção do direito moderno, diante da pequena produção acadêmica e bibliográfica nacional sobre o tema, abre espaço para uma promissora reflexão a ser feita, pois, a partir dos elementos teológicos, históricos e jurídicos consolidados no campo teórico atual, pode-se contribuir sobremaneira para o tratamento do assunto escolhido e para a compreensão do próprio fenômeno jurídico enquanto tal.

Por fim, o ineditismo da pesquisa desponta como motivação. Apesar de alguns autores já haverem assinalado, em suas reflexões, as ligações entre a teologia de João Calvino e a conformação do direito moderno, ressentem-se a ausência de uma obra monográfica que se debruce especificamente sobre essa aproximação, sobretudo a partir de prisma de estudo voltado eminentemente para o elemento religioso em suas peculiaridades, pontuando, com rigor metodológico, a relação do pensamento do reformador com a transfiguração de conceitos teológicos em conceitos jurídicos.

Nesse sentido, o trabalho abordará os ancestrais teóricos do pensador, sua justificativa para tratar do poder civil, isto é, do direito e da política, bem como os principais postulados sobre o tema contidos na sua obra.

Utiliza-se o método dedutivo, instrumentalizado a partir da pesquisa bibliográfica, com ênfase no exame de fontes primárias, com o

auxílio da consulta a fontes secundárias, em procedimento monográfico, que visa a construção de um texto que reúne cinco capítulos, aos quais se seguem as conclusões.

O primeiro capítulo cuida de apresentar ao leitor os marcos teóricos da pesquisa, a qual, embora se dê no campo do direito, se vale da especificidade das categorias desenvolvidas no seio da ciência das religiões. Aqui, inclusive, é preciso desde logo estabelecer o conceito de tal campo do conhecimento.

A ciência das religiões difere-se da teologia porque aborda o fenômeno religioso sob um aspecto distinto, examinando-o não do ponto de vista da fé, mas da observação. O que está em análise não é a verdade do discurso religioso, mas a validade metodológica do argumento do pesquisador. A tarefa é a descrição e análise do fenômeno religioso, com todas as suas características próprias e distintivas.

O pesquisador tem o dever de compreender e tornar-se próximo da própria ideia que o fiel tem de sua religião. Esse seria o requisito de uma compreensão crítica e analítica da crença enquanto objeto de estudo. E tal aproximação requer, antes de tudo, um profundo respeito para com todas as crenças em geral.

Por isso, no primeiro capítulo, a partir dessa noção, serão apresentados os autores que viabilizarão a compreensão da obra de Calvino por seus próprios aspectos religiosos e específicos, focando-se conceitualmente na especificidade do sagrado, na relação indissociável entre o sagrado e o profano e, ainda, nas dinâmicas de erupção do sagrado, em sua faceta selvagem, até sua institucionalização.

O segundo capítulo apresenta o panorama histórico e teórico a partir do qual floresce o intelecto e a figura de João Calvino. É, pois, realizada uma breve revisão bibliográfica do humanismo jurídico, com suas inovações e particularidades, assinando suas propostas de renovação epistemológica e instrumental

O terceiro capítulo descreve a relação da formação intelectual e da própria obra de Calvino com o paradigma humanista estabelecido no capítulo anterior. Apresenta a reflexão calviniana acerca dos elementos inerentes ao poder civil, quais sejam, o direito e a política, denotando a existência de traços distintivos do método humanista na compreensão do reformador acerca dos elementos políticos e jurídico, sobretudo em sua obra sistemática mais conhecida, as Instituições da Religião Cristã (popularmente chamada de *Institutas*).

A extensão da obra de Calvino é assinalada tanto por Villey, quanto por Durant. Villey (2005) informa que a edição suíça das *Opera*

*omnia* de Calvino é composta de 64 tomos”. Durant (1957) assinala que Calvino trabalhava de 12 a 18 horas por dia como pregador, administrador, professor de teologia, superintendente de igrejas e escolas, conselheiro de conselhos municipais e regulador da moral pública e da liturgia da igreja, ao mesmo tempo que continuava desenvolvendo sua reflexão escrita e mantinha correspondência que, em volume, somente era inferior à de Erasmo, mas que em influência, ultrapassava a do grande humanista.

Com efeito, nada obstante Villey (2005) afirmar que a leitura apenas das *Institutas* pode não revelar todo o pensamento de Calvino sobre o Direito, é de se constatar que sua grande reflexão sobre os assuntos debatidos no presente trabalho se encontra, de fato, em referida obra. Ainda que Calvino tenha tratado de temas jurídicos em seus sermões e seus comentários aos livros da Bíblia, é nas institutas que está plasmada sua reflexão mais robusta e refinada sobre o direito, especificamente sobre o poder civil. A presente pesquisa analisou os comentários de Calvino e uma grande parte de seus sermões. Todavia, após ponderar a respeito da abordagem do presente trabalho, verificou que todos os demais textos acabariam por reafirmar o que vem escrito de maneira mais sistemática nas *Institutas*, pelo que, por uma questão de unicidade metodológica, centrou suas atenções na principal obra do Reformador.

Já o quarto capítulo, partindo das constatações que o precederam, se ocupa em demonstrar o quanto o pensamento de Calvino está intimamente ligado à ideia de moral, revelando uma conexão prévia sobremaneira relevante para a compreensão dos reflexos do pensamento calviniano no direito e na política.

Por fim, o quinto capítulo denota as consequências da confrontação da reflexão teológico-política de João Calvino e sua experiência concreta enquanto líder da Igreja de Genebra, revelando pontos de ruptura e criatividade para o estabelecimento de novas perspectivas político-jurídicas.

Tal divisão do texto, que relata a pesquisa empreendida, plasma a busca pela verificação da validade da hipótese de pesquisa, a qual indica que, ao domesticar o sagrado selvagem da hierofania da Reforma, Calvino viu-se impelido a estabelecer, em sua reflexão teológica, elementos a título de uma teoria política e jurídica que se encontram no germe das ideias modernas sobre tais assuntos, uma vez que política e direito eram encarados por ele como importantes ferramentas para a conformação de um padrão de fé que deveria resplandecer em todas as

áreas da vida do cristão, o cidadão-fiel de Genebra.

## 1. HIEROFANIA, SAGRADO SELVAGEM E REFORMA: A DEFINIÇÃO DOS MARCOS TEÓRICOS

Neste primeiro capítulo serão apresentados os marcos teóricos da pesquisa realizada, a fim de delimitar a forma e a ótica por meio das quais a obra de João Calvino será abordada no decorrer do texto, em busca do enfrentamento e da resposta ao problema proposto, bem como da verificação da validade da hipótese formulada.

Embora a presente tese seja afeta a um programa de pós-graduação em direito, a natureza da pesquisa empreendida reclama a busca por marcos teóricos em outros campos do conhecimento. Uma vez que o tema da pesquisa aqui relatada relaciona diretamente o fenômeno jurídico ao fenômeno religioso, é imprescindível que este último seja muito bem compreendido pelo pesquisador, em sua linguagem, suas categorias, seus processos e suas estruturas.

Tamanha é a importância da compreensão do fenômeno religioso para o deslinde da empresa proposta, que se optou, quanto aos marcos teóricos da pesquisa, não por uma análise do religioso através das lentes do jurídico, mas justamente o oposto. A reflexão jurídica contida nas bases da reflexão calviniana é que será analisada a partir de um pano de fundo teórico eminentemente ligado ao religioso.

Assim, a pesquisa fundamenta-se em noções advindas não da reflexão jurídica propriamente dita, mas sim bebe diretamente do contributo ao conhecimento trazido pela chamada ciência das religiões<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> A Ciência das Religiões fundamenta-se na investigação sistemática da história das religiões, segundo seu desenvolvimento externo e suas características essenciais internas. A história das religiões deve não só esboçar a evolução externa e apresentar suas práticas e ideias fundamentais, mas também tornar visível seu lado inteiro, a saber, a fé que nelas se expressa e determina a piedade de indivíduos e dos portadores em sua totalidade (SMITH, 1979) [...] O objetivo da Ciência das Religiões é inventariar, abrangentemente, os fatos do mundo religioso investigando suas inter-relações com outras áreas da vida, a partir de um estudo de fenômenos religiosos concretos. A Ciência das Religiões tem uma estrutura multidisciplinar. Trata-se de um campo de intersecção de várias sub-ciências e ciências auxiliares. As mais referidas são: a História da Religião, a Sociologia da Religião e a Psicologia da Religião”. Em COELHO, Maria Efigênia Daltro. A importância da Ciência das Religiões como disciplina referencial no curso de Pedagogia. Disponível em: <http://ojs.fbb.br/ojs/index.php/domus/article/download/46/57>. Acesso em 30.07.2014. Ainda, para uma compreensão metodológica da ciência das

com contornos precipuamente antropológicos e complementos de cunho sociológico.

Por certo, o componente histórico também será de enorme importância para o desenvolvimento da presente tese. Contudo, também será aqui enxergado a partir da compreensão advinda do estudo da religião por suas próprias especificidades.

É que, por conta da inafastável interface entre o racional e o irracional, o celeste e o terrenal, faz-se necessário não analisar o fenômeno religioso, e especificamente o fenômeno cristão, como um objeto distante, estático, um edifício capaz de ter suas estruturas suficientemente decodificadas

s por um observador imparcial externo. Antes, é necessário imergir violentamente no âmbito do religioso.

A compreensão do fenômeno, que muitas vezes se apresenta em franco dualismo com o que é chamado secular, não prescinde da análise das experiências religiosas em seus elementos mais próprios e característicos, considerando-os em toda sua complexidade, levando em conta tanto suas categorias discursivas e classificações teológicas, quanto seus expedientes míticos, esotéricos, irracionais e desprovidos de sentido lógico, considerando-os como possíveis e reais.

Não se pretende, contudo, defender, seja cientificamente, seja argumentativamente, a veracidade dos credos, o que certamente seria impossível e indigno de consideração no âmbito de uma pesquisa doutoral. Trata-se, precisamente, de considerar o fenômeno religioso sem o costumeiro desdém, ressaltando suas contribuições, como um dos elementos determinantes, à própria experiência antropológica, histórica e sociológica humana.

Por isso, o presente capítulo se debruçará sobre a reflexão de autores que, imbuídos da noção descrita acima, foram competentes em apresentar o fenômeno religioso em termos e padrões interpretativos capazes de ressaltar toda sua importância, com o intuito de, ao empreender tal análise, fixar as bases para a compreensão, nos capítulos posteriores, da interface entre direito e religião estabelecida por Calvino, bem como os desdobramentos teológico-políticos daí advindos.

## 1.1 O início da abordagem do fenômeno religioso por sua própria especificidade: Rudolf Otto<sup>2</sup>

O primeiro autor analisado e evocado para a elaboração e o desenvolvimento da tese ora apresentada é Rudolf Otto, por sua abordagem pioneira a respeito do fenômeno religioso. Em obra antológica para o estudo das religiões, de 1917, intitulada “O Sagrado”, o autor propõe um verdadeiro ponto de mutação dos padrões até então evidenciados na ciência das religiões.

É que, como asseverou Mircea Eliade (1992), em vez de se debruçar sobre conceitos, tais como Deus e religião, Otto dirigiu-se para um estudo aprofundado das modalidades da experiência religiosa. Dotado de um intelecto com grande refinamento psicológico e fortalecido por sua formação acadêmica em teologia e história das religiões, Rudolf Otto conseguiu esclarecer o conteúdo e o caráter específico dessa experiência.

A despeito do lado racional e especulativo da religião, prestigiou sobretudo a faceta irracional do fenômeno religioso. A partir da noção de “Deus vivo” de Lutero, havia compreendido o que essa noção queria significar para o crente. Para além de um Deus meramente conceitual, como para os filósofos, não era uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um poder terrível, manifestado na “cólera” divina.

Otto procurou, em sua reflexão, enfatizar os aspectos sensitivos, emocionais da experiência religiosa, em oposição a um estudo frio e meramente sistemático das categorias teológicas que cada religião encerrava, o que era até então a tônica da ciência das religiões. Buscou destacar a condição humana perante o sagrado, a enorme distância e diferença, que levava, por sua vez, ao medo, à devoção, ao sentimento

---

<sup>2</sup> Rudolf Otto (1869-1937). “Teólogo cristão alemão e estudioso da história e da fenomenologia das religiões. Rudolf Otto foi uma das dois grandes influências teológicas na Alemanha nos anos após a Primeira Guerra Mundial, sendo a outra o teólogo neo-ortodoxo Karl Barth. [...]. Enquanto Barth rejeitou a ênfase liberal no cristianismo como uma religião, Otto centrou o seu trabalho de vida em compreender a natureza da religião, suas expressões divergentes das religiões do mundo, e sua importância para a teologia e prática cristã”. (Biografia disponível em: [http://home.zonnet.nl/rudolfotto/Eliade\\_Ludwig.html](http://home.zonnet.nl/rudolfotto/Eliade_Ludwig.html). Acesso em 15.11.2014)

de nulidade do homem perante o que chamou de *mysterium tremendum*.

Utilizando-se do conceito de numinoso (do latim *numen*, que significa Deus), Otto (1980) descreve-o como experiência de manifestação radical e totalmente diferente, dissociada da apreensão racional dos conceitos teológicos. Para o autor, definir a experiência religiosa por meio de conceitos claros e acessíveis ao pensamento seria designar o racional como essência da divindade, o que, todavia, não se revelaria acertado, pois, embora os conceitos teológicos (tais como espírito, razão, vontade, onipotência entre outros) possam ser essenciais, acabam por esgotar de maneira muito rasa a essência da ideia de divindade. Entretanto, a compreensão da figura da divindade não prescindiria da consideração daquilo que é irracional. Os conceitos seriam

sem dúvida, predicados *essenciais*, mas predicados *essenciais sintéticos* e unicamente serão compreendidos corretamente se tomados dessa maneira; isto é, como predicados atribuídos a um objeto que os recebe e sustenta, mas que não é compreendido por eles nem pode sê-lo, pois, ao contrário, há de ser compreendido de outra maneira distinta e peculiar. Pois de alguma maneira há de ser compreendido (OTTO, 1989, p. 11)<sup>3</sup>.

Essa outra maneira de compreender o fenômeno, para Otto (1980), seria abrir os olhos para a emoção religiosa, a qual atuaria nas suas manifestações mais primitivas, pois a compreensão da religião não se reduziria a esquadrihar o sistema de crenças a partir de enunciados racionais. O teórico resgata e destaca a noção de pavor diante do mistério, como traço característico da religião. O numinoso não pode ser entendido, tampouco explicado. Pode apenas ser sentido na experiência.

O *mysterium tremendum* ou o “mistério que faz tremer” (p.17), expressa-se primeiramente na forma brutal do sinistro, do terrível, o que para

---

<sup>3</sup> Tradução livre do seguinte excerto: “sin duda, predicados *esenciales*, pero predicados *esenciales sintéticos*, y únicamente serían comprendidos correctamente si los toma de esa manera; es decir, como predicados atribuidos a un objecto que los recibe y sustenta, pero que no es comprendido de outra manera distinta y peculiar. Pues de alguna manera há de ser comprendido”.

Otto é o aspecto mais primitivo ou não evoluído do tremendo. É o medo em seu estágio inferior, é o terror, o panicon, o medo dos demônios, o calafrio que manifesta nosso terror frente ao sinistro da vida. Esse sentimento não é o mesmo sentimento do medo comum do homem (p.19), é o medo do sinistro que só o *homo religiosus* pode ter e experimentar. Ele emudece a alma e pode “conduzir às estranhas excitações, às alucinações, a transportes e a êxtase. Existem formas selvagens e demoníacas, que podem assumir fórmulas de horror irracional” (p.18), trazendo à memória o constante embate de Lutero com Satanás (p.102). (SILVA, SILVA, 1985)

Mais uma vez comentando Otto, Eliade (1992) sustenta que o autor defenderia que, por se manifestar como uma realidade sempre diferente das demais realidades “naturais”, o sagrado, em sua faceta irracional, tremenda, terrível, como símbolo sensitivo da experiência do homem com a divindade, a qual revela toda a infinita superioridade de Deus perante a infinita inferioridade do homem, seria o traço distintivo das religiões e, por isso, também o traço distintivo do estudo das religiões.

Em que pese estar ainda a depender da linguagem, mesmo que diante de todas as suas insuficiências e impossibilidades, para Rudolf Otto, não era senão por esse elemento radical que se poderia chegar à compreensão de um fenômeno que, por mais que possa vir a ser classificado e teorizado a partir de conceitos, jamais poderia ser afastado das noções inexplicáveis advindas da noção de fé, igualmente central no discurso religioso.

Em outras palavras, a reflexão de Rudolf Otto dirigia-se muito mais em direção à crença e a seus elementos, do que à explicação teorizada desta crença. Compreendê-la, se é que isso era possível, somente a partir da verificação da experiência traumática com o numinoso. Essa era sua ideia de sagrado. Esse era seu foco de estudo, o qual, todavia, acabava por menosprezar os esforços teóricos de sistematização conceitual das diversas religiões, sobretudo daquelas mais desenvolvidas neste aspecto, como o cristianismo.

O sagrado, o numinoso, para Rudolf Otto, como elemento definidor do objeto de estudo da ciência da religião, seria capturado pelo crente a partir de experiências radicais de aproximação entre divindade e

homem, as quais deixariam marcas indelévels nas vidas das criaturas, nulificadas perante a grandeza e a majestade do criador.

Exemplos como a experiência do profeta Isaías, no Antigo Testamento, podem ser trazidos para ilustrar o que se expõe:

No ano em que o rei Uzias morreu, eu vi o Senhor assentado num trono alto e exaltado, e a aba de sua veste enchia o templo. Acima dele estavam serafins; cada um deles tinha seis asas: com duas cobriam o rosto, com duas cobriam os pés, e com duas voavam. E proclamavam uns aos outros: "Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos, a terra inteira está cheia da sua glória".

Ao som das suas vozes os batentes das portas tremeram, e o templo ficou cheio de fumaça. Então gritei: "Ai de mim! Estou perdido! Pois sou um homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de lábios impuros; e os meus olhos viram o Rei, o Senhor dos Exércitos!" Então um dos serafins voou até mim trazendo uma brasa viva, que havia tirado do altar com uma tenaz. Com ela tocou a minha boca e disse: "Veja, isto tocou os seus lábios; por isso, a sua culpa será removida, e o seu pecado será perdoado".

Então ouvi a voz do Senhor, conclamando: "Quem enviarei? Quem irá por nós? " E eu respondi: "Eis-me aqui. Envia-me!" (BÍBLIA SAGRADA, 2015)

O sentimento do profeta, perante a glória de seu Deus, ao ver o esplendor de seu trono e a oblação ininterrupta dos querubins foi de tamanho medo que Isaías pensou que fosse morrer, em expressão de seu sentimento de indignidade de se colocar diante da presença do Todo-poderoso. É essa força demonstrada pela aproximação de Deus ao crente que Otto destacava como objeto precípua de sua análise.

No que tange especificamente ao objeto de estudo desta pesquisa, é interessante notar que o autor também detectou tal característica na obra do pioneiro reformador. Com efeito, Otto assinala diversas passagens dos escritos de Lutero em que o irracional, o incompreensível, o insondável, enfim, o mistério, é evocado como definidor da experiência religiosa. Segundo o autor (Otto: 1980, p. 140):

Uma vez que o sentimento numinoso é uma unidade, é de se esperar que, uma vez desperto, em qualquer de seus aspectos ou manifestações, se apresentem também todos os demais. Com efeito, todos eles se encontram de fato em Lutero, e desde logo no que eu chamaria de seus pensamentos à maneira de Jó. Vimos antes que no livro de Jó se trata menos da majestade tremenda do numen, do que da majestade misteriosa; isto é, do elemento irracional em sentido estrito, do *mirum*, do incompreensível e paradoxal, do oposto ao racional e à maneira racional [...]. Esta é a origem dos violentos impropérios de Lutero contra a “razão prostituta”, que tem que parecer grotescos aqueles que não entenderam o problema do irracional no conceito de Deus<sup>4</sup>.

Otto destaca em sua reflexão que Lutero sempre trará à tona em seus escritos as noções segundo as quais os caminhos de Deus são mais elevados que os dos homens, bem como que a fé se justificaria precipuamente frente ao caráter recôndito e insondável de Deus. Ressalta, ainda, que, a partir dessa tônica, estariam lançadas as bases para a teoria da predestinação, exposta em sua obra *Nascido Escravo*<sup>5</sup>,

<sup>4</sup> Tradução livre de: “Puesto que el sentimiento numinoso es una unidad, es de esperar que una vez despierto, en cualquiera de sus aspectos o manifestaciones, se presenten también todos los demás. En efecto, todos ellos se encuentran de hecho en Lutero, y desde luego en lo que yo llamaría sus pensamientos a la manera de Job. Hemos visto antes que en el libro de Job se trata menos de la *majestad tremenda* del numen que de la *majestad misteriosa*; es decir, del elemento irracional en estricto sentido, del *mirum*, de lo inaprehensible y paradójico, de lo contrapuesto a lo racional y a la manera racional [...]. Este es el origen de los violentos impropérios de Lutero contra la ‘ramera razón’, que tienen que parecer grotescos a quien no ha entendido el problema de lo irracional en el concepto de Dios”.

<sup>5</sup> Disponível em: <http://semia.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf>. Acesso em 17.10.2014. O seguinte trecho deixa evidente o desprezo de Lutero pela noção de livre-arbítrio: “Aqueles que pregam o “livre arbítrio” afirmam que se não há “livre arbítrio”, então também não há lugar para o mérito ou para a recompensa. O que dirão os defensores do “livre arbítrio” a respeito da palavra “gratuitamente”, em Romanos 3.24? Paulo diz que os crenentes são “justificados gratuitamente, por sua graça”. Como interpretam “por sua graça”? Se a salvação é gratuita e oferecida pela graça divina, então não se pode conquistá-la ou merecê-la. No entanto, Erasmo

em oposição à ideia de livre arbítrio (que será posteriormente também desenvolvida por Calvino, assunto o qual será tratado adiante), pois, como os desígnios de Deus não são acessíveis ao homem, não haveria como interferir em sua vontade.

Enfim, no que tange ao presente trabalho, é importante destacar que a reflexão de Otto revela-se importante porque lança um olhar até

---

argumenta que a pessoa deve ser capaz de fazer alguma coisa a fim de merecer a sua salvação, ou ela não merecerá ser salva. Erasmo pensa que a razão pela qual Deus justifica uma pessoa e não outra, é que uma delas usou de seu "livre arbítrio", e tentou tornar-se justa, enquanto que a outra não o fez. Ora, isso transforma Deus em alguém que diferencia pessoas, ao passo que a Bíblia ensina que Deus não faz acepção de pessoas (At 10.34). Erasmo e algumas outras pessoas, como ele, admitem que os homens conseguem fazer muito pouco, através de seu "livre arbítrio", para obterem a salvação. Afirmam que o "livre arbítrio" tem apenas um pouco de merecimento - não é digno de muita recompensa. E, não obstante, ainda pensam que o "livre arbítrio" torna possível às pessoas tentarem encontrar a Deus. Imaginam, igualmente, que se as pessoas não tentam encontrá-Lo, cabe exclusivamente a elas a culpa, se não recebem a graça divina. Portanto, sem importar se esse "livre arbítrio" tem grande ou pequeno mérito, o resultado é o mesmo. A graça de Deus seria obtida por meio do "livre arbítrio". Todavia, Paulo nega toda noção de mérito quando afirma que somos justificados "gratuitamente". Aqueles que dizem que o "livre arbítrio" possui apenas um pequeno mérito, erram tanto como aqueles que dizem que ele possui muito mérito, pois ambos ensinam que o "livre arbítrio" tem mérito suficiente para obter o favor de Deus. Portanto, em quase nada diferem um do outro. Na verdade esses defensores da ideia do "livre arbítrio" nos dão um perfeito exemplo do que significa "saltar da frigideira para dentro do fogo". Quando dizem que o "livre arbítrio" tem apenas um pequeno mérito, pioram a sua posição, ao invés de melhorá-la. Pelo menos aqueles que dizem que o "livre arbítrio" envolve uma grande mérito (os chamamos de "pelagianos") conferem um elevado preço à graça divina, porquanto concebem que um grande mérito é necessário para alguém obter a salvação. Todavia, Erasmo barateia a graça divina, dizendo ser possível obtê-la por meio de um débil esforço. No entanto, Paulo transforma em nada essas duas ideias usando apenas uma palavra - "gratuitamente" (Rm 3.24). Mais adiante, em Romanos 11.6, ele declara que a nossa aceitação diante de Deus depende apenas da graça de Deus: "E, se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça". O ensino paulino é perfeitamente claro. Não existe tal coisa como mérito humano aos olhos de Deus, sem importar se esse mérito é grande ou pequeno. Ninguém merece ser salvo. Ninguém pode ser salvo através das obras. Paulo exclui todas as supostas obras do "livre arbítrio", estabelecendo em seu lugar apenas a graça divina. Não podemos atribuir a nós mesmos a menor parcela de crédito para nossa salvação; ela depende inteiramente da graça divina" (p. 28-29).

então inédito ao fenômeno religioso, olhar esse que teve o condão de evidenciar aspectos até então insondados pela ciência das religiões e que, a partir de tal obra, redefiniram as maneiras de analisar e compreender o fenômeno religioso. Sem dúvida, sua abordagem permanece a nortear aqueles que se aventuram a entender e explicar o fenômeno religioso.

Contudo, Mircea Eliade<sup>6</sup>, de maneira não menos perspicaz, revela, quarenta anos depois, as limitações da reflexão de Otto. Na opinião do mestre romeno, não se deve analisar o fenômeno religioso apenas a partir das relações entre o racional e o irracional. Eliade entendia que a religião deve ser entendida em toda sua complexidade, e não apenas a partir de um embate dialético a partir de conceitos dicotômicos. Portanto, se propôs a analisar o sagrado em sua totalidade, e não apenas naquilo que ele comportaria de irracional (1992).

Portanto, a partir do mote dado por Otto, Eliade empreende uma nova abordagem do sagrado, que será vista no tópico seguinte.

## 1.2 O sagrado e o profano: o conceito de hierofania de Mircea Eliade

Propondo a suplantação da já vanguardista noção de Otto, Eliade entende que o sagrado não se posiciona na dicotomia entre racional e irracional, mas sim na oposição àquilo que é considerado profano. Em outras palavras a compreensão do fenômeno religioso se

---

<sup>6</sup> Mircea Eliade (1907-1986). Escritor e historiador romeno nascido em Bucareste, Romênia, considerado o mais importante e influente especialista em história e filosofia das religiões. Ficou conhecido pelas pesquisas que empreendeu sobre a linguagem simbólica das diversas tradições religiosas. [...] Formou-se em filosofia pela Universidade de Bucareste (1928). [...] De volta à Romênia (1932), doutorou-se no departamento de filosofia [...] (1933). [...] Após a Segunda Guerra Mundial (1945) [...], por suas convicções direitistas não voltou para a recém Romênia comunista e estabeleceu-se em Paris. Tornou-se professor de religião comparativa na École des Hautes Études, na Sorbonne [...]. Emigrando para os EUA, estabeleceu-se definitivamente em Chicago, onde passou a lecionar história das religiões na Universidade de Chicago (1956). Passou a chefiar o Departamento de Religião da Universidade de Chicago (1958), cargo que ocupou até à sua morte [...]. Entre suas principais obras, caracterizadas pela interpretação das culturas religiosas e a análise das experiências místicas, foram *Traité d'histoire des religions* (1949) e *Le Sacré et le profane* (1965). (Biografia disponível em <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/MirceaEl.html>. Acesso em 20.08.2015)

daria a partir da dicotomia entre o sagrado e o profano.

O estudo das manifestações do sagrado ao longo dos tempos revela não somente representações simbólicas, ícones religiosos, ou mesmo diferentes abordagens analíticas a respeito de tais manifestações (isto é, diferentes teologias), mas também possibilita conhecer os diferentes modos de interação do homem para com o sagrado a partir de suas próprias circunstâncias históricas, revelando e evidenciando as influências dos meios materiais nas práticas religiosas, seja no âmbito epistemológico, filosófico ou mesmo econômico e social, assim como as reminiscências transcendentais no *modus vivendi* secularizado.

Dito de outra forma, deve-se empreender à própria dialética do sagrado enquanto representação divina que se opõe ao profano. Por sua vez, o conceito de profano aqui é entendido como tudo aquilo tachado de natural e secularizado pelo homem religioso. Segundo Eliade, (1992, p. 17) “o homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. Da mesma forma, “todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o sagrado e a vida religiosa ao profano e à vida secular” (1992, p. 20).

Esse é o mote inicial da reflexão de Eliade. Para desenvolvê-la, fará uso de um conceito fundamental em sua obra: o de hierofania.

A hierofania, enquanto “aparecimento ou manifestação reveladora do sagrado” (HOUAISS, ano, p.), é a conotação desenvolvida por Mircea Eliade em seu Tratado de história das religiões e posteriormente retomada em O sagrado e o profano: a essência das religiões.

As hierofanias se revelam como verdadeiros documentos históricos, pois exprimem, ao seu modo, uma categoria do sagrado e um momento da sua história, revelando tanto a própria manifestação do sagrado quanto uma situação do homem em relação a este sagrado. Isto porque o sagrado sempre se manifesta inserido em um contexto histórico. Até mesmo as experiências místicas mais individuais e transcendentais sofrem a influência do momento histórico (ELIADE, 1992).

Por isso, é necessário também compreender o lugar do sagrado no pensamento religioso, bem como sua relação com as estruturas milenares consolidadas no panorama de sua própria religião. É importante verificar quais as relações estabelecidas entre as estruturas religiosas, quais suas aproximações e distanciamentos, bem como os

modos de lidar com as manifestações do sagrado e de significá-las no cotidiano.

Isto porque, como também afirma Eliade (2002), a história das religiões é em grande parte a história das desvalorizações e das revalorizações das hierofanias, pois, para aquele que se acreditava de posse de uma nova revelação, as antigas hierofanias não somente perdem o seu valor, mas também passam a ser percebidas como obstáculos a uma experiência religiosa genuína.

Enfim, o que autor buscava, “acima de tudo, é apresentar as dimensões específicas da experiência religiosa, salientar suas diferenças com a experiência profana do Mundo” (ELIADE, 1992, p. 22). Assim, fossem racionais ou irracionais, as manifestações do sagrado deveriam ser objeto de análise, pois a oposição passa a ser não mais com as categorias e objetos de análise do fenômeno religioso, como em Otto, mas sim entre o fenômeno religioso considerado em sua totalidade complexa, e o aspecto profano da vida.

A experiência religiosa, portanto, seria a experiência do sagrado em oposição ao profano. Para Eliade, a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas (1992).

Nada obstante, de acordo com o pensamento do autor, poder-se-ia falar, ainda, por meio da hierofania, da própria sacralização do profano. Desde a mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, estar-se ia “diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de ‘algo de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’”. (ELIADE, 1992).

Enfim, a manifestação do sagrado se daria, também, pela apropriação de elementos, objetos, estruturas até então profanas, mediante a sua separação e seu destaque a partir da atribuição de significações do sagrado.

As formas e os meios de manifestação do sagrado variam de um povo para outro, de uma civilização para outra. Mas resta sempre o facto paradoxal – isto é, ininteligível – que o sagrado se manifesta e, por conseguinte, se limita e cessa assim de ser absoluto. Isto é muito importante para a

compreensão da especificidade da experiência religiosa se admitirmos que todas as manifestações do sagrado se equivalem, que a mais humilde hierofania e a mais terrível teofania apresentam a mesma estrutura e se explicam pela mesma dialética do sagrado, compreenderemos então que não existe uma ruptura essencial na vida religiosa da humanidade. Examinemos de mais perto um só exemplo: a hierofania que teve lugar numa pedra e a teofania da Encarnação. O grande mistério consiste no próprio facto de o sagrado se manifestar, porque, como já vimos atrás, ao manifestar-se, o sagrado limita-se e “historiciza-se”. Percebemos a que ponto se limita o sagrado, ao manifestar-se numa pedra. Mas estamos inclinados a esquecer que o próprio Deus aceita limitar-se e historicizar-se, encarnando em Jesus Cristo. Isto é, repetimo-lo, o grande mistério, o *mysterium tremendum*; o facto de o sagrado aceitar limitar-se. [...] Bem entendido, existem grandes diferenças entre as inúmeras hierofanias, mas nunca se deve perder de vista que as suas estruturas e a sua dialética são sempre as mesmas. (ELIADE, 2000, p. 137)

Ou seja, Eliade propõe, com seu conceito de hierofania, uma categoria basilar para a compreensão de todo o fenómeno religioso. O sagrado se manifesta e, ao se manifestar, o faz estabelecendo uma dicotomia com relação ao que está excluído de seu espectro, delimitando-o como profano e, assim, estabelecendo fronteiras a separar tempo, espaço e lugares, territórios, objetos, processos e estruturas, definindo onde começa e termina a experiência religiosa.

Cada tipo de hierofania, entendida esta como a irrupção do sagrado, cada uma ao seu modo, permite uma dada e diferente aproximação do sagrado. A hierofania, com poucas exceções, é um epifenômeno que se apresenta a um indivíduo e constitui nele uma experiência fundante ou transformadora, ou mesmo mantenedora de uma forma de religião. No primeiro caso, temos os indivíduos fundadores de religiões; no segundo, os profetas que pregam a volta às origens da

religião instituída ou a correção de seus desvios e, por último, o reforço do sagrado dominado, cujos exemplos melhores são as aparições da Virgem que estabelecem romarias a locais sagrados. Neste último caso, a "aparição" do sagrado que se revela em um de seus aspectos, mas que traz em si, por definição, a totalidade do seu ser (no caso da Virgem que se revela por inteira), a religião instituída apressa-se em limitar ou especializar seu poder de modo a dominá-lo. Toda limitação (regulamentação) da aparição ou epifenômeno significa colocá-lo sob custódia (MENDONÇA, 2002, p. 32).

Entretanto a manifestação do sagrado se dá, ao mesmo tempo, pela apropriação de algo que até então era considerado profano, indistinto dos demais elementos do mundo. Uma hierofania pode se apropriar de uma pedra, uma árvore, um animal etc.

De qualquer forma, o sagrado se manifesta e se localiza no tempo e no espaço, adquirindo significação histórica, limitando-se, em contraposição à noção de sua própria onipotência, ao seu caráter absoluto. Por meio da hierofania, o sagrado, de total, passa a ser limitado, recortado, enquadrado, emoldurado.

Dessa apropriação, no pensamento de Eliade, surgem os mitos, as imagens e os símbolos, os quais pertencem à substância da vida espiritual. Podem ser camuflados, mutilados, degradados, mas jamais extirpados". (ELIADE, 1991). Símbolos, imagens e mitos estão presentes em todos os momentos da experiência do sagrado.

Com a Reforma Protestante, o cristianismo revelou novas hierofanias e, com isso, novas imagens, símbolos e mitos. Assim como a encarnação do Verbo Divino<sup>7</sup>, os milagres de Cristo<sup>8</sup>, o Dia de Pentecostes<sup>9</sup>, as visões do Apocalipse de João, entre outros muitos fatos

---

<sup>7</sup> Evangelho segundo João, capítulo 1, versículos 1 a 18. A referência a trechos bíblicos no presente trabalho será feita da seguinte forma, tomando a presente citação como exemplo: Jo 1: 1-18. Ao final do presente capítulo, será indicada a lista de abreviaturas dos livros bíblicos citados.

<sup>8</sup> Os milagres de Cristo reconhecidos pela igreja cristã estão relatados ao longo de todo o Novo Testamento, sobretudo nos quatro evangelhos – Mateus, Marcos, Lucas e João.

<sup>9</sup> At 2: 1-41 dá um importante exemplo de hierofania cristã: “E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar; E de repente

---

veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. E em Jerusalém estavam habitando judeus, homens religiosos, de todas as nações que estão debaixo do céu. E, quando aquele som ocorreu, ajuntou-se uma multidão, e estava confusa, porque cada um os ouvia falar na sua própria língua. E todos pasmavam e se maravilhavam, dizendo uns aos outros: Pois quê! não são galileus todos esses homens que estão falando? Como, pois, os ouvimos, cada um, na nossa própria língua em que somos nascidos? Partos e medos, elamitas e os que habitam na Mesopotâmia, Judéia, Capadócia, Ponto e Ásia, E Frígia e Panfília, Egito e partes da Líbia, junto a Cirene, e forasteiros romanos, tanto judeus como prosélitos, Cretenses e árabes, todos nós temos ouvido em nossas próprias línguas falar das grandezas de Deus. E todos se maravilhavam e estavam suspensos, dizendo uns para os outros: Que quer isto dizer? E outros, zombando, diziam: Estão cheios de mosto. Pedro, porém, pondo-se em pé com os onze, levantou a sua voz, e disse-lhes: Homens judeus, e todos os que habitais em Jerusalém, seja-vos isto notório, e escutai as minhas palavras. Estes homens não estão embriagados, como vós pensais, sendo a terceira hora do dia. Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel: E nos últimos dias acontecerá, diz Deus, Que do meu Espírito derramarei sobre toda a carne; E os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, Os vossos jovens terão visões, E os vossos velhos terão sonhos; E também do meu Espírito derramarei sobre os meus servos e as minhas servas naqueles dias, e profetizarão; E farei aparecer prodígios em cima, no céu; E sinais em baixo na terra, Sangue, fogo e vapor de fumo. O sol se converterá em trevas, E a lua em sangue, Antes de chegar o grande e glorioso dia do Senhor; E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. Homens israelitas, escutai estas palavras: A Jesus Nazareno, homem aprovado por Deus entre vós com maravilhas, prodígios e sinais, que Deus por ele fez no meio de vós, como vós mesmos bem sabeis; A este que vos foi entregue pelo determinado conselho e presciência de Deus, prendestes, crucificastes e matastes pelas mãos de injustos; Ao qual Deus ressuscitou, soltas as ânsias da morte, pois não era possível que fosse retido por ela; Porque dele disse Davi: Sempre via diante de mim o Senhor, Porque está à minha direita, para que eu não seja comovido; Por isso se alegrou o meu coração, e a minha língua exultou; E ainda a minha carne há de repousar em esperança; Pois não deixarás a minha alma no inferno, Nem permitirás que o teu Santo veja a corrupção; Homens irmãos, seja-me lícito dizer-vos livremente acerca do patriarca Davi, que ele morreu e foi sepultado, e entre nós está até hoje a sua sepultura. Homens irmãos, seja-me lícito dizer-vos livremente acerca do patriarca Davi, que ele morreu e foi sepultado, e entre nós está até hoje a sua sepultura. Sendo, pois, ele profeta, e sabendo que Deus lhe havia prometido com

narrados no Novo Testamento e na história da igreja cristã<sup>10</sup>, os eventos que caracterizam a contestação da autoridade eclesial romana, situados nos séculos XV e XVI, encabeçados por Martinho Lutero, João Huss, Ulrich Zwinglio, Guilherme Farel e João Calvino, entre outros, sem dúvida, trazem à tona novos expedientes de manifestação do sagrado no interior do cristianismo (considerado enquanto religião), os quais, não obstante significarem uma ruptura para com a teologia católica, demonstraram grande poder e influência no seio da sociedade europeia a partir do início da modernidade.

Tais hierofanias, entretanto, guardavam uma peculiaridade: sua intelectualidade. As manifestações do sagrado evidenciadas no seio da Reforma constituíam-se em representações discursivas teológicas surgidas a partir de reflexões intelectuais, baseadas sobretudo na redescoberta e na releitura do próprio texto bíblico, marginalizado pela liturgia medieval católica. Ou seja, novos mitos, novas imagens e novos símbolos.

Em que pese estarem impregnadas de elementos místicos, inerentes à própria dialética do sagrado enquanto representação divina que se opõe ao profano, as hierofanias da Reforma apresentam uma nova legenda para o relacionamento entre o cristão e seu Deus, uma

---

juramento que do fruto de seus lombos, segundo a carne, levantaria o Cristo, para o assentar sobre o seu trono, Nesta previsão, disse da ressurreição de Cristo, que a sua alma não foi deixada no inferno, nem a sua carne viu a corrupção. Deus ressuscitou a este Jesus, do que todos nós somos testemunhas. De sorte que, exaltado pela destra de Deus, e tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vós agora vedes e ouvis. Porque Davi não subiu aos céus, mas ele próprio diz: Disse o SENHOR ao meu Senhor: Assentate à minha direita, Até que ponha os teus inimigos por escabelo de teus pés. Saiba, pois, com certeza toda a casa de Israel que a esse Jesus, a quem vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo. E, ouvindo eles isto, compungiram-se em seu coração, e perguntaram a Pedro e aos demais apóstolos: Que faremos, homens irmãos? E disse-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para perdão dos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo; Porque a promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos, e a todos os que estão longe, a tantos quantos Deus nosso Senhor chamar. E com muitas outras palavras isto testificava, e os exortava, dizendo: Salvai-vos desta geração perversa. De sorte que foram batizados os que de bom grado receberam a sua palavra; e naquele dia agregaram-se quase três mil almas”.

<sup>10</sup> Para uma visão geral da história da Igreja Cristã, ver: SCHAFF, Philip. **History of the christian church**. 8v. Grand Rapids: CCEL, 2002. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc.html>. Acesso: 22/04/2006.

nova representatividade da aliança selada entre Cristo e sua igreja, o que será visto nos capítulos posteriores.

Contudo, para os fins perseguidos por esta pesquisa, a reflexão de Mircea Eliade, assim como a de Rudolf Otto, também não se afigura suficiente. Em que pese a clareza de sua exposição, bem como a pertinência dos critérios e abordagens empreendidos, a compreensão jurídica da Reforma a partir do prisma do fenômeno religioso demanda um pano de fundo teórico que, conglobando as descobertas de Otto e de Eliade, apresente também os alicerces de uma experiência que admita um elemento regulador, ordenador, o qual, por sua vez, dará lugar a uma abordagem acerca da juridicidade da Reforma.

Partindo-se do exame do lado irracional da religião por Otto e passando-se pelas hierofanias de Eliade, com sua consideração do sagrado em sua totalidade e oposição ao profano, chega-se, a posteriori, numa espécie de síntese, ao sagrado selvagem de Roger Bastide, conceito que, conjugado com os demais, conferirá as bases teóricas para a análise e compreensão da reflexão teológico-política e jurídica de Calvino.

### **1.3 O sagrado selvagem na visão de Roger Bastide<sup>11</sup>**

A hierofana de Eliade apresenta ao campo teórico da ciência das religiões a ideia de manifestação do sagrado. O inefável, absoluto e insondável se apropriou de um elemento profano e se fez inteligível, identificável, limitado, situado, datado. No entanto, tal reflexão não tece maiores considerações sobre a dinâmica das formas de manifestação do sagrado. Estabelece a categoria basilar de análise do fenômeno religioso, o que, sem dúvida, é muito importante para a compreensão do fenômeno, mas não descreve a dialética por meio da qual o sagrado se manifesta nas diversas hierofanias.

Por isso, em complementação a tal raciocínio, buscou-se o pensamento de Roger Bastide, o qual irá, em seus escritos, qualificar e descrever a tipologia da manifestação do sagrado, a partir do conceito de sagrado selvagem e de sua interação dialética com o sagrado

---

<sup>11</sup> Roger Bastide (1898 – 1974). “Sociólogo e antropólogo francês. Professor de filosofia na Universidade de São Paulo e da Sorbonne. Estudou os conflitos culturais e o problema da integração social nas populações brasileiras e as relações ideologia-religião”. (Biografia disponível em <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/bastide.htm>. Acesso em 30.11.2014)

domesticado (ou o sagrado instituinte e sua relação com o sagrado instituído).

Bastide, em seu ensaio intitulado “O Sagrado Selvagem”, assim denomina o movimento de irrupção do sagrado, em um estado de efervescência, quando ele se manifesta em todo seu fervor, de maneira ilimitada e irresistível. Ao que parece, a ideia de Bastide acaba por qualificar o conceito de hierofania de Eliade, caracterizando-o como algo incontrollável, como uma manifestação fundante (ou refundante) e espontânea do sagrado sem parâmetros, limites ou amarras, que institui uma nova forma de interação (Bastide, 2006).

A reflexão de Antonio Gouveia Mendonça<sup>12</sup>, um dos principais comentaristas de tais conceitos no âmbito da academia brasileira, ajuda a compreender o conceito. Mendonça (2002, p. 30), valendo-se inicialmente das lições de Eliade, assegura que “a experiência do sagrado fundamenta-se num fenômeno, numa aparição. Ora, um fenômeno, ou uma ‘aparição’ como preferem os existencialistas, por si só, ou por definição, já é uma limitação do ser, não é todo o ser. O sagrado da experiência não se mostra por inteiro, pois que se isto ocorrer já não é mais um sagrado, não é um deus”.

Prosseguindo, introduz a ideia de Bastide, para quem “o homem é uma ‘máquina de fazer deuses’ que, à medida que o sagrado se torna ‘frio’ (*froid*) nas instituições religiosas (igrejas) recria o sagrado ‘quente’ (*chaud*), que ele chama de ‘sagrado selvagem’. A irrupção do sagrado constitui um ponto de efervescência, *un point d'orgue*, isto é, uma suspensão na cadência musical (caldeirão)” (MENDONÇA, 2002, p. 32). Em outro ensaio, Mendonça (2002, p. 23) ainda irá dizer que:

O sagrado selvagem se erige como uma teoria antropológica e sociológica extremamente útil para a compreensão e explicação de toda dinâmica social da religião ao nos mostrar o mecanismo que faz desse extraordinário fenômeno humano a fonte principal emergente e subjacente da maior parte das coisas que acontecem na história. Bastide toma, como ponto de partida de seu instigante ensaio o movimento (a dinâmica) latente em um

---

<sup>12</sup> Antonio Gouveia Mendonça (1922 – 2007). Professor Emérito do Programa de Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie – São Paulo.

sagrado difuso, presente nas formas arquetípicas da natureza humana (Jung) ou na história da humanidade (Eliade) e que se manifesta progressivamente na construção das instituições humanas, sejam religiosas ou políticas.

Por sua vez, Adailton Maciel Augusto, discípulo de Mendonça, enxergando a aproximação do mestre à reflexão de Bastide, sedimenta que “para Mendonça, foi Bastide, no “Sagrado Selvagem” que definiu com clareza todo o processo dialético que há entre o sagrado não dominado (instituinte), o sujeito-objeto da experiência religiosa, e o sagrado dominado (instituído), da instituição religiosa” (2010, p. 32).

Com efeito, Bastide apresenta o sagrado selvagem a partir de um ponto de vista explosivo para, a partir dele, falar das experiências de institucionalização, delimitação, administração dessa experiência primeira irresistível.

Nietzsche, é verdade, proclamou a morte dos Deuses, esperando que Foucault proclamasse a morte do homem (o que é lógico, já que o homem só se constitui como homem através de sua relação com os Deuses). [...]

Mas será que a morte dos Deuses instituídos acarretaria o desaparecimento da experiência instituinte do Sagrado em busca de novas formas nas quais se encarnar? Será que a crise das organizações religiosas não adviria de uma não-adequação, cruelmente vivenciada, entre as exigências da experiência religiosa pessoal e os quadros institucionais nos quais quiseram moldá-la – com vistas, muitas vezes, a retirar-lhe o seu poder explosivo, considerado perigoso para a ordem social? (BASTIDE, 2006, p. 251)

Assim, em sua teoria, Bastide expõe, como assinalou Augusto, o sagrado selvagem como experiência fundante, um chamado divino, ao qual se segue todo um esforço de domesticação, um esforço para submetê-lo ao controle da coletividade, “com vistas a transformar o espontâneo em institucional” (Bastide, 2006, p. 257).

Prossegue o autor indicando que “toda vez que o controle da comunidade relaxa, por um ou por outro motivo, tudo aquilo de selvageria latente que está contido no transe faz rebentar sua roupagem

institucional” (Bastide, 2006, p. 257).

Por conta desse risco, “a religião se desenvolve, a partir dessa incidência, como instituição de gestão da experiência do sagrado” (Bastide, 2006, p. 263), a qual, em que pese permitir sua continuidade como comemoração e memória, aprisiona o sagrado selvagem, o sagrado instituinte “atrás das grades dos seus dogmas ou da sua liturgia burocratizada [isto é, o sagrado instituído], de modo a que ele não mais desperte em inovações perigosas, em outro discurso que não o aceito pela ortodoxia” (BASTIDE, 2006, p. 263).

Toda igreja constituída possui decerto seus místicos, mas desconfia deles, delega-lhes seus confessores e diretores espirituais para dirigir, canalizar e controlar seus estados extáticos, isso quando não os trancafia em algum convento de onde seus gritos de amor desvairado não conseguem se fazer ouvir. (BASTIDE, 2006, p. 263)

Porém,

A sociedade vai mudando, porém, ao redor desse bloco que quer manter um passado enterrado. Daí os despertares, os movimentos por reformas, as heresias, os messianismos e os milenarismos, para tentar lutar contra a defasagem sempre crescente entre as infra-estruturas móveis e as superestruturas conservadoras. (BASTIDE, 2006, p. 263)

O sagrado instituído, pois, entra em crise, dando novas chances de irrupção do sagrado instituinte, o qual, porém, tenderá a ser novamente domesticado, instituído.

Tal é o nó do problema colocado pelo sagrado selvagem. A Bíblia nos propõe uma série de exemplos impressionantes dessas metamorfoses do sagrado selvagem em sagrado domesticado, como se o selvagem só pudesse sobreviver com a condição de domesticar-se. O encontro de Moisés com Deus no monte Sinai, em meio a tempestades e nuvens rasgadas por relâmpagos, prolonga-se

com o aporte da Lei ao povo de Israel; a sarça ardente que queima no deserto, de mistério torna-se símbolo decifrável; a luta noturna de Jacó com o Anjo deixa a sua cicatriz indelével no corpo extenuado pelo combate... Vários inovadores, hoje em dia, tanto sociais como religiosos, percebem essa necessidade; eles precisam elaborar, a partir de suas experiências-piloto, outros modos de viver e adorar em conjunto: as festas coletivas arrefecem em liturgias repetidas, o fascinante do sagrado se traduz em planos de utopias, em reformas das Igrejas ou em contra-Igrejas luciferianas. (BASTIDE, 2006, p. 273)

Mais uma vez comentando o pensamento de Bastide, Mendonça assinala que “o sagrado fica cada vez mais distanciado na medida em que os especialistas aperfeiçoam um discurso escrito e oral ‘sobre’ o sagrado” (2010, p. 477). Prossegue o autor dizendo que “o vácuo que se abre entre o crente e o sagrado aumenta na mesma proporção em que a instituição se burocratiza [...]. Nesse momento, um como que sentimento de orfandade por parte dos fiéis explode num movimento sectário de recuperação do sagrado em seu estado de pureza primitiva” (2010, p. 477).

Nesse permanente movimento de aprisionamento e liberação parcial do sagrado, numa seqüência dialética de afirmação e negação, pode-se depreender uma lei que rege o caminho da experiência religiosa (experiência do fenômeno do sagrado) à institucionalização da religião e vice-versa: quanto mais rígida e sujeita a doutrinas estabelecidas e consolidadas for uma instituição religiosa, mais sujeita estará a divisões ocasionadas pela necessidade de liberação do sagrado. (MENDONÇA, 2002, p.32)

Enfim, a dialética do sagrado selvagem apresentada por Bastide, na senda das reflexões de Otto e Eliade, que o antecederam, auxilia a compreender o fenômeno religioso, sobretudo em seus fluxos e refluxos representados pelos movimentos de selvageria e institucionalização, dentre os quais se pode destacar a Reforma.

## 1.4 A Reforma sob o prisma da hierofania e do sagrado

A essa altura do desenvolvimento da pesquisa doutoral é bem possível que já tenha surgido na mente do leitor as seguintes questões: mas o que essa reflexão sobre o objeto da ciência das religiões tem a ver com o a Reforma? E com o direito? E o que a Reforma, enquanto hierofania, que passa do sagrado selvagem ao sagrado domesticado, tem a ver com o direito?

Ocorre que Calvino, no vértice de um movimento de institucionalização do sagrado selvagem que foi a reforma, viu-se impelido a construir um edifício teológico capaz de conter as irrupções de selvageria.

Passado o momento iconoclástico da ruptura com o catolicismo, foi necessário domesticar o sagrado não domesticado. Essa foi a empresa de Calvino em sua reflexão teológica. Todavia, como doutrinador de uma cidade que se organizava política e juridicamente a partir de conceitos teológicos, Calvino acabou por teorizar também nessas áreas, vindo a falar da organização do governo civil e da ordenação da lei e do direito.

Ou seja, a reflexão jurídico-política de Calvino brota de seu esforço teológico de contenção do sagrado selvagem manifestado na hierofania da reforma. À irracionalidade do sagrado selvagem, Calvino opõe a racionalidade de sua instituição intelectual teológica. E tal reflexão estabilizadora, contudo, não deixa de ter seus efeitos colaterais.

Mais uma vez, as ideias de Mendonça ajudam a compreender essa relação teórica:

Há, no protestantismo, particularmente na tradição reformada propriamente dita, um paradoxo permanente: ao mesmo tempo em que sustenta forte rigidez dogmática, seja por determinadas formas de interpretação da Bíblia, seja pelas formulações simbólicas consagradas em confissões de fé, falta-lhe centros de autoridade que definam pontos de divergência. Como consequência, são freqüentes os expurgos de pessoas e grupos que, por seu lado, reiniciam processos de institucionalização que desembocam em novas igrejas.

Quanto maior for a rigidez dogmática, maior será a possibilidade de divergências no interior da

religião instituída, ou igreja. Quando falamos em religião instituída como aquela que atingiu o máximo em sua construção dogmática, temos de considerar que esta religião formou poderosa elite intelectual capaz não somente de sustentar seus símbolos, mas também de oferecer alternativas quando estes símbolos são contestados. (2002, p.32)

Quando a contestação se dá no campo intelectual, os contestários são geralmente tolerados; no máximo são olhados com desconfiança pela ortodoxia e, vez por outra, sofrem pequenas advertências ou disciplinas. Neste caso, as querelas ainda laboram no campo do sagrado dominado. Os problemas surgem com maior gravidade quando pessoas ou grupos insatisfeitos com a rotina eclesiástica, ou acicatados por situações de efervescência social, decidem liberar o sagrado em favor de uma religião mais emocional que possa amenizar os impactos situacionais do cotidiano. As mudanças institucionais, regra geral, têm início, não por contestação intelectual, mas pela liberação ao menos parcial do sagrado através de formas emocionais de experiência religiosa (Mendonça: 2002)

A história mostra que, das tradições cristãs, a vertente mais sujeita a divisões é a calvinista, ou reformada propriamente dita, pela simples razão de que é a que mais produziu confissões ou símbolos de fé. No universo da Reforma, essa tendência caminha inversamente na medida em que documentos simbólicos escasseiam ou são ausentes. (MENDONÇA, 2002, p. 33)

Por isso, a conclusão segundo a qual o empreendimento que se pretendia purificador da Reforma, questionando e expurgando imagens, símbolos, ritos e mitos agregados ao cristianismo, acabou por questionar e fragilizar, por conseguinte, os mitos constitutivos do próprio cristianismo, do que se conclui que, no protestantismo reformado, o “exílio do sagrado se deu em grau quase extremo” (MENDONÇA, 2010, p. 484).

Neste ponto, é sugestivo que apontemos as diferenças entre o catolicismo e o protestantismo, no que tange ao controle do sagrado. No

catolicismo, os mecanismos de controle do sagrado são mais elásticos. Raramente o rigorismo institucional se preocupa com os místicos. Estes, embora vivam à sombra do sagrado como tal, portanto desteologizado, vivem ao mesmo tempo sob o pálio da igreja à qual confessam. Quando, por um motivo ou outro, propõem inovações, são submetidos às regras de uma ordem. Se revolucionários, vão aos poucos também sendo submetidos à hierarquia institucional. Raramente a Igreja Católica exclui os que pretendem liberar o sagrado; antes, os envolve com seu pálio e os transforma em agentes eficientes da sua continuidade, como diz Bastide. No protestantismo, ao contrário, os inovadores, os reformadores, todos aqueles que se esforçam por voltar a um sagrado mais "quente", são logo excluídos. Como o sistema, ou princípio, de ordenação tornou-se legal ou burocrático, independente da transmissão do carisma, os dissidentes formam logo outras instituições e consagram seus pastores sem outras formalidades. Além disso, a ausência de um centro exclusivo de poder e de gestão do sagrado permite o surgimento circunstancial de confissões de fé que sustentam as diversas denominações. Para simplificar e exemplificar, poderíamos dizer que as tradições surgidas diretamente da Reforma, nas suas vertentes principais que foram a anglicana, a luterana e a calvinista ou reformada propriamente dita, mantendo, ou procurando manter, seus elementos religiosos fundantes, viram e continuam vendo sucessivas e múltiplas dissidências que se propõem a recuperar um sagrado mais "quente" (MENDONÇA, 2002, p. 33).

É possível notar, então, o quão próxima do objeto da presente pesquisa está a reflexão teórica apresentada neste capítulo. Com efeito, as abordagens propostas por Otto, Eliade e Bastide favorecem a compreensão do panorama religioso da reforma, bem como facilitam a identificação dos fins e objetivos que perseguia Calvino ao compor sua obra doutrinária.

Justificada, pois, a adoção dos marcos teóricos apresentados no presente capítulo, a fim de delimitar, como ponto de partida do estudo da obra de Calvino nas contribuições para o estudo das religiões trazidas por Otto, Eliade e Bastide, as demais seções do texto se ocuparão em observar de que maneira o direito e a política foram tratados pelo reformador, bem como, de que maneira esse tratamento contribuiu para a própria conformação do fenômeno político-jurídico.

O próximo capítulo do texto abordará a formação intelectual de Calvino, sob a matriz do humanismo jurídico, a fim tornar, possível, nos capítulos seguintes, a verificação de sua reflexão teológico-política.

## 2. O HUMANISMO JURÍDICO: MATRIZ DA OBRA DE CALVINO

Este capítulo possui como escopo apresentar os principais postulados do humanismo jurídico, a fim de, no prosseguimento do trabalho, possibilitar a verificação de seu impacto na formação do pensamento calviniano, ressaltando as peculiaridades epistemológicas que fundamentam a construção do edifício teórico por ele arquitetado, assim como os elementos metodológicos importados do instrumental humanista jurídico para uma nova análise e compreensão dos textos sagrados e das práticas discursivas teológicas, demandada pelo então incipiente panorama da Reforma Protestante.

De acordo com as reflexões de Bernard Cottret, biógrafo francês do Reformador, “Calvino, o teólogo, é no fim, também, Calvino, o jurista” (2000, p. 59). Com efeito, foi profunda a influência da formação jurídica de viés humanista, tributária do Renascimento, na posterior produção intelectual do reformador.

### 2.1 O Humanismo Jurídico (*Mos Gallicus Iura Docendi*)

Juntamente com Hespánha (2005), pode-se definir a Escola Culta, Escola Humanista, ou *mos gallicus iura docendi*<sup>13</sup>, como a corrente doutrinária de juristas que, principalmente na França do século XVI, se ocupam em ultrapassar a metodologia jurídica dos Comentadores (estilo de discurso, prática e ensino jurídicos tradicional, evidentes sobretudo na Itália – *mos italicus iura docendi*<sup>14</sup>), visando o resgate e a restauração da pureza dos textos jurídicos do mundo antigo.

### 2.2 A novidade conceitual e a transformação metodológica

Intimamente ligado à nova realidade cultural renascentista, esse movimento epistemológico e metodológico possuía evocações de natureza jurídica, bem como cultural, social e filosófica, que repercutiam exatamente o panorama intelectual da Europa nos primórdios da modernidade. Decorria, em grande parte, do interesse dos

---

<sup>13</sup> *Mos gallicus iura docendi*: maneira francesa de ensinar o direito (HESPANHA: 2005).

<sup>14</sup> *Mos italicus iura docendi*: maneira italiana de ensinar o direito (HESPANHA: 2005).

humanistas do norte do Velho Continente em um aspecto destacado da cultura renascentista italiana, justamente o seu primado técnico, consistente no empenho de aplicar o detalhado instrumental da crítica filológica e histórica aos textos da Antiguidade, agora aplicado aos textos normativos, sobretudo do direito romano (HESPANHA: 2005).

Todavia, a análise de tais fontes a partir do instrumental erudito humanista do renascimento italiano acabou por revelar uma ruptura com o próprio paradigma italiano do direito (SKINNER: 1996).

O interesse humanista pelo direito teve como motivação inicial a criação de um meio de contestação à escolástica e sua hermenêutica deliberadamente a-histórica da norma, segundo a qual o texto normativo deveria ser adaptado pelo jurista às exigências das circunstâncias atuais. Seus expoentes pioneiros, Lorenzo Valla, Ângelo Poliziano, Pietro Crinito e Giulio Pomponio, não foram muito bem recebidos pelo mundo jurídico europeu.

Porém, a ação do jurista italiano Andréa Alciato contribuiu decisivamente para a conquista de espaço por esse novo paradigma. Advogado e professor de direito, Alciato utilizava-se das técnicas humanistas e a elas aliava seu profundo conhecimento jurídico para desenvolver uma abordagem nova e sistemática da jurisprudência<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> “O primeiro triunfo do humanismo jurídico ocorreu quando um bom número de praticantes do direito- profissão que até o momento execrara por completo Valla e seus discípulos – começou a reconhecer a validade das suas críticas e a utilizar as técnicas que ele introduzira. Um dos primeiros a converter-se foi Mario Salamonio. Já observamos de que modo ele recorreu à obra de Valla sobre a Doação de Constantino, bem como discutiu as descobertas de Pomponio a respeito da magistratura romana, no curso de seus diálogos sobre *A soberania do patriciado romano*. Ainda mais importante foi o aval trazido por Andrea Alciato (1492-1550). Alciato recebera uma educação jurídica convencional, iniciando seus estudos em Pavia no ano de 1508, mudando-se para Bolonha em 1511 e depois retornado à sua Milão natal para exercer a profissão de advogado [...]. Mas, a despeito dessa formação, suas convicções essencialmente humanísticas se evidenciam quase que a cada página de suas volumosas obras jurídicas. Onde isso melhor se vê é no seu tratado da idade madura, de título *O ornamento do direito*, uma série de comentários informais em doze livros, dos quais os três primeiros vieram a lume em 1536, os sete seguintes em 1544 e os dois últimos em 1551 [...].[...] é inegável que Alciato era simpático à cultura do humanismo, melhor dizendo, estava embebido dela. Repetidas vezes, insiste na necessidade de ter os advogados uma boa base nos *studia humanitatis*; faz farto uso dos cometários e correções de Valla; refere-se com admiração ao trabalho análogo que Crinito efetuou relativamente ao Código; e, acima de tudo, reserva

Tratava o código como um documento histórico e procurava debruçar-se diretamente sobre o texto legal, ao invés de servir-se do método escolástico (exposição de comentários sobre comentários pré-existentes), na busca do sentido exato da fonte examinada, mantendo-se o mais perto possível do próprio texto para, a partir de um conhecimento das línguas Antigas (latim e grego), elucidar as conotações precisas dos elementos que compunham o texto original. Professor de direito na França, primeiramente em Avignon e, posteriormente, em Bourges (para onde se muda em 1529), tornou-se o primeiro a ensinar o direito nos

---

seus maiores elogios a Poliziano, o homem que ‘foi o primeiro a devolver à luz o *Digesto*’. [...] Começou retomando os esforços de Poliziano para tratar Código como um documento histórico, e assim veio a publicar em 1515 uma série, suspreendente em seu tempo, de *Breves anotações* sobre os três últimos livros do Código [...]. Aqui, ele abandonou por completo o tradicional método escolástico, que consistia em expor uma série de comentários sobre outros comentários já existentes. Em vez disso, concentrou-se o mais perto possível no próprio texto, servindo-se de seu conhecimento nas literaturas grega e latina – incluindo Píndaro, Hesíodo e Tucídides – com o fim de elucidar seu sentido exato, chegando mesmo a sugerir, à maneira de Valla, várias correções a erros que os copistas possivelmente teriam introduzido nos manuscritos disponíveis [...]. Mais tarde, prosseguiu a obra de Crinito sobre a terminologia jurídica, fazendo aprofundado estudo de um título do *Digesto* – “Sobre o significado das palavras” –, no começo da década de 1520 [...]. E, finalmente, interessando-se pelos problemas que Pomponio havia suscitado acerca da história dos ofícios jurídicos, escreveu um breve tratado sobre as magistraturas da Roma antiga, nele incluindo uma extensa lista de todas as ‘dignidades civis e militares’ instituídas em várias épocas tanto nas províncias orientais como ocidentais do Império [...]. O passo seguinte e realmente decisivo no desenvolvimento do humanismo jurídico deu-se quando as escolas de direito do Norte da Europa começaram a capitular em face dessa nova abordagem. Os primeiros sinais de rendição vieram em 1518, quando Alciato foi convidado a assumir uma cátedra na França. Começou ensinando em Avignon, e em 1529 mudou-se para a Universidade de Bourges [...]. A dar-mos crédito àquilo de que se gaba em seus *Paradoxos do direito civil*, Alciato assim se tornou ‘o primeiro homem a ensinar do direito civil de forma genuinamente clássica em mais de mil anos’ [...] E seu triunfo não foi de pouca duração. Conseguiu fazer de Bourges um centro de estudos jurídicos de tal fama internacional que os métodos humanísticos que introduziu em poucos anos se tornaram conhecidos simplesmente como *Mos docendi Gallicus*, ou método francês de ensino jurídico. E a fama de seu ensino logo atraiu um notável grupo de alunos e discípulos, que incluía Lê Douaren, Doneau, Baudoin e Cujas, talvez os quatro maiores juristas franceses do Século XVI [...]” (SKINNER: 1996, p. 221).

moldes humanistas, transformando esta universidade em centro de estudos jurídicos de fama internacional. (SKINNER: 1996).

Igualmente imbuído dessa conformação doutrinária, o principal humanista francês, Guillaume Budé, redigiu um notável manifesto do humanismo jurídico em 1508. Verdadeiro esforço de desenvolvimento dos métodos históricos e filológicos, concluiu Budé pela desqualificação das glosas, as quais não raro se fundavam em corrupções ou equívocos sobre a compreensão do texto antigo. Igualmente, repudiou a ideia de unidade do Código Justiniano, contestando os próprios fundamentos da metodologia de Bartolo da Sasoferato. Em suma, ao invés de encarar a fonte como razão escrita, dotada de validade imediata, procedeu a uma abordagem que considerava o texto simplesmente como obra do mundo antigo, a ser interpretado segundo o novo estilo da hermenêutica humanista (SKINNER: 1996).

O humanismo jurídico erigiu-se com base na crítica mordaz<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> O seguinte trecho destacado por Villey (2005) demonstra a tenacidade da crítica humanista aos comentadores: “Consultemos também Rabelais: ficamos sabendo que Pantagruel fez seus estudos de direito bem como apreciou muito a faculdade de direito de Bourges, centro de humanismo, mas que não gostou nem da glosa nem dos bartolistas: ‘E dizia às vezes que os livros das leis lhe pareciam um belo vestido de tecido dourado triunfante e maravilhosamente precioso, debruado de merda. Pois (dizia ele) no mundo não há livros tão belos, tão ornados, tão elegantes como são os textos das Pandectas; mas seu debrum, ou seja, a Glosa de Acúrsio, é tão baixa, tão infame e vil, que é apenas lixo e vilania’ (cap. V). Felizmente, Pantagruel tirou proveito dos bons conselhos de Gargântua, que lhe recomendava o *Digesto* – ‘Do direito civil quero que saibas de cor os belos textos e depois os cotejes com a filosofia’ –, mas sobretudo platão, Quintiliano, Plutarco, Cícero. Com semelhante formação, Pantagruel estará mais bem munido que o juiz Bridoye, o qual, depois de consultar todos os textos, não tinha outra alternativa senão recorrer aos dados; e quando se apresentar a ocasião, saberá julgar – refere-se ao interminável processo que opunha sir de Humevesne a sir de Baisecul: ‘Para que diabos, então (disse ele), servem tantos reles papéis e cópias que me entregais? Não seria melhor ouvir a controvérsia deles de viva voz do que ler essas bobagens aqui, que não passam de enganação, asris diabólicos de Cepola e subversões do direito? Pois tenho certeza de que vós e todos aqueles por cujas mãos o processo passou acrescentaram, por suas maquinações, que puderam, *pro* e *contra*, de tal forma que, embora a controvérsia deles fosse clara e fácil de julgar, vós a obscurecestes com as tolas, insensatas e ineptas razões e opiniões de Acúrsio, Baldus, Bartolo, de Castro, De Imola, Hippolytus, Panormo, Bertachim, Alexandre, Curtius e esses outros velhos mastins que jamais entenderam nenhuma lei das Pandectas e não passavam de ignorantes de tudo o que é

da reflexão jurídica tradicional dos comentadores, reputada como estilisticamente impura e grosseira, filologicamente ignorante e historicamente descontextualizada, na análise dos textos jurídicos romanos antigos. Valendo-se do neoplatonismo renascentista (corolário da crença no poder livre e ilimitado da razão e na pureza do ideal) bem como da efervescência dos direitos nacionais e do desgaste da figura do jurista tradicional, hermético e incomunicável com o homem comum, propunha um programa epistemológico e metodológico do direito pautado nas noções de racionalismo, academicismo, anti-traditionalismo e na crítica às autoridades (HESPANHA: 2005).

Dentre os principais postulados firmados pela Escola Culta, em contraposição aos Comentadores, Hespanha (2005) destaca: primeiro, uma depuração, a partir de uma compreensão histórica e filológica, dos textos jurídicos romanos, que possibilitasse sua compreensão livre das glosas e comentários medievais, com a evocação da noção original do texto a fim de encontrar com precisão seu sentido primitivo; segundo, a busca pela elaboração e exposição sistemática do pensamento jurídico e do direito, filosoficamente justificada no neoplatonismo idealista e racional, em contraposição à criticada falta de método dos Comentadores; terceiro, a reforma do ensino jurídico, com uma abordagem direta da fonte primária, do texto normativo (não mais dos comentários); e, quarto, a ênfase na teorização e apologia de um direito natural, obviamente de cunho racional e sistemático, originado da tradição jusnaturalista romana clássica, em contraposição ao direito

---

necessário para a inteligência das leis' (cap. X). O que é necessário? '[...] pois (com toda certeza) eles não tinham conhecimento da língua grega ou latina, mas apenas do gótico e do bárbaro. Contudo, as leis foram tomadas primeiro dos gregos, conforme testemunho de Ulpiano, *l. posteriori, De orig juris*, e todas as leis estão cheias de sentenças e palavras gregas; e foram secundariamente redigidas no latim mais elegante e ornado que existe na língua latina, sem excetuarmos nem Salústio, nem Varo, nem Cícero, nem Sêneca, nem T. Lívio, nem Quintiliano. Como então, poderiam estes velhos caducos entender o texto das leis, eles que jamais viram um bom livro de língua latina, como se evidencia pela rudeza de seu estilo, que é estilo de limpador de chaminé ou de cozinheiro e ajudante de cozinha, não de jurisconsulto. Ademais, vendo que as leis são extirpadas do meio da filosofia moral e natural, como poderiam tê-las entendido esses tolos que, por Deus!, estudaram menos filosofia do que minha mula? Quanto às letras humanas e conhecimentos da Antigüidade e da história, eles estavam tão cobertos delas quanto um sapo de penas. Entretanto, de tudo isso as leis estão tão cheias que sem isso não podem ser entendidas, como um dia mostrarei mais claramente por escrito'." (VILLEY: 2005, p. 542).

romano justiniano, o qual, por meio de uma plêiade de comentários deturpadores, teria retirado o caráter axiomático da norma em sua acepção original.

Villey (2005) ainda entende que, no programa humanista, estava presente também a busca pela formação de um corpo de juristas cultos, letrados, versados nas belas letras e nas obras filosóficas da Antiguidade, portadores, portanto, de uma cultura geral a ser aplicada ao direito, em contraposição ao estilo por eles reputado rude, hermético e simplório dos bartolistas. De juristas que associassem o direito às belas letras, combinando a cultura jurídica com a filosofia, a partir da literatura latina (Tito Lívio, Quintiliano, Sêneca, entre outros) bem como com os postulados filosóficos epicureus e estoicos, incrustados nesta cultura literária, com o despertar paralelo do estudo histórico dos discursos normativos, assim como da própria história do direito<sup>17</sup>. É importante frisar, neste ponto, a proeminência do estudo das obras de Cícero, as quais, naturalmente imbuídas da filosofia estoica, marcarão de maneira indelével todos os juristas influenciados pelo humanismo, os quais citarão abundantemente este célebre romano (VILLEY: 2005).

Todavia, não obstante a maioria dos juristas humanistas dedicar-se ao estudo dos textos normativos romanos, tais fontes não se constituiriam nas únicas analisadas pelos pesquisadores desta escola. Outros direitos antigos, como o grego, o egípcio, o hebraico e o babilônico, ganham atenção dos intelectuais<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Sobre tal assunto, Villey destaca: “O humanismo levou os juristas para o direito romano histórico: as XII Tábuas serão reconstituídas, as sentenças de Paulo editadas etc. Ele suscita um novo impulso dos estudos romanísticos, sendo a obra do grande Cujas sua manifestação exemplar. De modo mais geral, acarretará o surgimento da história do direito: Du Rivail publica em 1515 seus *Libri de historia juris civilis et pontificii*; Baudoin, em 1561, seu *De institutione historiae universae tejus cum jurisprudentia conjunctione*; Bodin, seu *Método da história*. Hotman torna-se historiador. Um ramo da jurisprudência humanista dedica-se à erudição (Faber, Godefroy), o que pode ser tido como um fruto bastante inútil da união do direito com a cultura” (VILLEY: 2005, 538).

<sup>18</sup> “Deve-se ainda acrescentar que, no mundo humanista, a preferência pelo direito romano está longe de ser universal. A pretensão expressa por inúmeros juristas da escola humanista é antes se libertar dele e recorrer a outras fontes: É o caso de Duaren, de Baudoin e, por certo, de Bodin: ‘[...] será crime de lesa-majestade opor o direito romano às ordens de seu Príncipe’. ‘Assim como o Príncipe soberano não está submetido à lei dos gregos, nem de um estrangeiro qualquer, tampouco o está às leis dos romanos [...] a não ser que sejam

Igualmente, as fontes bíblicas adquirem uma posição central. Com efeito, os humanistas, mais uma vez em oposição à escolástica, debruçavam-se sobre a Escritura no intuito de resgatar o contexto histórico e cultural de cada doutrina em particular, com a ênfase no exame do texto nas exatas dimensões discursivas e materiais nas quais as palavras foram proferidas pela primeira vez, isto é, no significado exato que tais expressões adquiriram nos ouvidos de seu interlocutor primitivo<sup>19</sup>.

Outrossim, os humanistas também se preocupavam em empregar sua técnica filológica na análise da Bíblia a fim de obter traduções mais precisas e contextualizadas (SKINNER: 1996).

A consequência metodológica de tal empreitada intelectual, segundo Villey (2005), decorrente desse novo impulso de estudos históricos dos textos antigos, sobretudo os textos legais romanos, fundamentados no estoicismo ciceroniano, revelava-se em um novo apego à lógica e ao método, enfim, à sistematização da exposição do direito, por meio da construção de sistemas científicos do estudo das normas, acarretando uma mutação radical da forma do direito, que passará a se apresentar inserida numa ordem lógica, justamente no

---

conformes à lei natural [...]'. Bodin acha absurdo julgar apenas a partir das leis romanas, elas mesmas móveis. [...] E, por ter um fantástico apetite por erudição, Bodin declara que se inspirará em todas as leis que o tesouro da história possa conter, gregas, egípcias, babilônicas, sobretudo hebraicas, e, se for preciso, modernas; é o que ele de fato faz na prática na *República* e pretende fazer no seu sistema de 'direito universal'." (VILLEY: 2005, 548)

<sup>19</sup> "Uma primeira impressionante ilustração desse procedimento encontramos na obra do humanista florentino Aurélio Brandolini (1440-98) que teve por título *A história sacra dos hebreus* [...]. O propósito do autor, como explica já o subtítulo de seu livro, consistia em apresentar 'uma epítome da história sagrada dos judeus a partir do volume que eles chamavam de Bíblia e da obra de Josefo' [...]. Ele, deliberadamente, exclui qualquer intuito de extrair significações alegóricas ou morais genéricas das histórias que relata, descartando tais preocupações escolásticas como 'comentários medíocres', que serviriam apenas para nos envolver 'nas brumas da barbárie' [...]. Entre os humanistas do Norte, o primeiro e maior expoente dessa nova perspectiva de leitura foi John Colet. Em 1496, cerca de dois anos depois de regressar da Itália, ele deu em Oxford as conferências que receberia por título *Uma exposição da Epístola de São Paulo aos romanos*, nas quais claramente renunciou aquela preocupação predominante com as *ipsisima verba* da Bíblia que, em poucos anos, viria a tornar-se uma característica essencial da Reforma luterana". (SKINNER: 1996, p. 228)

intuito de se tornar mais acessível aos homens comuns, em resposta às acusações de hermetismo lançadas contra os comentadores.

Opondo-se mais uma vez à tradição jurídica medieval e sua visão analítica do fenômeno jurídico (que dispensava regras *a priori* e não conhecia premissas capazes de reduzir-no a um modelo dedutivo, caracterizando-o antes de tudo como investigação, argumentação, jurisprudência e casuística), que destinava ao raciocínio linear tão-somente uma função secundária, os humanistas propuseram uma ordenação lógica do próprio direito, que tornasse mais rápida e sintética sua aprendizagem.

Dissociando fato e direito, isto é, deixando de pensar o fenômeno jurídico a partir da casuística e das resoluções pontuais de controvérsias intersubjetivas, o direito passa a ser compreendido, pelos humanistas, como produto da razão humana, como dedução lógica e sistematizada dos postulados desta razão, desde seu fundamento primeiro e abstrato até sua positivação no âmbito de cada direito específico (VILLEY: 2005).

Uma decorrência necessária de tal transformação rumo ao sistema seria a preeminência dos princípios gerais, máximas apriorísticas extraídas da própria razão humana enquanto leis imutáveis da filosofia moral, premissas lógicas a partir das quais o direito é deduzido, em um raciocínio ordenado, linear e sistemático, em normas secundárias derivadas.

Tais axiomas de moralidade, em que pese conhecidos dos juristas da Antiguidade, sobretudo os romanos, e dos juristas medievais, não possuíam para eles *status* de regra jurídica, conceito este criado pelo humanismo jurídico.

Enquanto os atores jurídicos a eles anteriores utilizavam-se da regra, da lei apenas como um auxiliar na busca dialética pelo direito, privilegiando a ação criadora dos magistrados e julgadores, a qual se serve de diversos outros lugares comuns para além da lei, bem como configurando um direito de caráter eminentemente jurisprudencial e decisório, os humanistas retiram o direito a reger o caso concreto da própria regra, do sistema de leis gerais e abstratas, as quais, por sua vez, irão constituir direitos subjetivos a serem reconhecidos pelos Tribunais. “Com efeito, a racionalização dos direito põe em evidência princípios gerais de direito dos quais o resto seria apenas consequência. Leva ao reino das *leis*, no sentido de regras formuladas, que acabarão por ser

identificadas com o direito” (VILLEY: 2005, p. 557)<sup>20</sup>.

Por sua vez, também a própria noção de direito subjetivo ganha vida própria com os humanistas, os quais extraem dos mencionados princípios gerais morais, decorrentes da própria natureza, a permissão de diversas condutas aos homens e, conseqüentemente, a proibição da violação de tais prerrogativas. A investida contra o patrimônio alheio deve ser punida. Os direitos subjetivos estão postos previamente, enquanto derivação axiológica da lei natural e a norma, a lei positiva, tem por finalidade protegê-los.

Com o advento desse conceito, o ofício do jurista passa a ser a catalogação destes direitos, de acordo com sua compreensão dos princípios fundamentais e máximas gerais de moralidade, bem como com a verificação de sua recepção pelas leis positivas e pelos estudos teóricos e doutrinários. As ações passam a ser vistas como mero instrumento de prevalência dos direitos subjetivos<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Villey continua: “Para essa promoção da lei contribuíram tanto o próprio trabalho de sistematização como a progressiva tendência a submeter o sistema do direito à moral estoíca, ao que vem se associar ainda o legalismo calvinista”. Doneau ordena a ciência do direito, em seus comentários, sob princípios gerais, Bodin estabelece a hierarquia das leis divinas e naturais, completadas pelas leis humanas; elas serão a ‘causa formal’ do direito, isto é, a essência do direito, em sua *Juris universi distributio*. O mesmo faz Althusius em sua *Política*. E em sua *Dikailogía*, enquanto os direitos subjetivo (*dominium* ou *obligatio*), que são a resultante das leis, constituem as *species juris*, ele alça à categoria de ‘partes constituintes do direito’ (*partes juris*) os diferentes tipos de leis (quer sejam ‘naturais’ e ‘comuns’, quer sejam ‘próprias’ a cada agrupamento social. À medida que se amplia o processo de axiomatização do direito, vão ganhando destaque as máximas mais gerais, extraídas da razão prática, leis da filosofia moral, das quais pretendem que o direito seja deduzido. Passarei diretamente a Grócio, cujo sistema teve tanto sucesso. Grócio tira o direito dos axiomas de moralidade do neo-estoicismo cristão”(2005, p. 577).

<sup>21</sup> “No nosso percurso, já encontramos com grande freqüência o tema do *direito subjetivo* (não sem suscitar também o ceticismo de vários leitores). Observamos que o conceito de direito subjetivo, ausente dos sistemas jurídicos romanos, amadureceu lentamente na escolástica franciscana, nominalista e negadora do direito natural; que ele tem origens cristãs e agostinianas. Não seria de espantar que ele também finque suas raízes na doutrina estoíca. Existe um estreito paralelo entre o pensamento judaico e o estoíco, oriental por suas origens. Ambos, obcecados pela busca do valor moral do indivíduo, sacrificam a função própria do direito, a partilha dos bens materiais, aos quais são indiferentes. Ambos são nominalistas. O estoicismo gostaria de extrair o direito da ‘natureza do homem’ individual. A ‘natureza do homem’ constitui um excelente ponto de

Assim, muito embora o itinerário humanista tenha se valido inicialmente do resgate do texto primitivo das fontes de direito do mundo antigo, sobretudo de Roma, sua roupagem metodológica, afetada, como indicado acima, pela abordagem filosófica e cultural dos expoentes de tal escola, não possui como corolário a manutenção do texto normativo ancestral, tampouco sua utilização direta como fonte normativa, aplicável imediatamente ao contexto social.

Pelo contrário, o fazer humanista, no campo jurídico, parte dos textos legais antigos, depurando-os das glosas e comentários para, de maneira antitética, desnaturá-los em decorrência da busca dos princípios fundamentais, de caráter geral e abstrato, que regerão os sistemas de direito e informarão o conteúdo dos direitos subjetivos, até então impensados de tal forma pela comunidade jurídica.

Nesse sentido, Skinner (1996) percebe que o grande feito dos humanistas é, na verdade, um grande paradoxo, pois sua tentativa de aproximação da Antiguidade clássica revelou, na verdade, o aumento do senso de um distanciamento histórico entre tais épocas. Assim, o direito romano, ao invés de aparecer como *ratio scripta*, como lei atemporal e desde já vigente e incidente, veio a ser considerado como algo

---

partida para construir uma moral privada. E eu não disse que essa idéia não deva intervir na constituição do direito, disse apenas que ela não basta; a partir da ‘natureza do homem’ não se poderia chegar ao direito no sentido em que o entendem Aristóteles e os juriconsultos romanos. Cai-se apenas no ‘direito subjetivo’. Já estavam em Cícero os *germes* desse direito oriundo do sujeito – consequência da lei moral inerente ao próprio sujeito –, nascido com ele (não da partilha que o direito objetivo realiza entre os homens num grupo social. A moral estóica ordena ao ser humano individual conservar-se conseguir moradia, vestimenta e alimento, defender-se se necessário pela força (*vindicatio*), e perpetuar a espécie; é a primeira lei da natureza; ela se impõe a qualquer homem, por natureza, mesmo ao homem isolado, antes mesmo da formação de qualquer sociedade humana; ela obrigaria até mesmo Robinson. Ora, a essa série de deveres, não deveriam corresponder direitos, permissões que a natureza concederia, de efetuar livremente esses atos? Com efeito, as regras da moral social virão proibir a violação desses direitos naturais subjetivos dos indivíduos; o ataque à pessoa ou às propriedades alheias, às liberdades de adquirir ou de se preservar que existem originalmente. Notávamos que essa filosofia, aplicada à ciência do direito, tem por efeito o sacrifício da justiça distributiva: passa a ser desnecessária a função pública que tinha por fim instaurar numa *polis* uma partilha justa entre os homens e proceder às correções necessárias; os direitos nos são dados de antemão; o direito não tem outro fim senão, simplesmente, protegê-los”. (VILLEY: 2005, p. 571)

historicamente localizado e limitado, do qual os juristas poderiam se servir apenas na tentativa de extrair princípios fundamentais, para além da estatuição originalmente consagrada pela fonte. Villey arremata seu pensamento entendendo que “o que a jurisprudência humanista fez não foi dar nova vida ao direito romano, como, pelo fato de tirar sua inspiração de uma filosofia diferente, começar a desnaturá-lo” (2005, p. 580)

### **2.3 As consequências do novo paradigma jurídico na compreensão da argumentação política**

Uma consequência natural ao questionamento da autoridade do direito romano, de sua consideração como razão escrita (tal qual visto anteriormente), que também se pode creditar ao humanismo jurídico, é a percepção da necessidade de um novo conjunto de arrimo teórico para a condução das discussões no âmbito político, justamente em virtude da perda do consenso em torno do prestígio do Código de Justiniano e da filosofia escolástica.

Em virtude de tal panorama, os juristas da Europa do Norte passaram a se voltar às leis consuetudinárias de seus respectivos Estados, na busca de sua sistematização e aplicação, procurando, através delas, fundar uma nova abordagem para a disciplina dos direitos e deveres legais. Munidos, portanto, do instrumental técnico humanista, passaram a realizar diversas investigações históricas, profundas e detalhadas, no intuito de perscrutar o exato alcance de tais normas, isto é, de suas origens e prescrições, a fim de, a partir de tal conhecimento, extraírem o teor normativo dos princípios gerais (estes notadamente corolários de um direito natural ainda por ser teorizado) e deduzirem, bem como organizarem, com o auxílio da razão e da lógica, as demais estipulações normativas, decorrentes desta juridicidade inerente à natureza (SKINNER: 1996).

Dessa forma, o humanismo jurídico acarreta uma sensível modificação nas formas de argumentação política, uma vez que, em virtude de tal esforço histórico de compreensão das leis fundamentais de cada localidade, a discussão em torno dos princípios jurídicos e políticos, isto é, daqueles elementos que permitem o estabelecimento dos arrimos do edifício jurídico de um ordenamento, passou a fundar-se num embate de precedentes históricos, na confrontação de diversas frentes de pesquisa e de diversas correntes em torno da proveniência e da estatuição das normas locais.

Tal procura pelo direito na lei natural e no passado, empreendida pelos humanistas jurídicos, vem, por sua vez, a desempenhar um papel crucial no já fim do século XVI, na formação de ideologias revolucionárias, servindo de fundamento para a da formação das novas correntes do pensamento político ocidental no início da modernidade (SKINNER: 1996).

Do mesmo modo, a pesquisa e a interpretação da própria Bíblia a partir do paradigma humanista jurídico também podem ser consideradas como importantes antecedentes das transformações políticas e jurídicas na Europa moderna, impactando o desenvolvimento do pensamento político no século XVI. Sobretudo o interesse pela tradução das Sagradas Escrituras para as línguas nacionais. Nesse sentido, vale, mais uma vez, recorrer a Skinner.

A proposta erasmiana de uma bíblia acessível em vernáculo foi realizada num curto espaço de tempo e em vários países: Lefèvre d'Étaples traduziu-a na França, Tyndale na Inglaterra, Pedersen, na Dinamarca, Petri na Suíça, e, na Alemanha, Lutero em pessoa. Como disso resultasse um aumento de interesse no conhecimento detalhado do Novo Testamento, uma consequência de grande impacto político pode ser percebida: que tanto a organização existente quanto como as pretensões temporais do papado estavam fora de sincronia com os ideais e instituições originais da Igreja primitiva. [...] Essa descoberta por sua vez contribuiu para efetuar uma revolução nas relações que eram tradicionais entre a Igreja e as autoridades temporais em boa parte da Europa do Norte – uma revolução na qual se pode afirmar que as técnicas do humanismo bíblico desempenharam o papel do cavalo de Tróia (1996, p. 213).

Ou seja: com o humanismo jurídico, estavam lançadas, ainda que de forma velada e latente, as bases metodológicas de transformação das práticas discursivas jurídicas e políticas, ainda em alguns pontos dependentes do pensamento medieval, rumo à consolidação do panorama moderno.

Em que pese tal esforço, na opinião de Hespanha (2005), não ter podido implantar-se de maneira duradoura no seio de toda a Europa

dos séculos XVI e XVII, justamente em virtude da perda de vigência prática que havia decretado ao direito romano, mas ter ficado restrito às regiões europeias com rico direito nacional, isto é, apenas no norte da França e na Holanda, a noção aqui exposta será fundamental para a compreensão do pensamento objeto da tese que se expõe.

## 2.4 O humanismo e o amor ao conhecimento e à virtude

Além do refinamento técnico na pesquisa jurídica e bíblica, os humanistas também se destacaram em obras de aconselhamento e de exaltação das virtudes humanas, sobretudo endereçados aos governantes da época. Ainda na Europa do Norte, permaneceram estes pensadores na defesa da ideia de que conhecimento e governo devem estar intimamente ligados. Assim sendo, preocuparam-se em elaborar diversos programas de aconselhamento àqueles que ocupavam ou poderiam ocupar posição nas esferas do poder, bem como aos funcionários da corte e aos cidadãos<sup>22</sup>, além de ocupar os mais variados cargos e funções na esfera pública<sup>23</sup>.

Skinner anota que, assim como os italianos, os humanistas no Norte também apresentavam um forte estilo de reflexão sobre o papel dos teóricos da política na vida do Estado adotando, inclusive, o ideário de que, se os filósofos não podem vir a ser reis, estes serão tanto

---

<sup>22</sup> “Os humanistas do Norte também fizeram amplo uso do gênero dos espelhos do príncipe, editando grande número de tratados nos quais articulavam a educação dos governantes com os princípios do governo virtuoso. [...] Na França, Josse Clichtove (1472-1543), aluno de Lefèvre d’Etaples e autor bastante prolífico em gramática e retórica, editou em 1519 um tratado sobre *O ofício do rei*. No mesmo ano, Guillaume Budé, o maior ornamento do humanismo francês, completou sua única obra em língua vernácula, *A educação do príncipe*, e ofereceu-a a Francisco I [...]. E Erasmo foi autor daquele que talvez seja o mais influente de todos esses manuais, *A educação de um príncipe cristão*, que em 1516 ofertou ao futuro imperador Carlos V” (SKINNER: 1996, p. 232)

<sup>23</sup> “Guillaume Budé foi secretário de Carlos VIII, e em 1522 Francisco I nomeou-o juiz de petições, ou *maître de requêtes* [...]. Sir Thomas Elyot tornou-se secretário principal do Conselho Régio em 1524. e depois de 1531 foi embaixador junto à Corte de Carlos V [...]. E sir Thomas Morus, de longe o maior desses doutrinários políticos, foi também o que mais se destacou no mundo da ação política, exercendo a presidência da Câmara dos Comuns em 1523 e chegando, em 1529, a lorde chanceler da Inglaterra [...]”. (SKINNER: 1996, p. 235)

melhores governantes quanto mais fazerem-se aconselhar com os filósofos. Por isso, os humanistas também se consideravam, acima de tudo, conselheiros políticos – como autores de cartilhas e de conselhos de sabedoria àqueles que estivessem no poder (1996).

Seus conselhos, por sua vez, estavam focados, em sua grande maioria, ao estímulo às virtudes. Pouco preocupados com as instituições em si, assim como com as assimetrias e problemas sociais, os conselheiros humanistas direcionavam sua preleção aos detentores do poder com ênfase nas qualidades pessoais que por eles deveriam ser manifestas em suas ações, na intenção de moldar a consciência dos governantes (ou pelo menos chamar sua atenção) de acordo com aqueles ativos morais exaltados pelos filósofos da Antiguidade clássica, a partir da releitura direcionada de suas obras.

Com ênfase nas noções de justiça, fortaleza, paciência, temperança, sabedoria, clemência e devoção, entre outras, entendiam que a formação de governantes, magistrados e cidadãos virtuosos, conscientes e praticantes destas virtudes, seria um pré-requisito da ordem e da estabilidade social.

Tal noção, segundo Skinner (1996), estaria intimamente ligada ao *status* cristão dos principais humanistas do Norte – Erasmo, Colet e Morus –, conhecidos por sua cristandade, em demonstrar que a essência do cristianismo não se limitaria à ministração meramente cerimonial dos sacramentos pela Igreja, tampouco da simples recepção formal e silogística dos elementos da fé e da teologia.

Ser cristão, para os humanistas, não significaria, portanto, pertencer à Igreja e aceitar seus dogmas<sup>24</sup>, mas sim compreender a

---

<sup>24</sup> “Agora que se identificou essa convicção que tão bem caracteriza os humanistas cristãos, será possível lançar alguma luz sobre uma das questões mais controversas acerca da *Utopia* de Morus: a questão daquilo que ele terá pretendido transmitir à Europa cristã ao acentuar as admiráveis qualidades dos utopianos, ao mesmo tempo que enfatizava o fato de desconhecê-los, eles, o cristianismo. Quando Hitlodeu nos apresenta os utopianos pela primeira vez, ao término do livro I, não apenas descreve suas instituições como ‘extremamente sábias’, mas também como *canctissima* – sagradas no mais alto grau [...]. Mais tarde nos dirá, porém, que quando ele e seus companheiros aportaram à terra de Utopia, descobriram que nenhum de seus habitantes tinha qualquer conhecimento da fé cristã. Nada sabiam do milagre da Encarnação, e haviam chegado a suas convicções tanto éticas quanto religiosas tão-somente pelos processos rotineiros de reflexão racional [...]. Morus assim deixa claro que, ao apresentar os utopianos como ‘santíssimos’, o que elogia é simplesmente o terem criado uma sociedade na qual – como explica Hitlodeu, no início de seu

vontade de Deus aplicada à vida prática, na busca pelo bem e pelo correto tanto nas condutas e escolhas morais mais comezinhas e cotidianas quanto nas próprias decisões políticas<sup>25</sup>.

A procura do homem pela vida virtuosa representaria, pois, sua justificação religiosa e moral, representando a observância dos mandamentos bíblicos e a sua própria constituição e identidade como cristão, de modo que, se tanto o príncipe quanto o povo agissem em busca das virtudes, estariam colaborando para a instituição de uma ordem genuinamente cristã, de uma república fundamentada nos preceitos de Cristo.

As virtudes, assim, adquiriam uma posição central na vida política, combatendo a corrupção, a venalidade e o egoísmo, os quais sempre estão a ameaçar o governo de degeneração, impedindo os cidadãos de viverem de acordo com os preceitos morais decorrentes da

relato – ‘os negócios estão ordenados de forma tão correta que se recompensa a virtude’ [...]. A conclusão parece inevitável: Morus nos diz que a verdadeira santidade consiste em ter uma vida virtuosa, e portanto os habitantes pagãos de Utopia, bem mais que os cristãos de nome que encontramos na Europa, de fato conseguiram instituir uma república verdadeiramente cristã. O fato de não serem cristãos apenas serve, segundo essa interpretação, para acentuar as convicções essencialmente erasmianas de Morus, e fazê-las reverberar com uma típica nota de ironia. Erasmo sempre insistiu em que a perfeição do cristianismo não pode consistir, em absoluto, na filiação à Igreja ou na aceitação de seus vários dogmas. Morus leva essa tese a sua conclusão lógica, implicando que é plenamente possível alguém ser um perfeito cristão sem ter conhecimento algum da Igreja ou de qualquer de seus dogmas” (SKINNER: 1996, 251).

<sup>25</sup> “Como desdenhosamente observa Erasmo no *Príncipe cristão*, é absurdo supor que o verdadeiro cristianismo ‘se encontre em cerimônias, em doutrinas sustentadas porque estão na moda, e em constituições da Igreja’ [...]. O autêntico cristão, ao contrário, deve ser aquele que utiliza a razão recebida de Deus a fim de distinguir o bem do mal, e que envida o máximo de esforços para evitar o mal e abraçar o bem. [...] ‘Quem é verdadeiramente cristão?’, pergunta ele no *Príncipe cristão*. ‘Não quem foi batizado ou ungido, ou que freqüenta a Igreja. Mas, antes, aquele que abraçou Cristo no íntimo de seu coração e que O emula por suas ações pias’ [...]. O mesmo argumento aparece na *Paraclesis*, a ‘Exortação’ que Erasmo faz no começo de sua edição do Novo Testamento. Ali nos diz que ‘uma raça genuína de cristãos’ não deve compor-se, em absoluto, de sacerdotes seguindo cerimoniais elaborados, ou de doutores eruditos propondo difíceis questões teológicas. Deve consistir naqueles ‘que desejam restaurar a filosofia de Cristo, não em rituais ou argumentos vazados em silogismos, mas no coração e em toda a sua vida’ [...] (SKINNER: 1996, p. 250) (ERASMO, 2015, fls. 315).

própria experiência virtuosa, bem como a república de realizar seus propósitos de ordem e pacificação.

A honra, a glória e a fama de um governante deveriam advir exclusivamente de sua opção pelas virtudes, as quais, uma vez observadas em seu proceder, instaurariam, naturalmente, a harmonia social, garantindo o sucesso do governo. O triunfo das virtudes na esfera pública, para os humanistas, teria o condão de acabar com as facções políticas e com a desvirtuação das instituições, conduzindo todos (governantes e governados) para uma genuína ordem civil, que não se manteria pela coação ou pela ameaça, mas sim pela realização do bem comum (SKINNER: 1996)<sup>26</sup>.

Tal compreensão da vida pública a partir da busca pelas virtudes, por sua vez, teve como consequência o fomento de um discurso eminentemente político acerca das qualidades exigíveis das figuras do poder. Com efeito, uma vez que, para os humanistas, o sucesso da administração pública estaria na virtude do governante, somente aqueles notoriamente destacados por tal característica moral estariam aptos para sê-lo. Assim, ao invés da hereditariedade e da riqueza nobiliária, o mérito deveria ser o principal critério de nomeação dos administradores<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Em complemento a essa noção, vale novamente transcrever o seguinte trecho de Skinner: “É devido a tal ênfase platônica na suprema importância da harmonia social que todos esses pensadores tornam a insistir na posição fundamental que as virtudes ocupam na vida política. Pois eles fazem sua tradicional convicção humanista de que, para eliminar o faccionismo, vencer a corrupção e instituir uma República bem ordenada, a chave está em efetuar o triunfo das virtudes. Starkey expressa essa idéia de forma particularmente vivaz no segundo capítulo de seu *Diálogo*. ‘O fim de toda dominação política’, diz ele, ‘consiste em induzir a multidão a uma vida virtuosa, em conformidade com a natureza e a dignidade do homem’. Quando isso não se obtém, e cada qual ‘considera apenas o seu bem, prazer e proveito singulares’, então ‘não pode haver dominação política ou ordem civil’ de qualquer espécie. Mas quando a República ‘está dirigida de forma virtuosa e honesta’, e o povo é ‘governado na vida civil segundo a virtude’, é seguro que disso haverá de resultar uma genuína ‘ordem civil’, na qual cada um pode conviver ‘serena e pacificamente’, com todos os demais numa tranqüilidade a que nada perturba” (1996, p. 254).

<sup>27</sup> “Elyot, por exemplo, proclama no livro II do *Magistrado* que a ‘nobreza’ é simplesmente ‘o louvor e como o apelido da virtude’ [...]. E Erasmo, no *Príncipe cristão*, aponta sem hesitação as consequências radicais dessa doutrina. Afirma ser uma nobreza ‘derivada da virtude’ tão superior àquela fundamentada na ‘genealogia ou riqueza’ que, ‘a julgar-se da forma mais estrita’, somente a

Todavia, tal constatação não imbuíu os humanistas de nenhum espírito revolucionário ou contestador. Pelo contrário, sua mensagem manteve-se conservadora, pois, não obstante tenham proclamado a necessidade de elevação intelectual e moral do governante, entendiam que tais capacidades residiam naturalmente nos nobres, de modo que o Governo virtuoso ficaria naturalmente em suas mãos, não se devendo questionar as distinções sociais já existentes (SKINNER: 1996)<sup>28</sup>.

Por outro lado, esta noção também gerou a ideia de que, a fim de se garantir que os governantes viessem a adquirir as virtudes necessárias à condução do poder, indispensável seria uma educação segura e embasada no cabedal teórico das humanidades. À medida que os humanistas tornavam-se influentes junto aos governantes, exercendo o papel de conselheiros ou mesmo em cargos administrativos de destaque, difundia-se a ideia da necessidade de uma formação também humanista daqueles que viriam a ocupar quadros no governo.

O príncipe deveria ter conhecimento das belas letras, da filosofia, do direito, o que legitimaria sua atuação para além de seu poderio bélico, bem como permitiria a manutenção do discurso conservador, pensado pelos próprios humanistas segundo o qual a virtude e a verdadeira nobreza se encontrariam na própria aristocracia tradicional (SKINNER: 1996).

O traço distintivo do poder, portanto, passaria a estar ligado à erudição, à argumentação, ao esclarecimento intelectual, e não somente

primeira pode ser considerada verdadeira nobreza [...]. E acrescenta que, quando alguém é um autêntico nobre no sentido de possuir todas as virtudes no mais alto grau, isso significa que ‘mui naturalmente o poder lhe deveria ser confiado’, já que se mostra excelente em todas as ‘qualidades que se exigem de um rei’ [...]” (SKINNER: 1996, p. 255). (ERASMO, 2015, p. 313)

<sup>28</sup> “Contudo, a despeito de todo esse apóio que aparentam dar a pretensões igualitárias, os humanistas do Norte geralmente conduziam a discussão sobre a *vera nobilitas* de modo a neutralizar por completo quaisquer implicações subversivas do argumento; mais que isso: de modo a expressá-lo, habilmente, a fim de sustentar uma imagem hierárquica, em linhas gerais conforme à tradição, da vida política. Esse estratagema se fundava na suposição empírica – em certo nível um mero jogo de palavras – de que, se sem dúvida alguma a virtude constitui a única e verdadeira nobreza, na prática sucede de as virtudes serem demonstradas quase que plenamente pelas classes dirigentes tradicionais. Como Elyot engenhosamente diz no início do *Magistrado*, ‘onde há virtude num fidalgo, ela costuma estar mesclada com maior condescendência, afabilidade e brandura do que em geral sucede quando ela aparece num rústico ou numa pessoa de baixa linhagem’ [...]” (SKINNER: 1996, p.256)

a questões sanguíneas e militares. A nobreza, para além de seu *status a priori*, deveria se imbuir de tal formação educacional, de modo a legitimar sua primazia na condução da política.<sup>29</sup>

Enfim, expostos, no presente tópico, os principais pontos do programa humanista, sobretudo no que tange às tradições jurídica e

---

<sup>29</sup> Como Erasmo insiste no *Príncipe cristão*, ‘a instrução ministrada ao príncipe em conformidade com princípios e idéias estabelecidos deve ter precedência sobre todo o mais’ [...]. As conseqüências dessa tese podem ver-se com toda clareza na organização de uma obra como *A organização do príncipe*, de Budé. Este começa afirmando, nos primeiros quatro capítulos, que seu principal interesse consiste em promover a sabedoria, a prudência e a ‘ciência’ de governar. Prontamente, passa a supor, porém, que, se perguntarmos como tais valores se devem atingir, estaremos na verdade questionando como devem ser educados os nossos governantes. E por isso ele dedica os trinta capítulos que se seguem a examinar que espécie de educação se pode esperar que produza os mais virtuosos entre os governantes – supondo, sempre, que isso é o que produzirá o mais virtuoso governo. [...] Foram os humanistas os primeiros a introduzir no Norte da Europa a convicção, que viria a exercer uma tal influência sobre os espíritos, de que uma formação as *litterae humaniores* representa um requisito indispensável para a vida pública. E, por isso mesmo, foram eles os primeiros a romper a velha separação – antes abolida, aliás, na Itália – entre a educação das classes dominantes e a dos ‘clérigos’. No fim do século XV, ainda encontramos as velhas idéias sendo expostas em tratados como o anônimo *Livro da Nobreza*. [...] Os humanistas têm plena consciência de tais preconceitos [...]. Diante dessa ignorância, porém, eles se dedicaram, basicamente, a desenvolver a convicção platônica de que – na fórmula tão direta de Erasmo, no início do *Príncipe cristão* – ‘não podeis ser rei se não fordes filósofo: sereis, apenas, tirano’ [...]. Mais e mais vezes lembram que Alexandre, o Grande, teve por mestre Aristóteles – a melhor prova, como insiste Budé, da honra e enorme glória que brotam do estudo das boas letras’ [...] E, ao mesmo tempo eles encorajam os reis, príncipes e mesmo a nobreza menor a reconhecer, como diz Elyot no *Magistrado* que ‘o conhecimento exalta, em vez de depreciar, a nobreza’. [...] O ponto mais importante no plano histórico é que esse apelo foi amplamente ouvido. Os humanistas conseguiram persuadir a aristocracia de que chegara a hora de reconhecer que a força das armas cedera muito de seu lugar, na sociedade em que viviam, à força da argumentação. [...] A lição foi rapidamente aprendida: na segunda metade do século XVI, filhos da nobreza começaram a lotar as universidades no Norte da Europa; à medida que se instruíam, ia ficando mais plausível proclamar que a virtude e a *vera nobilitas* se encontravam em sua forma mais elevada na aristocracia tradicional; e isso, por sua vez, contribuiu para assegurar que a ameaça posta à estrutura vigente de classes pelo renascimento do saber tinha sido, em boa medida, neutralizada” (SKINNER: 1996, p. 260) (ERASMO, 2015, p. 311).

bíblica, assim como no que tange ao aconselhamento aos governantes e ao amor às virtudes, cumpre, no item seguinte, demonstrar de que maneira e em que medida Calvino se serviu de tais postulados em sua formação intelectual, de modo a moldar sua reflexão teológica posterior, assim como as verberações políticas e jurídicas de tal pensamento.

Como será visto adiante, Calvino foi marcado de maneira indelével pelo humanismo do Norte da Europa, tanto em sua formação jurídica quanto em sua formação literária, as quais lhe possibilitaram adquirir a erudição necessária para empreender o trabalho intelectual mais marcante da Reforma Protestante.

### **3. O POLÍTICO E O JURÍDICO SOB O PRISMA DO SAGRADO NA TEOLOGIA DE CALVINO**

No capítulo anterior foi exposto, em linhas gerais, o programa do humanismo jurídico renascentista, em seus principais postulados e diferenciais para com a tradição jurídica europeia de até então. Agora, a tese se ocupa em perceber de que maneira tal escola municiou Calvino para a construção de sua argumentação teológica e, por conseguinte, no desenvolvimento de suas ideias políticas e jurídicas.

É a partir da interface entre humanismo jurídico e teologia que surge a reflexão calviniana sobre direito e política, a qual se vale em grande parte da transformação metodológica proposta por essa nova proposta de modelo epistemológico

#### **3.1 O Humanismo na formação intelectual de Calvino**

O presente capítulo não possui pretensões biográficas, mas sim a de ambientar o pensamento de Calvino no panorama filosófico-jurídico europeu do início da modernidade.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup>. Para uma biografia de Calvino, ver: BEZA, Teodoro de. A vida e a morte de João Calvino. Campinas: LPC, 2006; COTTRET, Bernard. Calvin: a biography. translated by M. Wallace McDonald. Edinburgh: T & T Clark, 2000; WENDEL, François. Calvin: the origins and development of this religious thought. London: Collins, 1963; PARKER, T. H. L. John Calvin: a full-scale life of the controversial reformation leader and influential theologian. Herts, Lion: 1975; SCHAFF, Phillip. History of the christian church, Volume VIII. Modern Christianity: the swiss reformation. Grand Rapids: CCEL, 2002. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc8.html>. Acesso em 22/04/2006. Schaff assinala, inclusive, que Calvino era muitíssimo reservado no que dizia respeito à sua vida pessoal, pelo que pouco se pode saber sobre ela, inclusive sobre seu casamento. A respeito desse assunto, Schaff pontua que Calvino demorou para se casar, tendo-o feito apenas após os trinta anos de idade, com Idelette van Buren, uma anabatista viúva, mãe de vários filhos, pobre e com saúde debilitada. Calvino teria sido impelido a se casar pelos conselhos de Guilherme Farel e Martin Bucer, bem como por um sentimento de solidão que aumentava com o tempo. Sentiu-se atraído pela personalidade quieta, modesta, gentil obediente de Idelette, bem como pela firmeza de sua fé, seu amor devotado e sua utilidade doméstica. Calvino e Idelette viveram juntos por aproximadamente nove anos, desde seu casamento em 1540 (Beza, contudo data tal evento como ocorrido em 1539), até a morte de Idelette em abril de 1549. O casal não teve filhos e Calvino permaneceu viúvo até sua morte.

Calvino viveu o humanismo equanto proposta de reforma do homem e do mundo através da renovação de seus poderes e capacidades segundo o exemplo greco-romano.

Neste ponto, torna-se importante explicar a trajetória intelectual do autor. Nesse sentido, Biéler (1990) anota que, em 1.528, após concluir seus estudos filosóficos, Calvino muda de orientação, volta-se para o direito e vai seguir em Orléans o então famoso mestre Pierre de l'Étoile. Em Orléans, Calvino se destaca e, admirado por sua inteligência, passa a ser convidado para substituir temporariamente a professores impedidos de ministrar seus cursos. Passa a estudar grego. Embora ainda avesso às novas ideias que começam a disseminar-se na França, Calvino amplifica seu interesse pelo humanismo professado por seus amigos, fiéis à Igreja Romana. Em 1.529, ingressa na Universidade de Bourges, atraído pelo renome do celebrado jurista italiano Andrea Alciato. Foi aluno de Andrea Alciato em Bourges em 1529 (SKINNER: 1996; SCHAFF: 2002)<sup>31</sup>, ainda antes de convertido ao protestantismo. Termina o curso de direito em 1532 e se muda para Paris, retornando aos estudos literário-filosóficos. Escreve seu primeiro livro, um comentário ao “Tratado sobre a Clemência”, de Sêneca, que é publicado em abril de 1.532, livro que lhe dá visibilidade no mundo humanista.

As aulas com Alciato parecem ter despertado seu interesse para uma série de questões jurídicas, bem como convencido-o sobre a importância de um estilo elegante e impecável. É também a partir do impulso dado por Alciato que Calvino rumo em direção ao latim preciso e harmonioso. (WENDEL: 1974).

Inserido num movimento marcado pela sustentação da dignidade da natureza humana e pela livre pesquisa científica, sem os limites impostos pela autoridade de Aristóteles perpetuada por sua cristianização em Tomás de Aquino (COSTA: 1999), o pensamento e a reflexão teológica do reformista são caracterizados pela austeridade, pela erudição, pela literatura, pela precisão da lei. Isto porque, no início do século XVI, assiste-se no direito a uma verdadeira revolução, com a retórica de Cícero tomando a primazia sobre a filosofia medieval. Com a interpretação de textos jurídicos, Calvino toma contato pela primeira vez

---

(SCHAFF: 2002)

<sup>31</sup> Sobre este assunto, Schaff (2002, p. 185) comenta: “Seus professores de direito foram os dois maiores juristas da época, Pierre d'Estoile (Petrus Stella) em Orleans, que era conservador, e tornou-se presidente do Parlamento de Paris, e Andrea Alciati em Bourges, natural de Milão, que era progressista e continuou sua carreira acadêmica em Bolonha e Pádua” (tradução livre)

com a filologia humanista (COTTRET, 2000).

### **3.1.1. Os comentários ao *De Clementia*, de Sêneca: o método humanista**

Como antecipado acima, revelando-se genuinamente um humanista, chega a publicar, também antes de sua conversão, uma edição comentada do Tratado sobre a Clemência, de Sêneca, em abril de 1532<sup>32</sup>, no qual trilha todas as qualidades da cartilha humanista e renascentista, isto é, a erudição no conhecimento da literatura greco-romana, bem como a preocupação com a releitura de textos da Antiguidade Clássica a partir de pressupostos racionais e investigativos, empreendendo importante reflexão a respeito não só das virtudes do soberano, mas principalmente dos limites de sua atuação. Trata-se,

---

<sup>32</sup> Mais uma vez, Schaff (2002, p. 186) detecta tal episódio: “Em abril de 1532, Calvino, em seu vigésimo terceiro ano, aventurou-se perante o público com o seu primeiro trabalho, que foi impresso a expensas próprias, e deu ampla prova de seu gosto e cultura literária. Ele é um comentário sobre o livro de Sêneca ‘Sobre a Clemência’. Ele anunciou a sua aparência para Daniel com as palavras ‘Tandem alea jacta est’. Enviou uma cópia para Erasmo, que havia publicado as obras de Sêneca em 1515 e 1529. Ele o chama de “a honra eo prazer do mundo das letras.” É dedicado a Claude de Hangest, seu antigo colega de escola da família Mommor, na época abade de St. Eloy (Eligius) em Noyon. Este livro se move no círculo de filologia clássica e filosofia moral, e revela um amor característico para o melhor tipo de estoicismo, grande familiaridade com a literatura grega e romana. Magistral latinidade, rara habilidade exegética, juízo claro e sadio, e uma aguçada percepção dos males do despotismo e os defeitos dos tribunais de justiça, mas não faz qualquer alusão ao cristianismo. É notável que o seu primeiro livro foi um comentário sobre um filósofo moral que veio mais perto do apóstolo Paulo que qualquer escritor pagão. É puramente a obra de um humanista e não de um apologista ou um reformador. Não há provas de que ele estava destinado a ser um apelo indireto para a tolerância e clemência em favor dos protestantes perseguidos. Não é dirigida ao rei da França, e a comparação implícita de Francisco com o Nero na referência incidental para a perseguição de Nero teria derrotado tal propósito. Calvin, como Melanchthon e Zwingli, começou como um humanista, e, como eles, fez a cultura linguística e literária afluente do Renascimento para a Reforma. Todos eles admiravam Erasmo até que ele se opôs à Reforma, para a qual ele tinha feito tanto para preparar o caminho. Eles foram corajosamente para a frente, quando ele timidamente recuou. Eles adoraram a religião mais do que letras. Eles admiraram os clássicos pagãos, mas eles seguiram os apóstolos e evangelistas como guias para a sabedoria superior de Deus” (tradução livre).

inclusive, de um texto de aconselhamento, endereçado ao rei Francisco I, o que, também neste ponto, o insere na tradição humanista do Norte e sua busca pela apresentação das virtudes aos governantes e atores políticos. Silvestre (2005: 83) destaca tal momento do reformador.

Calvino, ainda usando o nome Cauvin<sup>33</sup>, peregrinou por várias cidades. Estudou em Bourges, mas interrompeu o curso de Direito por causa da doença do seu pai e voltou a Noyon, onde permaneceu até a morte daquele. Depois disso, Cauvin mudou seu rumo, passando a estudar Letras Clássicas, em Paris.

Nessa ocasião (1.532), publicou seu comentário da obra de Sêneca, *De Clementina* [sobre a clemência]. Partindo da constatação de que no antigo Império Romano a clemência não tinha sido a virtude por excelência, Cauvin comentou aquele contexto e, aplicando-o à França do rei Francisco I, conclamou o monarca a usar de clemência para com os reformadores, posto que a Igreja francesa condenava impiedosamente quaisquer novas idéias que surgissem no campo religioso. Apesar dessa referência, nada apontava para algum engajamento sério de Cauvin com a causa protestante; apenas pedia moderação ao rei, como uma causa humanitária qualquer, e isso ocorria porque abraçava o humanismo.

Segundo Biéler, a análise do comentário ao *De Clementia* mostra que Calvino compartilha em todos os pontos das ideias do humanismo conservador dos católicos<sup>34</sup>. Diferentemente de Lutero –

---

<sup>33</sup> O nome de batismo de Calvino, em francês, era “Jean Cauvin”. Todavia, em sua maturidade, a assinatura de seus textos grafava “Jean Calvin”. Silvestre explica a mudança: “Foi precisamente em Ferrara que Jean Cauvin mudou seu nome para Calvin, estratégia comum de sua época, para fugir das garras da Inquisição. Os dois nomes – Cauvin e Calvin – servem para efeito cronológico e para explicar a razão de sua mudança, o que pode apontar claramente a sua metamorfose e, mais ainda, a sua *conversio subita*” (2005, p. 91).

<sup>34</sup> Diz ainda o teólogo francês: “Mais fortemente influenciado pelos humanistas e partilhando dos gostos e das tendências da aristocracia, neste momento, não pode ele ter senão profundo desdém para com estes agitadores religiosos, que, encorajando as aspirações do povo inculto, fomentam uma revolução que visa à

monge agostiniano, doutor em teologia e professor em Wittemberg –, Calvino não possuía nenhuma formação teológica<sup>35</sup>, mas sim uma formação intelectual com estudos em direito em Orleans e Bourges, bem como em belas letras em Paris, período durante o qual estuda superficialmente a teologia escolástica (viria a se dedicar independentemente à teologia somente a partir de 1535). Mas é justamente esta formação jurídica e humanista que marca o estilo de sua obra (ALVAREZ CAPEROCHIPÍ: 1986)<sup>36</sup>.

Conservador e aristocrata como os humanistas, Calvino declara-se ele hostil às multidões, que para ele seriam destituídas de razão e de discernimento. Sua compreensão teológica e sua ética, antes de sua conversão, se fundamentam mais na religião e na moral naturais da Antiguidade que no Evangelho. Nenhuma alusão às flamantes controvérsias religiosas da época se pode aí assinalar. Após sua conversão, muda ele inteiramente de ótica espiritual e social; guardará,

---

desagregação das instituições, pois que, se o reformador humanista é aberto às idéias novas, em contrapartida, mostra-se muito conservador no que concerne às instituições eclesásticas e às estruturas sociais; não deixa ele de, por vezes, extravasar seu desprezo para com o poviléu agitado e ignorante” (1990, p. 121)

<sup>35</sup> Sobre a formação intelectual de Calvino, Schaff anota: “Calvin recebeu a melhor educação em humanidades, direito, filosofia e teologia que a França naquela época podia dar. Ele estudou sucessivamente nas três universidades principais de Orleans, Bourges e Paris, 1528-1533, primeiro para o sacerdócio e, em seguida, por vontade de seu pai, para a profissão de advogado, que prometeu uma carreira mais próspera. Após a morte de seu pai, ele virou-se novamente com o dobro do zelo com o estudo das humanidades, e, finalmente, para a teologia [...]. Ele adquiriu o grau de Licenciatura ou Bacharelado em Direito em Orleans (1532). Ao deixar a universidade, ele foi oferecido o grau de Doutor em Direito sem as taxas habituais, pelo consentimento unânime dos professores. Ele foi consultado sobre a questão do divórcio de Henry VIII, quando foi proposto para as universidades e estudiosos do Continente.; e ele deu a sua opinião contra a legalidade do matrimônio com a viúva de um irmão.” (2002(b), p. 184) (tradução livre).

<sup>36</sup> Comentando sobre a formação intelectual e sobre a personalidade de Calvino, Alvarez Caperochipi também destaca: “Não é estranho que um jurista tenha iniciado uma reforma profundamente formal do mundo cristão: já sabemos que os juristas, os militares e os judeus possuem caracteres profundamente formalistas. O método da exegese que Calvino aplica à Bíblia é um método jurídico, e a idéia de ordem – ordem social cristã do reino de Deus na terra – é a chave por meio da qual se deve interpretar seu pensamento. [...] As reformas de Calvino em Genebra estão fundadas na idéia de ordem, na noção de responsabilidade coletiva e em uma rígida moral formal e social” (1986, p.25)

contudo, de sua formação humanista o rigor de pensamento, o método de exegese científica, a exegese que sempre aplicará à Bíblia, é este cuidado da forma exterior que o caracteriza e distingue por entre todos os Reformadores (BIÉLER: 1990).

Calvino se preocupa, em seu comentário ao *De Clementia*, em destacar as semelhanças entre estoicismo e cristianismo<sup>37</sup>, assegurando que tanto estoicos quanto cristãos defendem a existência de uma providência sobrenatural que governa os próprios soberanos. É bem possível, inclusive, que a importância desta noção de providência, destacada por Calvino em sua obra teológica posterior, tenha parte de sua origem nas ideias estoicas. Contra as religiões com forte apelo cerimonial e mágico da Antiguidade, os estoicos desenvolveram um ideal religioso que muitos humanistas não tiveram dificuldade de adotar, sem a necessidade de renúncia do cristianismo. Pelo contrário, os humanistas tinham conhecimento de que a ética estoica tinha exercido grande influência nos pais da Igreja, bem como em Sêneca, um dos pensadores mais citados por teólogos e moralistas, em cuja obra os pontos essenciais do estoicismo estão expostos de maneira mais acessível. (WENDEL: 1974)

A submissão do governante à Providência, presente em Sêneca, leva Calvino a defender a soberania Divina também em matéria política (BATTLES : 1996). Para Calvino, poder político, assim como em Sêneca e nos demais estoicos, estaria limitado e submisso às noções de justiça e de equidade, bem como à própria ideia de direito natural (WENDEL: 1974).

O humanismo de Calvino é evidente, ainda, no método por ele utilizado em tal obra. Em seus comentários ao *De Clementia* ele mostra um vasto conhecimento da Antiguidade Clássica e das obras patrísticas.

---

<sup>37</sup> “Contra as tendências hedonistas dos epicureus, os humanistas cristãos pensaram ter achado um contraponto efetivo no estoicismo. Mas esta alternativa continha uma ameaça intrínseca: por deslocar o centro da moral para a consciência, o estoicismo tendia a minimizar a diferença entre natural e sobrenatural. Porém, a importância que o estoicos atribuíam ao homem enquanto tal identificava-se com as aspirações essenciais dos humanistas, pois valorizar o conceito de homem significava também acreditar na unidade da humanidade na equidade entre todos os homens. Não obstante o estoicismo também encontrava a empatia dos humanistas ao pregar a abolição das divisões nacionais e religiosas, bem como por estimular e valorizar a verdade e a investigação científica, características estas que sempre estiveram no ideário humanista” (WENDEL: 1974, p. 27).

Ainda mais, há diversas citações de Budé, Valla e Erasmo. Calvino se utiliza da filologia, da gramática, da lógica, da retórica e da história, no itinerário dos humanistas. O método é parte literário, parte filosófico. Ele se mostra como um verdadeiro herdeiro do novo paradigma, com seu uso do grego, sua abordagem linguística e sua preocupação com os elementos contextuais da obra (PARKER: 1975).

Todavia, em que pese ter elaborado o comentário sobre uma obra de Sêneca, Cícero é, para Calvino, o primeiro pilar da filosofia e literatura romanas<sup>38</sup>. Isto, todavia, não surpreende, pois Cícero é mais citado pelos humanistas do que qualquer outro autor clássico. A terminologia retórica e lógica de Calvino, em suas obras, decorre diretamente de Cícero e Quintiliano (BATTLES: 1996) Inclusive, Calvino faria, mais tarde, larga utilização da obra filosófica de Cícero. Notavelmente no capítulo 5, itens 1, 2 e 3, do livro 1, das *Institutas*, onde, valendo-se da ideia de que a divindade estava inscrita na consciência de todos os homens, entende ser inescusável a degeneração humana<sup>39</sup> (BATTLES: 1996)

### 3.1.2. Reflexos do método humanista na formação intelectual de Calvino

Mesmo após sua conversão, Calvino aplica tal método às próprias Escrituras, refinando sua base exegética, sobre tudo em sua obra sistemática principal, intitulada “Instituições da Religião Cristã”, popularmente conhecidas como *Institutas*. A formação humanista é marca permanente tanto no Calvino católico quanto no Calvino

---

<sup>38</sup> Mesmo após sua conversão e da ênfase no texto bíblico, Calvino cita Cícero pelo menos em dez momentos de suas *Institutas*. Sêneca é mencionado em duas passagens, ao passo que Platão aparece em vinte e uma ocasiões. Aristóteles, mesmo não sendo um autor em que se baseia Calvino, é citado oito vezes.

<sup>39</sup> “Além de tudo isso, visto que no conhecimento de Deus está posta a finalidade última da vida bem-aventurada, para que a ninguém fosse obstruído o acesso à felicidade, não só implantou Deus na mente humana essa semente de religião a que nos temos referido, mas ainda de tal modo se revelou em toda a obra da criação do mundo, e cada dia nitidamente se manifesta, que eles não podem abrir os olhos sem serem forçados a contemplá-lo. Por certo que sua essência transcende a compreensão, de sorte que sua plena divindade escapa totalmente aos sentidos humanos. Entretanto, em todas as suas obras, uma a uma, imprimiu marcas inconfundíveis de sua glória, e na verdade tão claras e notórias, que por mais brutais e obtusos que sejam, tolhida lhes é a alegação de ignorância” (CALVINO: 2006, v. 1, p.55)

reformado. O seguinte trecho de suas *Institutas*, em que pese exaltar a Escritura, revela o remanescente humanista em sua reflexão reformada.

Quão peculiar, porém, é esse poder à Escritura, transparece claramente disto: que dos escritos humanos, por maior que seja a arte com que são burilados, nenhum sequer nos consegue impressionar de igual modo. Basta ler Demóstenes ou a Cícero; a Platão ou a Aristóteles, ou a quaisquer outros desse plantel: em grau admirável, reconheço-o, são atraentes, deleitosos, comoventes, arreatadores. Contudo, se te transportares dali para esta sagrada leitura, queiras ou não, tão vividamente te afetará, a tal ponto te penetrará o coração, de tal modo se te fixará na medula, que, ante a força de tal emoção, aquela impressividade dos retóricos e filósofos quase que se desvanece totalmente, de sorte que é fácil perceber que as Sagradas Escrituras, que me tão ampla escala superam a todos os dotes e graças da indústria humana, respiram algo de divino. (CALVINO: 2006(b), v.1, p. 83)

Embora venha a renunciá-la *a posteriori*, Calvino retém a noção de direito natural, extraída do estoicismo, fazendo sua adequação aos princípios cristãos. (WENDEL: 1974). Mais uma vez, em suas *Institutas*, deixa patente o valor que confere aos textos clássicos:

Quantas vezes, pois, entramos em contato com escritores profanos, somos advertidos por essa luz da verdade que neles brilha admirável, de que a mente do homem, quanto possível decaída e pervertida de sua integridade, no entanto é ainda agora vestida e adornada de excelentes dons divinos. Se reputarmos ser o Espírito de Deus a fonte única da verdade, a própria verdade, onde quer que ela apareça, não a rejeitaremos, nem a desprezaremos, a menos que queiramos ser insultuosos para com o Espírito de Deus. Ora, não se menosprezam os dons do Espírito sem desprezar-se e afrontar-se ao próprio Espírito. E então? Negaremos que a verdade se manifestou nos antigos jurisperitos, os quais, com equidade

tão eminente, plasmaram a ordem política e a instituição jurídica? Diremos que os filósofos foram cegos, tanto nesta apurada contemplação da natureza sem sua engenhosa descrição? Diremos que careciam de inteligência esses que, estabelecida a arte de arazoar, a nós nos ensinaram a falas com razoabilidade? Diremos que foram insanos esses que, forjando a medicina, nos dedicaram a sua inteligência? O que dizer de todas as ciências matemáticas? Porventura as julgaremos delírios de dementes? Pelo contrário, certamente não poderemos ler sem grande admiração os escritos dos antigos acerca dessas coisas. Mas os admiraremos porque seremos obrigados a reconhecer seu profundo preparo.

Todavia, consideraremos algo digno de louvor ou mui excelente que não reconheçamos provir de Deus? Envergonhemo-nos de tão grande ingratidão, na qual nem mesmo os poetas pagãos incidiram, os quais têm professado que a filosofia é invento de deuses, bem como as leis e todas as boas artes. Portanto, se esses homens, a quem a Escritura chama ψυχικούς [psychikóús – naturais, 1 Co 2.14], que não tinham outra ajuda além da luz da natureza, foram tão engenhosos na inteligência das coisas deste mundo, tais exemplos devem ensinar-nos quantos são os dons e graças que o Senhor tem deixado à natureza humana, mesmo depois de ser despojada do verdadeiro e sumo bem. (CALVINO, 2006(b) v.2 – p. 43)

Calvino se valerá exatamente desta compreensão humanista do fenômeno jurídico, assim como de sua compreensão de Agostinho em conformidade com a abordagem neoplatonista renascentista, para tecer suas reflexões teológicas e sua doutrina reformadora (COSTA: 1999).

Conforme entende Cottret, Calvino seria o filósofo pré-cartesiano, precursor da língua francesa, de uma severidade clássica, que se identifica pela clareza do estilo de pensamento mais refinado e geométrico, quase de filigrana (2000), e é exatamente este requinte adquirido ao longo de anos de estudo sob a égide dos postulados humanistas jurídicos, aliado a uma postura com apelo racional e acadêmico, que Calvino irá empreender sua compreensão das Sagradas Escrituras, assim como da aplicabilidade de tais textos sacros em seu

tempo<sup>40</sup>.

Neste ponto, inclusive, vale citar a preocupação dos humanistas com o retorno às fontes clássicas, isto é, ao exame direto dos textos jurídicos e literários, expurgando os comentários por eles reputados como degeneradores da idéia primitiva, demonstrada mais acima, como um grande ancestral do princípio reformista da *Sola Scriptura*. Erasmo, em sua obra “Enchiridion”<sup>41</sup>, já iniciava o desenvolvimento da tese de

---

<sup>40</sup> Pertinente fazer, neste ponto, uma breve exposição da personalidade de Calvino, de acordo com o que Ernest Renan (1880, apud Schaff: 2002, p. 164), erudito católico francês, anota: "Calvino foi um desses homens absolutos, elenco completo em um molde, que é tomado em inteiramente em um único olhar: uma carta, uma ação é suficiente para um julgamento dele. Não houve dobras em que a alma inflexível, que nunca soube dúvida ou hesitação .... Carente de riqueza, de títulos, de honras, indiferente a pompa, modesto em sua vida, aparentemente humilde, sacrificando tudo para o desejo de fazer os outros como si mesmo. Nem sei de um homem, salvo Inácio de Loyola, que poderia se igualar a ele naqueles terríveis transportes .... É surpreendente que um homem que aparece para nós em sua vida e escritos de modo antipático devesse ter sido o centro de uma imensa movimento na sua geração, e que esse tom duro e severo deve ter exercido uma influência tão grande nas mentes de seus contemporâneos. Como foi, por exemplo, que uma das mulheres mais notáveis de seu tempo, Renée da França, em sua corte em Ferrara, cercado pela flor da inteligência europeia, foi cativado pelo mestre severo, e por ele arrastado para um curso que deve ter sido tão grosso, cheia de espinhos? Este tipo de sedução austera é exercido somente por aqueles que trabalham com convicção real. Na falta desse vívido e profundo ardor, simpático, que foi um dos segredos do sucesso de Lutero, [...] , Calvino conseguiu mais do que tudo, em uma época e em um país que apelou para uma reação em relação ao cristianismo, simplesmente porque ele era o homem mais cristão do seu século". (tradução livre)

<sup>41</sup> Erasmo concebia sua obra como um guia bíblico para pessoas leigas, fornecendo uma exposição simples, embora culta, da ‘filosofia de Cristo’. Então, como Calvino, Erasmo interessava-se pela simplicidade, profundidade e pela erudição a fim de instruir os leigos. Para se alcançar tal objetivo exigia-se um conhecimento de línguas – latim e grego, no caso dos clássicos, complementados pelo hebraico, para o estudo do Antigo testamento – assim como o acesso aos escritos sobre os fundamentos da fé cristã em sua versão original (McGrath, 2004, pp. 73/74). Em resposta a essa tendência do mercado, uma modesta indústria desenvolveu-se entre os educadores humanistas, que introduziram manuais de gramática e dicionários normalmente combinados em um só volume, para satisfazer o crescente apetite pelo conhecimento clássico” (SILVA: 2007, p. 59)

que a Igreja deveria ser reformada (palavra esta que, para o humanista, não assumia o mesmo significado que para os teólogos reformadores) com base no retorno ao estudo direto dos patrísticos e da própria Bíblia, sem o cacoete escolástico de glosar o texto e se debruçar sucessivamente sobre tais glosas, sem a menor visão sistêmica e sem respeitar a historicidade da fonte. A profundidade e a erudição do estudo direto do texto original, para Erasmo, além de respeitar a contextualidade histórica da época em que redigido, deveria se aliar à simplicidade e à brevidade, no intuito de instruir os leigos (SILVA: 2007).

É esta preocupação humanista em depurar os textos clássicos, dentre eles a própria Bíblia, da plêiade de novos textos secundários produzida no seio da Igreja, por sua vez, que, mais tarede, sob o manto do Calvino reformador, que irá servir de mote para a afirmação da primazia das Sagradas Escrituras sobre todos as demais fontes secundárias do cristianismo.

Não obstante, se no campo epistemológico se evidencia a ascendência humanista do reformador, de outro lado, é indispensável assinalar a necessária submissão de Calvino a Santo Agostinho e à sua teoria das duas cidades. É com base no dualismo entre a cidade de Deus, incorruptível e perfeita, e a cidade terrena, degenerada pelo pecado, que Calvino pensará o Estado e a Igreja, salientando a soberania das duas esferas e a provisoriedade da sociedade temporal, ante o anseio da redenção final pela vinda de Cristo.

Nesse sentido, como afirma Alvarez Caperochipi (1986), partindo do pressuposto luterano (Lutero era monge agostiniano) de que o estado se funda na natureza caída do homem, Calvino entende que ao Estado cumpre a função de defender a moral pública da sociedade provisória, mantendo a ordem – ou se esforçando ao máximo para tanto, uma vez que o pecado impossibilitava a perfeição de toda obra humana.

Calvino é um jurista cujos princípios teológicos primeiros estão tomados de Lutero. Calvino [...] adapta e corrige a teologia Luterana só naqueles pontos em que a correção é necessária para organizar e manter a ordem social. A meu juízo, o calvinismo não está de nenhuma forma em oposição ao luteranismo, sendo que o calvinismo traduz o luteranismo em forma de ordem jurídica. Calvino como jurista, partindo dos princípios da Reforma, se centra no que Lutero desdenhava: a Igreja como organização. Calvino em 1541

organiza em Genebra a Igreja reformada como comunidade universal dos crentes; uma Igreja fundada somente na autoridade da escritura, na espera da instauração definitiva do reino de Deus sobre a terra. Ambos, Lutero e Calvino, fazem da primazia da escritura o primeiro dogma do protestantismo; Lutero deduz das escrituras a noção de fé única, e da relação direta entre o homem e Deus sem mediação da Igreja; Calvino, ademais, por sua formação pessoal, lê a Bíblia com os olhos de jurista e destaca o que os teólogos sempre haviam desdenhado: os princípios bíblicos de ordenação jurídica e social. O dogma de fé única, como signo de eleição divina, conduz a Calvino formar uma Igreja: a Igreja dos eleitos e predestinados. Dessa Igreja surgem os principais princípios de organização da economia, de direito e de Estado moderno. (ALVARES CAPEROCHIPI: 1986, p. 20)

Por essas razões, não parece adequado situar tanto Calvino quanto suas pretensões e práticas discursivas reformadoras simplesmente como meras herdeiras do voluntarismo e do anti-intelectualíssimo, bem como a própria reforma em si como incompatível com o ideário do humanismo, da maneira que entende.

Menos correta ainda se afigura a afirmação de Tavares (1973) segundo a qual a Reforma, pelo menos na vertente liderada por Calvino, rejeita a atmosfera renascentista, nutrindo aversão à razão e ao racionalismo, numa tentativa de manutenção de uma ordem medieval à beira da ruína. Tal afirmação poderia até fazer mais sentido perante o pensamento de Lutero, mas não sobre o de Calvino. Também não se pode dizer, como insiste Fassò (1982) que as doutrinas de Calvino, aproximando-se das de Lutero, mantêm-se na tradição da rejeição da subordinação do homem à lei positiva temporal, revelando um jusnaturalismo teocêntrico calcado pela rejeição natural à lei objetiva<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Nesse sentido, vale conferir o que Calvino diz em sua exposição sobre as leis (assunto que será retomado no capítulo seguinte): “Minha promessa de expor as leis, pelas quais o estado há de reger-se, não pretende ser um longo tratado a respeito de quais são as leis melhores, pois uma tal disputa seria interminável e não está de acordo com o meu objetivo. Somente notarei, de passagem, de que leis pode o governante servir-se santamente, diante de Deus, e, ao mesmo tempo, conduzir-se justamente para com os homens. Inclusive, preferiria não

Conforme o que já foi exposto, com base nas reflexões de Hespánha e Skinner, bem como de acordo com o que se verá adiante, ainda neste capítulo, a simples visitação aos próprios escritos de Calvino a respeito de política e de direito rechaça por completo tais considerações. A ideia que a maioria dos pensadores faz do pensamento político de Calvino tende a desconsiderar seu componente literário, bem como a interação dos elementos teológicos patrísticos e luteranos com o método da filosofia política clássica e com a abordagem literária, histórica e jurídica do humanismo (O'DONOVAN and O'DONOVAN: 1996).

Todavia, como bem assevera Costa (1999), o humanismo de Calvino não se confunde com o humanismo secular, antropocêntrico. Em suas *Institutas da Religião Cristã* (2002) fica bem clara sua filiação a uma noção de humanismo eminentemente teocêntrica, que se ocupa em reconhecer a grandeza e dignidade do homem enquanto *imago dei*. Para o reformador francês, o humano surge precisamente da relação entre criatura e Deus. Com base neste pressuposto foi possível relacionar a ideia de humanidade à cosmovisão bíblica.

Neste sentido, é um erro supor que o duradouro interesse de Calvino pelos estudos humanísticos e pelo desenvolvimento cultural do homem fosse um simples remanescente do tempo em que precedeu sua conversão à fé evangélica<sup>43</sup>. Sua preocupação para com os estudos

---

tratar desse assunto; faço-o porque vejo que muitos erram perigosamente nessa questão. Porque há alguns que pensam que um estado não pode ser bem governado se – deixada de lado a legislação mosaica –, não se reger pelas leis comuns das demais nações. Quão perigosa e sediciosa seja esta opinião deixo-o à consideração de outros. A mim me basta provar que é falsa e fora de propósito. [...]E visto que a lei de Deus, a que nós chamamos moral, não é outra coisa senão um testemunho da lei natural e da consciência que o Senhor imprimiu no coração de todos os homens, não há dúvida que essa equidade – da qual agora estamos falando – fica mui bem declarada nessa lei. Assim, pois, essa equidade há de ser o único ponto, regra e fim de todas as leis. Portanto, todas as leis que estiverem de acordo com essa regra, que tenderem para esse ponto e que permanecerem dentro desses limites não devem desagradar-nos, ainda que divirjam da lei de Moisés ou divirjam entre si” (2000a, p. 254).

<sup>43</sup> Wendel, a respeito de tal questão, percebe que “Com o avançar da idade, essa influência da Antigüidade [na reflexão de Calvino] pode ter se atenuado, mas nunca desaparecido. Podemos endossar a opinião de J. Neunerhaus, segundo a qual ‘Calvino, ao absorver os elementos da cultura humanista, aventurou-se a usá-los a serviço de sua fé, e evitou os perigos que dele podem advir. O espírito helênico foi se apagando pouco a pouco perante o espírito Cristão. Todavia,

humanísticos e para com aquilo que diz respeito ao que é humano está inseparavelmente ligada ao seu modo global de pensar, para permitir uma tal interpretação. De fato, num sentido que precisa ser bem definido e cuidadosamente preservado de má compreensão, Calvino pode ser chamado de humanista. Através de toda sua vida, ele teve um profundo compromisso para com aquilo que é humano. Calvino ataca aqueles humanistas que fazem a apoteose do ser humano e pensam que a realização daquilo que é humano pode ser alcançada somente na presumida independência de Deus e de sua revelação (COSTA: 1999).

Ou seja: o pensamento de Calvino, humanista teocêntrico, insere-se exatamente no panorama das mutações paradigmáticas experimentadas no início da modernidade. Mesmo sendo fiel à dogmática bíblica e teológica, Calvino não esteve impossibilitado de valer-se dos novos padrões epistemológicos de sua época e de somá-los a uma reflexão acurada e inédita do ser e do fazer cristãos. Longe de rivalizar com a vanguarda humanista e renascentista dos séculos XV e XVI, Calvino muito se serviu desta explosão intelectual e, consequentemente, muito contribuiu para o aprofundamento da reflexão cristã reformada. Seguindo a tese esposada no início do capítulo, Calvino se vale de tais pressupostos epistemológicos para criar os parâmetros de institucionalização política e jurídica da hierofania consubstanciada na Reforma. Os reflexos políticos de tal esforço serão vistos no próximo tópico.

### 3.2. A política e o direito na teologia de Calvino

Uma vez esclarecido o ambiente intelectual de Calvino, bem como suas raízes metodológicas, cumpre analisar sua própria reflexão político-jurídica<sup>44</sup>, a qual, naturalmente, se encontra inserida em sua

---

Calvino preservou até o fim sua reputação de excelente humanista”. (1974, p. 34)

<sup>44</sup> Vale citar, neste ponto, as impressões de Silvestre sobre o capítulo político das *Institutas*: “O capítulo político das *Institutas*, na edição de 1536, surgiu como conclusão ou capítulo final, intitulado ‘Sobre a liberdade cristã, a autoridade (*potestas*) eclesiásticas e o governo civil (*administratio*)’. A ligação entre estes três temas e a escolha do *administratio* para concluir o livro são um sinal de seu tempo. O mesmo se pode verificar no prefácio, carta ou epístola introdutória a Francisco I (rei da França), que foi mantida nas demais edições posteriores à morte desse soberano. Calvino, nessa carta a Francisco I, assegurava-lhe, e a todos os demais governantes, a ortodoxia, a fidelidade e a

obra eminentemente teológica, mas que revela diversos elementos importantes para a compreensão de seu pensamento.

Forrester (2000), inclusive, esclarece que os grandes reformadores – Lutero e Calvino – não podem ser considerados filósofos nem políticos, mas antes, e precipuamente, teólogos e estudiosos da Palavra de Deus. Por isso, para o autor, não seria correto requerer de suas obras, exigir delas, uma filosofia política completa, tampouco uma teoria geral da política. Calvino, assim como Lutero, não se via impelido a realizar tal empresa. Contudo, prossegue Forrester (2000), a necessidade de contemplar a política em sua teologia afigurava-se como uma decorrência imperativa da própria Reforma enquanto proposta de reformulação geral da teologia cristã.

É a partir dessa premissa, pois, que se analisam as reflexões do Reformador.

### **3.2.1. O Fundamento do governo civil**

---

obediência política de seus súditos protestantes. No restante do livro, ele evitou escrupulosamente qualquer coisa relacionada com a organização política, até chegar ao último, na qual a sua preocupação foi tratar a liberdade cristã com base nos sólidos alicerces da doutrina evangélica, baseando-se no fato de que a liberdade é inteiramente compatível com a mais perfeita submissão à autoridade secular. A obediência dominava a última seção do livro ‘sobre o governo civil’. O último parágrafo da seção exortava os cristãos a ‘obedecer a Deus antes que aos homens’. O restante do texto se esforçava em ressaltar o dever cristão de obedecer aos governantes, pouco importando a conduta destes ou mesmo a qualidade de seus títulos. Se, porém, a obediência a ordens ímpias se tornasse inevitável, deveria assumir a forma de oração, súplica, sofrimento ou exílio, mas não a forma de rebelião. Essa postura inicial de Calvino sofreu a influência dos protestantes alemães, mais ousados que Calvino sem seu parecer quanto à desobediência civil. Os alemães reformados já haviam desenvolvido uma justificação para resistir, tanto política quanto militarmente, a seu chefe supremo, o imperador Carlos V. Por outro lado, o contexto da religião reformada era ainda de uma dependência aguda da proteção dos governantes; externamente, contra os católicos e, internamente, contra os chamados sectários. Insistir no dever da obediência era algo imperioso e exigia cautela para especificar qualquer declaração desse dever. A estratégia de Calvino, em 1536, veio mostrar-se muito semelhante à de Lutero (de 1523). Isso ficava claro nos parênteses e acréscimos que Calvino fez à sua edição das *Institutas* de 1536. (SILVESTRE: 2005, p. 117)

Neste ponto é necessário reforçar a crítica esboçada acima segundo a qual é um erro dissociar a reflexão reformada, e sobretudo a calviniana, da defesa da necessidade do direito e das autoridades seculares, alinhando-a ingenuamente a uma obediência cega e estrita à lei divina, com o repúdio de tudo aquilo que nela não estiver expressamente contido. Justamente para afastar este fantasma mítico e historicamente falso que tem lugar o seguinte fragmento introdutório do capítulo político das Institutas da Religião Cristã:

porém, mais adiante teremos ocasião mais oportuna para falar da utilidade e proveito da ordem civil. Por agora pretendo apenas fazer compreender que é uma desumana barbárie não querer admiti-la, já que, entre os homens, a necessidade da ordem civil não é menor do que a do pão, da água, do sal, do ar, e sua dignidade é a inda maior que a destes. Porque os homens comem e bebem para manter-se nesta vida – ainda que a função da ordem civil compreenda todas estas coisas, quando faz com que os homens possam viver juntos. Não lhes compete somente isto, mas também fazer com que a idolatria, a blasfêmia contra Deus e sua dignidade, e outros escândalos da religião não sejam cometidos publicamente na sociedade, e fazer com que a tranqüilidade física não seja perturbada. Compete-lhe assegurar que cada um possua o que é seu; que os homens comerciem entre si sem fraude nem engano; que haja entre eles honestidade e modéstia. Em suma, cabe –lhe assegurar que resplandeça uma forma pública de religião entre os cristãos e que subsista a humanidade entre os homens (CALVINO: 2000a, p. 240).

É evidente, a partir deste trecho, a importância que o reformador confere ao governo civil, isto é, à esfera política enquanto organização do espaço público<sup>45</sup>. Mais do que importante, a ordem civil

---

<sup>45</sup> Haro Hopfl deixa suas impressões sobre a empreitada política de Calvino: “Qualquer tentativa de elevar a posição, a independência e o poder do clero devia, é claro, encontrar resistências da parte de governantes e de congregações ostensivamente evangélicos, todos com uma longa tradição de anticlericalismo. Uma clara distinção, portanto, precisava ser feita entre a ‘tirania’ dos papas e

(como antônimo da ordem bíblica, identificada no que hoje se entende por ordem pública), de acordo com as palavras do próprio Calvino, é fundamental tanto para a existência e segurança da igreja quanto para a manutenção da lisura, do bem comum, da justiça, da equidade e da harmonia entre os homens.

Trata-se de uma ordenação estabelecida pelo próprio Deus como requisito à manutenção da pureza da fé. Isto porque, segundo Calvino, uma vez que aprouve a Deus que os homens façam sua jornada terrena, permeada pelas consequências do pecado e carente da perfeição divina, enquanto anseiam pela Jerusalém celestial, as instituições políticas e o ordenamento jurídico são auxílios para esta empreitada. Negá-los aos homens é impedi-los de que sejam homens (CALVINO: 2000a), até mesmo porque as manifestações da perversidade e da

---

prelados católicos e a legítima autoridade de um corpo devoto de pastores reformados. Seja como for, evitar qualquer retorno à deturpação do Evangelho foi uma preocupação genuína de Calvino. Ele aparentemente via na fuga a qualquer aparência de monarquia o principal antídoto contra a tirania eclesiástica. A alternativa estava na criação de um ministério colegiado e corporativo que não permitisse nada mais monárquico do que *primus inter pares*. Falando na linguagem da teoria política, a melhor forma de organização para uma Igreja (e o que é mais importante, teria acrescentado Calvino, a forma ordenada pelas Escrituras) é a aristocracia ou um governo misto que reunisse componentes aristocráticos e democráticos. Quanto mais devota uma congregação, tanto maior razão para um componente democrático (ou, em termos eclesiásticos, congregacional); de qualquer modo, não havia justificativa para privar as congregações de todos os vestígios de autoridade na supervisão do clero. Pois, assim como cada membro individual da aristocracia deve policiar os outros, o conjunto dos aristocratas precisa ser policiado; igualmente, o conjunto dos súditos deve ser policiado pela coletividade dos governantes. Tal raciocínio, é claro, aplicava-se também à organização política da comunidade. Com efeito, um notável aspecto da eclesiologia de Calvino é o extenso uso que ele faz da terminologia política. O conjunto de sua doutrina do governo misto (aristocrático e democrático) era deduzível, e de fato derivava, do pensamento político clássico e medieval. Mas seria inteiramente ocioso para Calvino especificar a melhor (na verdade, a única conforme as Escrituras e, em última análise, a única tolerável) organização para a Igreja, se ele, ao mesmo tempo, não refletisse sobre como um governo civil poderia ser organizado de modo que possibilitasse a instituição e o funcionamento de tal organização eclesiástica. Mas certas dificuldades impediram Calvino de formular sem rodeios um raciocínio conclusivo sobre a melhor estrutura de governo. (HÖPFL: 1982, p. XXX)

insolência seriam tantas que tornariam difícil manter a ordem até mesmo com o rigor das leis.

Calvino, diferentemente dos anabatistas e de outros ascetas cristãos de alto potencial místico, se importa e muito com a administração da ordem pública, pelo que desenvolve uma aguçada esquematização das interações entre Igreja e Estado no seio da comunidade, bem como estabelece uma interface perfeitamente compatível entre o poder e a soberania divinos e o poder e a soberania temporais. Para ele, não é somente permitido, mas também prudente e devocional que o cristão, sobretudo o teólogo, pense a organização do espaço público de uma forma racional, e que a entenda como verdadeira comissão divina em prol da tranquilidade humana durante a estada na terra.

Como assevera Karl Barth, neste ponto, em contraste com a abordagem eminentemente espiritual e transcendente que permeia todos os demais capítulos das *Institutas*, Calvino se ocupa, ao falar da liberdade cristã e da política, com o imanente, o humano, o cotidiano. Para esse autor, não havia dúvidas de que Calvino havia escrito sobre o governo civil com um interesse material específico, prático, sobretudo no que se referia à ordem pública e a necessidade de organização social. (1995).

Em seguida, serão vistas as dimensões de tal preocupação, demonstradas de acordo com a formulação do próprio reformador em sua obra.

### **3.2.2. Igreja e Estado**

Seguro, portanto, da justificação teológica de tal reflexão, Calvino teoriza que Igreja e Estado são instituições distintas e autônomas entre si<sup>46</sup>, contudo procedem da mesma origem divina e

---

<sup>46</sup> “Deve-se considerar, antes de mais nada, que existem duas esferas de governo. Um é o espiritual, em que a consciência aprende sobre a piedade e o ato de louvar a Deus, o outro é social, em que aprende sobre as diversas obrigações, enquanto um ser humano e um cidadão, para manter a intersubjetividade” (CALVINO(b): 2006, v.4, p. 403). Comentando esta concepção, Biéler anota: “Enquanto conhece a Igreja a nova ordem instaurada neste mundo por Jesus Cristo, esperando sua plena realização no Reino de Deus, o resto da sociedade é mantido em certa ordem relativa pela ação providencial do Criador. Esta ordem, que se expressa nas relações sociais naturais (casal, família, trabalho, comércio), é chamada ordem civil ou política. E o Estado é o

religiosa, sendo ambos instrumentos de Deus para prenunciar a vinda de Seu reino. Seriam instituições sobrepostas, relacionadas intimamente entre si por meio de laços duráveis e essenciais à existência e à virtude de ambos. O Estado deveria manter a ordem provisória da sociedade, bem como permitir e garantir o livre funcionamento da Igreja. Já esta instituição, em contrapartida, deveria garantir a formação de cidadãos íntegros e éticos, bem como gerenciar a assistência social (SILVESTRE: 2002). Visto que é ela de origem divina, a missão do Estado não deveria ser entendida como somente negativa ou repressiva. A atuação dos magistrados deveria ser construtiva, em nome de Deus, a fim de manter na sociedade uma vida agradável e sã. O Estado não seria um mal necessário, mas um instrumento da providência divina (BIÉLER: 1990)<sup>47</sup>.

---

encarregado de salvaguardá-la e mantê-la. O cimento desta ordem é uma ética exterior, a moral política; defluiu esta da moral espiritual, a moral da liberdade em Cristo, que a Igreja tem por missão fazer conhecer aos homens. A ordem civil é regulada pelas leis, de um lado, e pela instituição do Estado, de outro, que dispõe de um poder de constrição para fazê-las respeitar. O que de mais especial há na doutrina política de Calvino é a revalorização do ensino bíblico segundo o qual é o Estado uma instituição criada e sancionada por Deus. A partir desta afirmação de base é que se deve compreender tudo que concerne à ordem política. Eis porque a função do magistrado se define, a uma, tanto em relação a Deus, quanto em relação à Igreja e à sociedade [...] Igreja e Estado são duas instituições que procedem da mesma origem. São ambos instrumentos de que Deus se serve para a vinda de Seu Reino, aquela sendo-lhe as primícias, este mantendo a ordem provisória que deve ser conservada na sociedade dos homens, esperando que todos ingressem neste reino. Não é, pois, de causar espanto que haja, entre estas duas instituições, relações fundamentais que não são simples relações ocasionais, pelo contrário, verdadeiros laços duráveis, essenciais à sua existência.” (1990: p. 368)

<sup>47</sup> As *Institutas* de Calvino tornam-se, então um manual de Direito comum à época (Parker, 1975b, p. 14), porque se adequavam à formação jurídica de Calvino e porque ele não deixou de lado esse *background* em sua teologia. O seu senso pedagógico era evidente, segundo a linguagem da época; assim, Calvino contribuiu para dar o termo instituição seu sentido atual, na qual a sociedade, o Estado, a Igreja não são fatos da natureza, mas da cultura. Essas instituições têm como principal propósito conter a natureza humana decaída. Elas constituem organismos coletivos, cuja existência remete infalivelmente a um ato fundador. A instituição cristã, por excelência, seria a cidade. Ela reconstituiria e edificaria a esse título a vontade dos governos, que deveriam ser submissos à arbitragem da lei. Em outras palavras, a cidade cristã não existe de modo espontâneo: ela se apresenta como o fruto de uma cultura, de uma

Igreja e Estado, de acordo com Calvino, estariam unidos pelo propósito maior de combater o mal decorrente do decaimento da humanidade. Assim sendo, existiria uma espécie de simbiose entre estas duas esferas, ao mesmo tempo em que uma distinção: o Estado daria liberdade à Igreja, a qual, por sua vez, não obstruiria a ação do Estado. Ambos seriam religiosos, pois, na visão do reformador, Deus se preocuparia com os assuntos temporais e civis, isto é, com a esfera política e jurídica, da mesma forma que para com assuntos doutrinários e espirituais (GATIS: 2005). Biéler (1990: 388), mais uma vez, sintetiza a relação entre as duas instituições<sup>48</sup>:

A função do Estado, na edificação da Igreja, não é, contudo, senão uma função administrativa, exterior e ‘política’. Não lhe cabe governar a Igreja, nem regular-lhe a liberdade e a autonomia espirituais. O apoio que deve o Estado oferecer à Igreja é uma boa legislação, que garanta a livre pregação da Palavra de Deus. A edificação interna da Igreja não se faz senão pela força desta Palavra e pelo poder do Santo Espírito. O Estado nenhum poder tem para substituir esta força, nem para se opor a ela. [...] Ao lado desta dupla missão de oração e advertência, tem a Igreja o dever de recorrer ao Estado para as sanções necessárias ao exercício de sua disciplina. O Estado, no entanto, permanece inteiramente livre para responder ou

---

pedagogia, de uma história; é o reflexo de um projeto político. (SILVESTRE: 2005, p. 115)

<sup>48</sup> Prossegue Biéler: “A ordem segundo Deus não sendo assim assegurada espontaneamente, nem na sociedade, nem na Igreja, quis Deus dar a cada uma destas porções da comunidade humana quadros destinados a preservá-las de sua própria destruição. Correspondem estes quadros ao duplo regime moral de que o homem tem necessidade para subsistir (acerca do qual já havemos falado): o regime da moral espiritual e o regime da moral política. Importa, ademais, sublinhar desde logo que os cristãos devem submissão às duas ordens a um tempo e que não podem subtrair-se à segunda – à ordem política – sob pretexto de que pertencem à primeira – à ordem da liberdade e do amor. Devem fazer precisa distinção entre o que é de uma e o que é de outra. Por exemplo, o amor que caracteriza as relações humanas, na comunhão de Jesus Cristo, exige o perdão das ofensas; a ordem civil, porém, não pode ser mantida a menos que os delitos recebam uma sanção”. (BIÉLER: 1990, p. 361)

não às solicitações da Igreja.

Na verdade, na teologia reformada de Calvino não havia distinção entre tais esferas da vida humana. Como bem entende Lopes (2005), não se deve dissociar o pensamento social de Calvino de sua teologia, uma vez que sua reflexão temporal desenvolveu-se a partir de suas concepções bíblicas. Tanto Igreja quanto Estado teriam o firme propósito de velar pela paz e pela tranquilidade dos homens, isto é, de proteger o povo contra as diversas formas de opressão. O mal, decorrente do pecado, seja ele espiritual, moral ou social, seria o inimigo comum a ser atacado pelas duas instituições, as quais se unificariam enquanto corpos instituídos por Deus. A Igreja, reformando o homem à luz da caridade cristã, forneceria aos cidadãos a formação necessária para uma administração pública íntegra e correta, que combatesse a mundanidade. O Estado, uma vez composto por cidadãos reformados, daria sua contrapartida fomentando a ação da Igreja. Ou seja: os postulados da igreja reformada constituiriam a visão e a razão de ser do Estado (GATIS: 2005). Nos dizeres do próprio Calvino,

Se a escritura não nos ensinasse que a autoridade dos governantes se refere e de estende a ambas as tábuas da lei, poderíamos aprender isso dos autores profanos, visto que não há nenhum, entre eles, que ao tratar do ofício de legislar e ordenar a sociedade, não comece pela religião e pelo culto divino. E com isso, todos têm confessado que não é possível ordenar, de modo feliz, nenhum estado ou sociedade do mundo sem que, antes de tudo, se disponha que Deus seja honrado. E quando as leis se preocuparem somente com o bem comum dos homens, sem antes levar em conta a honra de Deus, elas põem o carro diante dos bois. Portanto, se a religião, entre os filósofos, tem ocupado sempre o primeiro e supremo lugar – e isto os homens têm observado de comum acordo –, os príncipes e governantes cristãos devem envergonhar-se grandemente por sua negligência se, com grande diligência, não se aplicarem a fazer isso. Já demonstrar que Deus lhe confia especialmente esse cargo. É, portanto, de todo razoável que, visto serem eles representantes e lugares-tenentes de Deus – e dominado por sua

graça –, se consagrem, também eles, por seu lado, a manter a honra de Deus. Os bons reis, que Deus tem escolhido entre os demais, são, na Escritura, expressamente louvados pela virtude de haverem se preocupado muito para que a verdadeira religião florescesse e permanecesse em sua perfeição. (CALVINO: 2000a, p. 247).

O Estado deveria ter uma compreensão nítida da verdade e da essência das coisas a partir da perspectiva cristã e bíblica. Calvino, baseado no primeiro mandamento do decálogo mosaico (Ex 20: 1-20<sup>49</sup>) – o qual proclamava não haver outros deuses senão Javé – entendia que o senhorio de Deus demandava a obediência humana em todas as áreas da vida, inclusive a política. Não haveria distinção entre o grau de santidade moral e espiritual e o comprometimento das leis, do governo e da política perante Deus (LOPES: 2005).

---

<sup>49</sup> Ex 20: 1-20: “Então falou Deus todas estas palavras, dizendo: Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te encurvarás a elas nem as servirás; porque eu, o SENHOR teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos, até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam. E faço misericórdia a milhares dos que me amam e aos que guardam os meus mandamentos. Não tomarás o nome do SENHOR teu Deus em vão; porque o SENHOR não terá por inocente o que tomar o seu nome em vão. Lembra-te do dia do sábado, para o santificar. Seis dias trabalharás, e farás toda a tua obra. Mas o sétimo dia é o sábado do SENHOR teu Deus; não farás nenhuma obra, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o teu estrangeiro, que está dentro das tuas portas. Porque em seis dias fez o SENHOR os céus e a terra, o mar e tudo que neles há, e ao sétimo dia descansou; portanto abençoou o SENHOR o dia do sábado, e o santificou. Honra a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o SENHOR teu Deus te dá. Não matarás. Não adulterarás. Não furtarás. Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo. E todo o povo viu os trovões e os relâmpagos, e o somido da buzina, e o monte fumegando; e o povo, vendo isso retirou-se e pôs-se de longe. E disseram a Moisés: Fala tu conosco, e ouviremos; e não fale Deus conosco, para que não morramos. E disse Moisés ao povo: Não temais, Deus veio para vos provar, e para que o seu temor esteja diante de vós, afim de que não pequeis”.

Estado e Igreja deveriam ser diferenciados enquanto instituições e suas respectivas finalidades, mas não a partir das pessoas que os compõem, pois o comportamento dos cidadãos reformados não deveria diferir de uma esfera para outra. O ser cristão reformado implicava assumir *a priori* uma postura de piedade e de modéstia, a qual deveria refletir em todos os tempos e espaços da vida.

A Igreja seria compatível com qualquer forma de governo e em qualquer condição social<sup>50</sup>, desde que existisse, de fato, um poder que mantivesse, através da legislação e das autoridades, a segurança, a proteção à vida, à propriedade e ao comércio, bem como permitisse que os cidadãos perseguissem seus diversos objetivos (SCHAFF: 2002)<sup>51</sup>. Tanto a monarquia, quanto a aristocracia e a democracia, para o reformador, possuíam virtudes e perigos. Entre elas, optou Calvino, ainda que com ressalvas, pela aristocracia:

É certo que o rei, ou qualquer outro que exerça o poder sozinho, facilmente pode transformar-se em tirano. Porém, com a mesma facilidade pode acontecer (a tirania), quando os nobres – que

---

<sup>50</sup> Sobre o assunto, Calvino entende que, “se ao invés de fixar nossos olhos em uma única cidade observarmos todo o mundo ou diversos países, certamente veremos que as diversas formas de governo, nos diferentes países, não ocorrem sem permissão divina. Porque assim como os elementos não podem conservar-se, senão mediante uma proporção e temperatura desigual, do mesmo modo as formas de governo não podem subsistir sem certa desigualdade. Porém, não é necessário demonstrar tudo isso àqueles aos quais a vontade de Deus é razão suficiente. Porque se é sua vontade constituir reis sobre reinos – e sobre as repúblicas outra autoridade – nosso dever é submeter-nos e obedecer aos superiores que dominam no lugar onde vivemos” (CALVINO: 2000a, 246).

<sup>51</sup> “As Igrejas do Novo Testamento não eram, para Calvino, estatais, e os magistrados aparecem-lhe muito mais com caráter antagonônico e inimigo dos piedosos. Algo analógico às Igrejas estatais da Reforma – ainda mais no que tange à cooperação dos magistrados e ministros que Calvino considerava ideais. O Antigo Testamento é muito mais frutífero, e muitas das obras textuais de Calvino em assuntos políticos (nas *Institutas* e nos escritos polêmicos) são tiradas de lá. Embora essa prioridade por vez aponte para a importância, a teologia calvinista do Novo Testamento teve lugar de honra em sua estima, como se observa após a edição da série completa de comentários sobre todas as cartas paulinas (em 1548, em latim e em francês) – uma espécie de ‘cânon dentro do cânon’ e chave de todas as Escrituras. Nos comentários das outras epístolas, Calvino recorria muito mais ao Antigo Testamento”. (SILVESTRE: 2005, p. 126)

ostentam o poder – conspiram para constituir uma dominação iníqua. Todavia, é mais fácil levantar sedições quando a autoridade reside no povo. Se se estabelecer comparação entre as três formas de governo que apresentei, é mui certo que a preeminência caiba à aristocracia – forma de governo que deixa o povo em liberdade – e, por isso, há de ser mais estimada, não por si mesma, mas porque mui outras vezes acontece – e é quase um milagre – que os reis dominem de maneira que sua vontade não discrepe jamais da equidade e da justiça. Por outro lado, é coisa mui rara que os reis estejam adornados de tal prudência e perspicácia, que cada um deles veja o que é bom e proveitoso. Por isso, o vício e defeito dos homens são a razão por que a forma de governo mais passável e segura seja aquela na qual muitos governam, ajudando-se uma aos outros e conscientizando-se de seu dever. E quando alguns se levantam mais do que convém, que os outros lhe sirvam de sensores e conselheiros. Para a experiência assim o tem demonstrado sempre e Deus, com sua autoridade, o tem confirmado ao ordenas que esse tipo de governo tivesse lugar no povo de Israel, até manifestar, em Davi, a imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo. E como, de fato, a melhor forma de governo é aquela na qual há uma liberdade bem regulada e de larga duração, eu também confesso que aqueles que podem viver de tal condição são felizes, e afirmo que cumprem com o seu dever quando fazem todo o possível para manter tal situação. Os próprios governantes de um povo livre devem envidar todo o seu esforço e diligência para que a liberdade do povo, do qual são protetores, não sofra em suas mãos o menor prejuízo. E se são negligentes em conservar essa liberdade, ou se permitem que ela vá decaindo, são desleais no cumprimento do seu dever e traidores de sua pátria. Porém, se os que, por vontade de Deus, vivem sob o domínio dos príncipes – e são súditos naturais dos mesmos –, se apropriam de tal autoridade e intentam mudar esse estado de coisas, essa atitude não será apenas uma especulação louca e vã, mas também maldita

e pernicioso. (CALVINO: 2000a, p. 245).

Todavia, tal visão não seria nem estatocêntrica nem eclesiocêntrica, mas sim pressuporia a autonomia mútua, a interdependência e a reciprocidade. A igreja não deveria ser vista como um mero braço do Estado, tampouco o Estado como apêndice da Igreja. Para Calvino, deveria existir uma república, fundada em leis e em representantes dos governados. Ainda que tal república devesse ser pautada por uma cosmovisão cristã e ter sua legislação convergente com a lei de Deus, isso não significava uma superposição eclesial, pois, para Calvino, era dever do cristão testemunhar a Verdade bíblica não só num panorama puramente espiritual, mas, principalmente, verberar a profissão de fé cristã reformada em todas as atividades cotidianas, sobretudo a política. Assim como a Igreja, o Estado era uma entidade religiosa e, também, uma força estatizante da sociedade (HOPFL: 1982). Na visão de Schaff (2002), Calvino era um forte defensor da autoridade do Estado<sup>52</sup>. Segundo o próprio reformador:

Primeiramente, antes de nos aprofundarmos na matéria, será necessário trazer à memória a distinção que já estabelecemos, a fim de que não aconteça o que costuma acontecer a muitos, que confundem, inconsideravelmente, estas duas coisas, não obstante serem elas totalmente diversas. Pois, quando ouvem que no evangelho se promete uma liberdade que, segundo se diz,

---

<sup>52</sup> Schaff ainda prossegue: “Calvino era, portanto, um forte defensor da autoridade do Estado. Ele não aconselhou ou encorajou a resistência ativa dos huguenotes no início das guerras civis na França, embora ele deu um consentimento tácito. Calvin estendeu a autoridade e o dever do governo civil de ambas as Tábuas da Lei. Ele atribui ao governo civil, na sociedade cristã, a missão, - "para valorizar e apoiar o culto externo de Deus, para preservar a verdadeira doutrina da religião, para defender a constituição da Igreja, e para regular nossas vidas em um requisito maneira para o bem-estar social." Ele prova esta visão do Antigo Testamento, e cita a passagem em Isaías 49:23, que "os reis serão seus padraos e as rainhas, amas de leite " para a Igreja. Ele refere-se aos exemplos de Moisés, Josué e os juizes, Davi, Josias, e Ezequias. Aqui está o ponto crítico em que a perseguição religiosa pelo Estado, vem como uma consequência inevitável. Crimes contra a Igreja são os crimes contra o Estado, e vice-versa, e merecem punição por multas, prisão, exílio, e, se necessário, com a morte”. (tradução livre)

não reconhece nem rei nem mestre entre os homens, mas somente a Cristo, não podem eles compreender qual é o fruto de sua liberdade quando vêem alguma autoridade sobre eles. Deste modo, não acreditam que as coisas andem bem, a menos que o mundo todo adote uma nova forma, na qual não haja julgamentos, nem leis, nem magistrados e nem coisas semelhantes, com as quais consideram ser restringida a sua liberdade. Porém, os que sabem distinguir entre o corpo e a alma, entre esta vida transitória e a vida vindoura, que é eterna, compreenderão com isso, de uma vez e mui claramente que o reino espiritual de Cristo e o poder civil são coisas bem diferentes entre si. É verdade que os espíritos utópicos, que não buscam senão um desregramento moral desenfreado, falam desse modo atualmente e afirmam que – pelo fato de, em Cristo, termos matado os elementos deste mundo e termos sido trasladados ao reino de Deus entre os habitantes do céu – é coisa baixa e vil para nós, e indigna de nossa excelência, ocupar-nos com essas preocupações imundas e profanas que se referem aos negócios deste mundo, negócios dos quais os cristãos tem de estar separados e bem distantes. [...] Porém, assim como há pouco advertimos de que esse gênero de governo é muito diferente do governo espiritual e interior de Cristo, devemos também saber que de forma alguma se opõe a ele. [...] A finalidade do governo temporal é manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e a religião em sua pureza, o estado da Igreja em sua integridade; é a de fazer-nos viver com toda justiça, segundo o exige a convivência dos homens durante todo o tempo que temos de viver entre eles; é a de instruir-nos numa justiça social e a pormo-nos de acordo uns com os outros, a manter e a conservar a paz e a tranquilidade comuns (CALVINO: 2000a, p. 239).

Neste ponto, importante, embora controversa, como será visto adiante, a constatação de Alvarez Caperochipi segundo a qual Calvino não teria a intenção de fundar uma teocracia em Genebra, explicitando que tal noção derivaria das críticas posteriores de Voltaire, mas que não

se sustentava ante a própria postura do reformador, o qual sempre exigiu o respeito pelas autoridades civis e não resolveu definitivamente a forma de relação entre Igreja e Estado, mas, ao invés, limitou-se a sustentar a supremacia da Escritura e a origem religiosa de ambas as instituições, deixando abertas as discussões e limites a respeito das formas de governo e mesmo do direito de resistência (1986).

Da mesma forma, a constituição das leis não era compreendida por Calvino como uma simples e descontextualizada teonomia. O sistema jurídico de Moisés, assim como as experiências políticas relatadas sobretudo no Antigo testamento, não seriam imperativos à república, mas importantes modelos de organização instituídos por Deus. As leis, assim como os atos de administração, deveriam ser inspirados nas Escrituras e adequados às condições materiais do momento, e não uma cópia rígida e literal da narrativa bíblica (GATIS: 2005). De acordo com Biéler (1990) e Lopes (2005), a reflexão de Calvino acerca da reforma social e política apontava para uma sociedade civil governada por cristãos reformados, que aplicassem os princípios bíblicos às questões sociais, políticas e econômicas. E a Igreja desempenharia o papel de orientadora de tais ações, conservando sua autonomia no que diz respeito à disciplina espiritual dos cristãos.

Calvino, entretanto, estava cômico de que não se poderia esperar, nem por parte da Igreja, nem por parte do Estado, a reforma plena e perfeita da sociedade, tampouco a erradicação imediata da injustiça. Em decorrência desta limitação, via como imprescindível a relação mutualística entre tais instituições. Justamente em virtude das limitações humanas, os argumentos expostos por Calvino demonstram sua total preocupação do reformador quanto à condução política da comunidade:

Posto que antes já nos referimos a duas formas de governo no homem, e já falamos suficientemente da primeira, que reside na alma ou no homem interior, e se refere à vida eterna, trataremos agora da segunda, à qual compete somente ordenar a justiça civil e os costumes e conduta exteriores. Porque ainda que esta matéria não pareça pertencer aos teólogos, nem seja própria da fé, o seu desenvolvimento provará que faço muito bem em tratar dela. E sobretudo porque, nos dias de hoje, existem homens tão desatinados e bárbaros, que fazem todo o possível para destruir esta

ordenação que Deus estabeleceu. E, por outro lado, os adutores dos príncipes, ao engrandecer sem limite nem medida o seu poder, não duvidam em colocá-los em competição com Deus. Desse modo, se não se aplicar em tempo um corretivo a uns e outros, decairá a pureza da fé (CALVINO: 2000a, p. 240).

Ou seja: Estado e Igreja, na visão calviniana, são instituições que possuem seu fundamento de legitimidade na própria vontade de Deus dessumida das Escrituras, ambos possuindo funções políticas e propósitos espirituais. A Igreja cumpriria seu mister político ao preparar os cidadãos para o convívio em sociedade e ao gerenciar a assistência social. Por outro lado, o Estado funcionaria como agente espiritual ao guiar a sociedade por meio de leis e de autoridades justas e equânimes, que garantissem a segurança e o bem estar da população e, sobretudo, a liberdade e autonomia da Igreja na doutrinação moral dos fiéis.

Deveria haver a separação entre Estado e Igreja, mas não entre Estado e Religião, pois sendo Deus soberano de todas as coisas, deveria ele reger ambas as esferas, as quais, não obstante sua distinção, eram igualmente respaldadas por sua autoridade (GATIS: 2005).

Enfim, pode-se perceber, no presente capítulo, que, para Calvino, o itinerário eminentemente temporário do Estado não afastaria sua justificação cósmica nem sua pertinência teológica, da mesma forma que o foco espiritual da Igreja realçaria e muito sua importância política. Os desdobramentos dessa simbiose serão objeto da próxima seção.

## 4. A MORAL COMO FUNDAMENTO DO DIREITO NA TEOLOGIA DE CALVINO

Definida, no capítulo anterior, natureza da interação entre governo civil e autoridade eclesiástica, cumprirá, agora, perceber que a intimidade da relação entre as duas esferas de poder, em Calvino, levará naturalmente à informação teológica dos postulados jurídicos, em esforço teórico no qual a moral passará a ocupar um papel central.

### 4.1 A legitimidade teológica e a finalidade moral das leis e das autoridades civis

Uma vez que o Estado, em que pese seu conteúdo pragmático e sua função terrenal, também era considerado por Calvino como entidade religiosa (BIÉLER: 1990), o fundamento de legitimidade das autoridades que o compunham também revelaria uma nítida origem teológica. Ao introduzir o tema nas Institutas da Religião Cristã, Calvino logo assevera que

No que se refere às condições dos magistrados, o Senhor não apenas declarou que essa condição lhe é aceita e grata; ainda mais a honrou com títulos ilustres e honoríficos, e nos tem recomendado singularmente sua dignidade. Para provar isso brevemente, vejamos: aqueles que estão constituídos em dignidade e autoridade são chamados “deuses” (Ex 22,8-9; Sl 82,1.653). Esse é um título que não se deve estimar com pouca coisa; com ele se mostra que os magistrados têm

---

<sup>53</sup> Ex 22: 8-9: “Se o ladrão não for achado, então o dono da casa será levado diante dos juízes, a ver se não pôs a sua mão nos bens do seu próximo. Sobre todo o negócio fraudulento, sobre boi, sobre jumento, sobre gado miúdo, sobre roupa, sobre toda a coisa perdida, de que alguém disser que é sua, a causa de ambos será levada perante os juízes; aquele a quem condenarem os juízes pagará em dobro ao seu próximo”. - Sl 82:1-6: “DEUS está na congregação dos poderosos; julga no meio dos deuses. Até quando julgareis injustamente, e aceitareis as pessoas dos ímpios? (Selá.) Fazei justiça ao pobre e ao órfão; justificai o aflito e o necessitado. Livrai o pobre e o necessitado; tirai-os das mãos dos ímpios. Eles não conhecem, nem entendem; andam em trevas; todos os fundamentos da terra vacilam. Eu disse: Vós sois deuses, e todos vós filhos do Altíssimo”.

mandato de Deus, que são autorizados e entronizados por Ele e em tudo representam sua pessoa, sendo, de certo modo, seus substitutos. (CALVINO: 2000a, p. 241)

O reformador entendia que Deus estaria presente e à frente da instituição das leis, assim como da reta administração da justiça, conforme se poderia inferir dos próprios escritos de Paulo ao conceituar, na epístola aos Romanos (Rm 12:8<sup>54</sup>) a capacidade de gestão com um dom de Deus (o dom de presidir) distribuído entre os homens, o qual deveria ser empregado para a edificação da Igreja. Entendia Calvino que o governo civil estaria ordenado para esse mesmo fim, afirmando que Paulo, na passagem referida acima, também recomendaria aos cristãos todo gênero de governo justo (CALVINO: 2000a).

Mantendo a interpretação da reflexão paulina contida na carta citada acima, assegurava Calvino estar claramente demonstrada a preocupação bíblica com a investidura de autoridades seculares para governar o Estado. Segundo o apóstolo, “não há autoridade senão da parte de Deus, e as que existem foram por Ele instituídas” (Rm 13:1-7<sup>55</sup>). Estes príncipes, ainda, seriam considerados ministros do próprio Deus, por meio dos quais se honraria aqueles que fazem o bem e se castigaria os que praticam o mal. Desta forma, entendia Calvino que “o poder civil é uma vocação, não somente santa e legítima diante de Deus, mas também mui sacrossanta e honrosa entre todas as vocações” (CALVINO: 2000a, p. 242). Para Hopfl, “Calvino fez como Lutero, que

---

<sup>54</sup> Rm 12: 8: “Ou o que exorta, use esse dom em exortar; o que reparte, faça-o com liberalidade; o que preside, com cuidado; o que exercita misericórdia, com alegria”.

<sup>55</sup> Rm 13: 1-7: “Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal. Portanto é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência. Por esta razão também pagais tributos, porque são ministros de Deus, atendendo sempre a isto mesmo. Portanto, daí a cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra”.

se inclinou pela interpretação providencialista de que o capítulo 13 da Epístola aos Romanos se referia a quem quer que estivesse investido de poder, e de que os cristãos não tinham por que exercer sua curiosidade investigando os títulos dos detentores de autoridade. (1982, p. XXXII).<sup>56</sup>

Em contrapartida, estas autoridades, denominadas magistrados pelo reformador, deveriam sentir-se estimuladas por sua justificação bíblica, a fim de agirem eticamente e de suportarem as dificuldades inerentes à sua responsabilidade. A importância de tal mister é categoricamente afirmada por Calvino:

Porque, quanto de integridade, prudência, clemência, moderação e inocência devem possuir os que se reconhecem ministros da justiça divina? Com que confiança darão entrada, em seu tribunal de justiça, e qualquer iniquidade, sabendo que esse tribunal é o trono do Deus vivo? Com que atrevimento, com sua boca, pronunciarão sentença injusta, sabendo que ela é destinada a ser instrumento da verdade de Deus? Em suma, se têm consciência de que julgam em lugar de Deus, deverão empregar toda sua diligência e empenhar todo seu esforço em oferecer aos homens, enquanto julgarem, uma certa imagem de providência divina, da proteção, da bondade, de doçura e da justiça de Deus. (CALVINO: 2000a, p. 243)

---

<sup>56</sup> Silvestre, por sua vez, anota: Calvino, a princípio, inculcou uma doutrina ainda mais extremada que a dos luteranos de obediência e passividade políticas. Ele tentou também recorrer à distinção luterana entre as jurisdições dos governos secular e espiritual (a doutrina dos dois reinos) para salvaguardar a verdadeira religião. Aos governantes seculares (*administratio*), atribuiu a tarefa de cuidar de assuntos externos em sua probidade; a devoção e a religiosidade verdadeiras ficariam a cargo de Deus, e não especificamente de uma única Igreja (Romana). Em 1536, travou-se um debate sobre a Igreja, limitando quase exclusivamente a um ataque à tirania papista, o que já era convencional e previsível. Na ocasião, o tema da ordem pública, espinhoso e polêmico, não foi por ele trazido à tona. Há, no entanto, uma passagem na qual Calvino foi mais longe, embora com toda cautela, apresentando a doutrina concebida pelos luteranos para justificar a guerra contra o imperador: ‘se uma ordem civil de leis e instituições (uma *politia/police*) garantir a atuação dos “magistrados do povo”, estes podem resistir coletivamente aos tiranos’ (*Institutas*, IV, XX, seção 31). (SILVESTRE: 2005, p. 118)

Os governantes, para o teólogo, seriam constituídos com a nítida finalidade de protegerem e conservarem a tranquilidade, a honestidade, a inocência e a modéstia públicas (Rm 13,3<sup>57</sup>), devendo ocupar-se da saúde e paz comum de todos. Apoia-se no exemplo bíblico de Davi (Sl 101<sup>58</sup>) e, revelando suas origens humanistas, parafraseia Sólon, quando este entende que todo governo consiste em duas coisas: compensar os bons e castigar os maus; e se estas duas coisas desaparecerem, toda disciplina das sociedades humanas se dissipa e cai por terra, pois são muitíssimos os que não dão grande importância ao bem-agir, se não virem que a virtude é recompensada com alguma honra (CALVINO: 2000a). Busca nas profecias de Jeremias (Jr 21:12; 22:3<sup>59</sup>), os parâmetros de justiça que devem nortear a ação do governante. “Justiça é acolher os inocentes sob o seu amparo, protegê-los, defendê-los, sustentá-los e livrá-los. O juízo é resistir ao atrevimento dos malvados, reprimir suas violências e castigar seus delitos” (CALVINO: 2000a, p. 248).<sup>60</sup> Todavia, a temperança deveria sempre permear o agir

---

<sup>57</sup> Vide nota anterior

<sup>58</sup> Sl 101: “Cantarei a misericórdia e o juízo; a ti, SENHOR, cantarei. Portar-me-ei com inteligência no caminho reto. Quando virás a mim? Andarei em minha casa com um coração sincero. Não porei coisa má diante dos meus olhos. Odeio a obra daqueles que se desviam; não se me pegará a mim. Um coração perverso se apartará de mim; não conhecerei o homem mau. Aquele que murmura do seu próximo às escondidas, eu o destruirei; aquele que tem olhar altivo e coração soberbo, não suportarei. Os meus olhos estarão sobre os fiéis da terra, para que se assentem comigo; o que anda num caminho reto, esse me servirá. O que usa de engano não ficará dentro da minha casa; o que fala mentiras não estará firme perante os meus olhos. Pela manhã destruirei todos os ímpios da terra, para desarraigar da cidade do SENHOR todos os que praticam a iniqüidade.

<sup>59</sup> Jr 21:12: “Ó casa de Davi, assim diz o SENHOR: Julgai pela manhã justamente, e livrai o espoliado da mão do opressor; para que não saia o meu furor como fogo, e se acenda, sem que haja quem o apague, por causa da maldade de vossas ações”. - Jr 22:3: “Assim diz o SENHOR: Exercei o juízo e a justiça, e livrai o espoliado da mão do opressor; e não oprimeis ao estrangeiro, nem ao órfão, nem à viúva; não façais violência, nem derrameis sangue inocente neste lugar”.

<sup>60</sup> Neste ponto, importante ver a defesa que Calvino faz da pena de morte, bem como de outras sanções penais. Afirma o reformado: “É verdade que a lei proíbe matar; também, ao contrário, para que os homicidas não fiquem sem castigo, Deus, supremo legislador, põe a espada na mão de seus ministros, para

dos governantes.

Sem dúvida, entendo isso de tal maneira que não se use de excessiva rudeza e que a sede de justiça não seja um patíbulo contra o qual todos venham a clamar, pois estou mui longe de favorecer a crueldade de qualquer tipo, nem quero dizer que uma boa e justa sentença só possa ser pronunciada sem clemência, a qual sempre deve ter lugar no conselho dos reis, pois, como diz Salomão, “a benignidade sustenta o trono” (Pv 20,2861). Por isso, não é mau o dito antigo: a clemência é a principal virtude dos príncipes. Porém, é preciso que o magistrado tenha presente ambas as coisas: que sua excessiva severidade não provoque mais dano do que proveito e que, com sua louca temeridade e supersticiosa afetação de clemência, não seja cruel, não levando nada em conta, ou deixando que cada um faça o que quiser, com grave dano para muitos. Porque não foi sem razão que, no tempo do imperador Nero, se disse: É coisa má viver sob um príncipe que nada permite; porém, muito pior é viver sob um príncipe que a tudo consente. (CALVINO: 2000a, p. 251)

Ao lado da autoridade dos governantes estaria a das leis. Apoiando-se nas lições de Cícero e de Platão, segundo a qual as leis seriam a alma de todos os Estados, Calvino sustenta a ideia de que sem

---

que a usem contra os homicidas. Certamente não é próprio dos fiéis afligir nem causar dano; porém, tampouco é afligir e causar dano castigar, como Deus manda, àqueles que afligem os fiéis. Oxalá tivéssemos sempre em mente que tudo isso é feito por mandado e autoridade de Deus, e não pela temeridade dos homens; e se a autoridade de Deus é fundamento, nunca se perderá o seu caminho, a não ser que se ponha freio à justiça de Deus, para que não se castigue a perversidade. Ora, se nos é lícito atribuir leis a Deus, por que caluniaremos os seus ministros? Paulo nos diz que não trazem em vão a espada, porque são servidores de Deus, vingadores para castigar os que praticam o mal (Rm 13,4). Por isso, se os príncipes e os demais governantes compreendessem que para Deus não há coisa mais agradável do que a obediência, e se quiserem agradar a Deus em piedade, justiça e integridade, preocupem-se em corrigir e castigar os maus”. (2002, p. 249-250)

<sup>61</sup> Pv 20:28: “Quando os ímpios se elevam, os homens andam se escondendo, mas quando perecem, os justos se multiplicam”

o direito, os governantes ficam impossibilitados de desempenharem suas funções. Para o reformador, a autoridade da norma residiria na própria pessoa que encarna a autoridade. Por isso, entendia ele não haver “coisa mais certa do que chamar à lei de magistrado mudo e ao magistrado de lei viva” (CALVINO: 2000a, p. 259). Sem se preocupar em expor exaustivamente um tratado acerca do ordenamento jurídico, Calvino limita-se a anotar brevemente as leis de que pode o governo utilizar-se licitamente aos olhos de Deus para a condução da sociedade (ALVAREZ CAPEROCHIPI: 1986). Nesse sentido, como já foi dito acima, Calvino rechaça a necessidade de seguimento estrito da lei mosaica, considerando tal afirmação falsa e fora de propósito.

Dividindo a Torá em três partes – lei moral<sup>62</sup>, lei cerimonial e

---

<sup>62</sup> Vale a pena conferir a reflexão de Calvino sobre a lei moral: “Mas, para que toda a matéria melhor se ponha à mostra, coletemos, em forma sucinta, a função e uso da lei a que chamam *lei moral*. Ora, até onde a entendo, ela consiste nestas três partes. A primeira é: enquanto manifesta a justiça de Deus, isto é, a *justiça* que é aceita por Deus, a cada um de nós de sua *própria* injustiça adverte, informa, convence e, finalmente, condena. Pois, assim se faz necessário que o homem, cego e embriagado de amor próprio, seja a um tempo impelido ao conhecimento e à confissão, seja de sua fraqueza, seja de sua impureza. Pois, a não ser que sua fatuidade seja claramente evidenciada, infla-se o homem de insana confiança de suas forças, não pode jamais ser levado a sentir a sua debilidade sempre que as mede pela medida de seu alvitre. Contudo, tão logo começa a compará-las à dificuldade de observar a lei, aí tem ele o que arrefeça sua altivez. Ora, por mais exaltada opinião ele tenha acerca dessas suas forças, entretanto logo as sente palpitar ofegantes sob tão grande peso, então vacilarem e cambalearem, por fim até caírem por terra e desfalecerem. E assim, ensinado pelo magistério da lei, o homem se despe daquela arrogância que antes o cegava. [...]A segunda função da lei é que aqueles que não são tangidos por nenhuma preocupação do justo e do reto, a não ser que a isso sejam abrigados, tenham de ser contidos ao menos pelo temor dos castigos, não porque a disposição anterior lhes seja acionada ou afetada, mas porque, como que interposto um freio, contêm as mãos de ação externa e coíbem internamente sua depravação, a qual, de outra sorte, teriam de derramar desabridamente. Na verdade, isto não os faz nem melhores, nem mais justos diante de Deus. Pois, ainda que impedidos por pavor ou por pudor não ousam executar o que conceberam na mente, nem extravasar abertamente as fúrias de sua licenciosidade, contudo, não têm o coração inclinado ao temor e obediência de Deus. Antes, quanto mais se reprimem, tanto mais fortemente se incendem, fervem, ebulem, predispostos a fazer qualquer coisa que seja e a precipitar-se aonde quer que seja, salvo se fossem refreados por este pavor da lei. Não só isso. Mas também tão duramente odeiam a própria lei e detestam a Deus o

lei judicial<sup>63</sup>, o reformador entendia ser necessário considerar cada uma delas em si mesma, a fim de evidenciar o que poderia continuar vigente

---

Legislador que, se pudessem, suprimiriam completamente esse a quem não podem suportar, nem quando ordena o que é reto, nem quando toma vingança dos que desprezam sua majestade. [...] Um tanto mais difícil é o ponto assinalado por Paulo: “E vós, quando estáveis mortos por *vossos* delitos e pela incircuncisão de vossa carne, Deus vos vivificou juntamente com ele, perdoando-vos todos os delitos e cancelando o título de dívida que nos era adverso nos decretos, e o removeu do meio, pregando-o na cruz”, etc. [Co. 2.13,14]. Com esta declaração, é como se ele quisesse levar mais adiante a abolição da lei, de modo a nada ter a ver com os decretos. Ora, tudo quanto se deve aprender das duas Tábuas, de certo modo no-los dita e ensina aquela lei interior que anteriormente se disse estar inscrita e como que gravada no coração de todos. Pois nossa consciência não nos deixa dormir um sono perpétuo, destituído de sensibilidade, sem que seja testemunha e monitora interior daquilo que devemos a Deus, sem que nos anteponha a diferença do bem e do mal, e assim nos acuse quando nos afastamos de nosso dever. Entretanto, já que o homem está envolvido na escuridão dos erros, mediante essa lei natural ele apenas de leva prova que culto há de ser aceitável a Deus. Na verdade, se afasta de sua correta compreensão por uma longa distância. Além disso, está a tal ponto inchado de arrogância e ambição, e cegado de amor próprio, que nem ainda é capaz de contemplar-se e como que descer dentro de si mesmo, para que aprenda a humilhar-se e reconhecer a própria indignidade e confessar sua miséria. Por isso, porquanto era necessário, devido tanto a nosso embotamento quanto a nossa contumácia, proveu-nos o Senhor a lei escrita para não só atestar com certeza maior o que era demasiadamente obscuro na lei natural, mas também, sacudindo o torpor, impressionar nossa mente e memória com mais intensa vividez. (CALVINO: 2006, v.2, p. 117)

<sup>63</sup> Eis as definições de Calvino para tais conceitos: “Começaremos, pois, pela lei moral. Esta lei contém dois pontos principais, dos quais um, simplesmente, manda honrar a Deus com pura fé piedade; o outro manda que, com amor e caridade, amemos aos homens. Por essa razão, esta lei é a verdadeira e eterna regra de justiça, ordenada para todos os homens em qualquer parte do mundo em que vivam, se desejam regular sua vida segundo a vontade de Deus, pois esta é a vontade eterna e imutável de Deus: que seja honrado por todos nós e que nos amemos mutuamente uns aos outros. A lei cerimonial tem servido de pedagogo aos judeus, ensinando-lhes, como a principiantes, uma doutrina infantil, que aprouve ao senhor dar a este povo, como um educação de sua infância, até que viesse o tempo de plenitude, na qual haveria Ele de manifestar as coisas que, por então, haviam sido figuradas entre sombras (Gl 3,24; 4,4). A lei judicial, que lhes foi dada como forma de governo, ensinava-lhes certas regras de justiça e equidade para viverem uns com os outros, sem causar dano algum” (CALVINO: 2000a, p. 255).

e o que não mais seria aplicável. Assim sendo, demonstra que o aperfeiçoamento do sacrifício mediante a morte e ressurreição de Cristo, bem como o seu novo legado de caridade, em que pese manterem a essência religiosa do Estado e do direito, modificaram o foco da produção legal e o próprio conceito de lei.

Do mesmo modo, ainda que sua lei judicial não tivesse outro fim senão o de conservar essa mesma caridade que se ordena na lei de Deus, ainda assim tinha uma prioridade distinta e peculiar, que não ficava compreendida sob o mandamento da caridade. Portanto, assim como foram abolidas as cerimônias, ficando em pé, integralmente, a verdadeira piedade e religião, do mesmo modo as referidas leis judiciais podem ser mudadas e ab-rogadas sem violar, de maneira alguma, a lei da caridade. E se isso é verdade – como de fato o é –, foi deixada, a todos os povos e nações, a liberdade para fazerem as leis que lhes parecessem necessárias. Leis que, sem dúvida, estão de acordo com a lei eterna da caridade; de modo que, diferenciando-se só na forma, todas tendem para o mesmo fim, pois sou do parecer de que não se devam ter, pois, leis, não sei que bárbaras e desumanas disposições, como eram as que remuneravam os ladrões com certo preço; como eram as que permitiam, indiferentemente, a companhia de homens e mulheres e outras ainda piores e muito mais absurdas e detestáveis, visto que não somente são alheias e estranhas a toda justiça, mas também a toda humanidade. (CALVINO: 2000a, p. 256)

Ou seja: uma vez que o sacrifício de Cristo abolira todas as ordenanças cerimoniais, descortinando a verdadeira religião, o mesmo ocorrera com as chamadas leis judiciais. Seguindo o preceito contido na epístola aos Hebreus (Hb 10: 1), segundo o qual a lei mosaica representaria apenas a sombra dos bens futuros, e não a imagem exata das coisas, entendeu Calvino que a nova aliança instaurada com Cristo

desobrigou os crentes à observância estrita dos 613 mandamentos<sup>64</sup> da Torá hebraica. Os povos passaram a ter a liberdade de criarem as leis de acordo com sua conveniência.

Entretanto, permanecia vigente a chamada lei moral, a qual, com Cristo, fora colocada em uma nova moldura – a caridade, também traduzida na equidade. A este imperativo, todas as leis, ainda que diferentes da lei mosaica em suas disposições, deveriam se reportar. A verificação da justificação teológica de uma lei e, portanto, de sua legitimidade, para Calvino, dependeria da consideração do conteúdo normativo da lei com relação ao imperativo moral de caridade/equidade.

O que eu tenho dito se entenderá claramente se, em todas as leis, consideramos as duas coisas seguintes: a ordenação da lei e a equidade sobre a qual a ordenação pode fundar. A equidade, como é coisa natural, é sempre a mesma para todas as nações. Portanto, todas as leis que existem no mundo, referentes ao que quer que seja, devem convir a essa equidade. Quanto às constituições e ordenanças – como estão ligadas às circunstâncias das quais, de certo modo, dependem –, não há nenhum inconveniente em que sejam diversas. Porém, todas elas devem tender para o mesmo ponto de equidade. E visto que a lei de Deus, a que nós chamamos moral, não é outra coisa senão um testemunho da lei natural e da consciência que o Senhor imprimiu no coração de todos os homens, não há dúvida que essa equidade – da qual agora estamos falando – fica mui bem declarada nessa lei. Assim, pois, essa equidade há de ser o único ponto, regra e fim de todas as leis. Portanto, todas as leis que estiverem de acordo com essa regra, que tenderem para esse ponto e que permanecerem dentro desses limites não devem desagradar-nos, ainda que divirjam da lei de Moisés ou divirjam entre si. A lei de Deus proíbe roubar e pode-se ver, no Êxodo, que penalidade se estabelecia na legislação judaica contra ladrões (Ex 22,1). As mais antigas leis, das

---

<sup>64</sup> Sobre os mandamentos do Antigo Testamento, ver: MAIMÔNIDES, Moshe Ben. **Os 613 mandamentos**. 3.ed. Tradução de Giuseppe Nahaissi. São Paulo: Nova Arcádia, 1990.

demais nações, castigavam o ladrão, fazendo-o pagar o dobro do que havia roubado. As leis posteriores estabeleceram diferença entre o latrocínio público e privado. Outras têm determinado o desterro dos ladrões; outras o seu açoite, e outras inclusive prescrevem a morte. (CALVINO: 2000a, p. 256)

Imbuído também da noção paulina segundo a qual “a letra mata, mas o espírito vivifica” (2Co 3:6), Calvino demonstra com clareza que os postulados da lei mosaica não precisam ser seguidos, nem é necessário ao Estado reformado que reproduza o arcabouço normativo da Torá em sua legislação. Desde que o direito estatal verberasse a equidade, identificada à lei moral de Deus, à lei da equidade, entendida aqui não como regra mas como princípio, isto é, desde que o direito legislado pelos homens contemplasse a equidade<sup>65</sup> enquanto valor último da norma, suas formas e suas disposições poderiam ser as mais variadas, sendo todas igualmente legítimas. Calvino, com efeito, parecia ter trazido ao campo jurídico a grande inovação que a doutrina de Cristo havia trazido ao campo espiritual. O culto à forma e ao rito dariam lugar a uma preocupação precípua com a finalidade do direito, qual seja, promover a equidade enquanto manifestação da própria natureza divina.

Com uma teoria que libertava os Estados cristãos de uma

---

<sup>65</sup> Neste ponto vale citar a compreensão de Yeo sobre este aspecto jurídico da teologia de Calvino: “Mas só isso não basta para o reformador, posto que o Direito Natural é uma expressão nebulosa e obscura do Direito, pois os vícios e o desinteresse da subjetividade do ser humano desviam nossa atenção, para que caiam no esquecimento de nossas mentes. Calvino diz: “Por isso, Senhor deu o Direito Positivo a nós, que somos ignorantes e orgulhosos, porque julgou ser necessário, para testificar muito mais claramente o que é apagado no Direito Natural, para conscientizar-nos, e para impressionar-nos mais fortemente na nossa razão e na memória”. (Calvino, *Institutas da Religião Cristã*, vol. 2, pág. 527). Ou seja, o Direito Positivo deve esclarecer o que está obscuro no Direito Natural, testificando-o com muito mais força e vigor, só assim, o Direito será uma medida objetiva e válida por sobre todos os indivíduos de uma sociedade ou de um Estado. No entanto, Calvino não pensa que a positividade do Direito tenha uma natureza de imposição do Estado sobre a sociedade; pelo contrário, ele afirma que a escolha do que seja conveniente para si de uma nação é que atribui esta formalidade ao Direito Positivo. É neste ponto em que o reformador acolhe a idéia constitucionalista da sua época, refutando a posição dos tomistas – como é de se esperar – de que as leis vêm da vontade particular e soberana de um príncipe ou de um grupo de governantes” (YEO: 2006, p. 71).

obediência anacrônica à lei mosaica, Calvino reconhecia a autonomia legislativa do ente público, a qual estaria vinculada apenas a uma justificação teleológica – mas nem por isso menos religiosa – da lei. O papel da Igreja, neste sentido, seria o de clarificar a compreensão da equidade enquanto valor jurídico, possibilitando aos legisladores um conhecimento de tal imperativo que se refletisse na própria produção do direito. Esvazia-se a lei mosaica em busca de uma nova ideia de lei: formalmente fluida, conceitualmente variável, mas teleologicamente vinculada.

Todavia, a lei moral não poderia deixar de ter como escopo a demonstração do direito divino subjacente a toda conformação jurídica que viesse a ser efetivada por qualquer administração política, apreendida e decodificada pela razão<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Resta a considerar-se aquele terceiro elemento quanto a conhecer-se a regra de dirigir a vida probamente, a que chamamos, com razão, de conhecimento das obras da justiça, onde a mente humana parece ser um tanto mais aguda que nas coisas superiores, pois o Apóstolo atesta [Rm 2. 14,15] que os gentios, que não têm lei, quando praticam as obras da lei, são por lei para si e mostram a obra da lei escrita em seu coração, dando-lhes testemunho a *própria* consciência e entre eles os pensamentos acusando-os ou justificando-os diante do tribunal de Deus. Se os gentios têm a justiça da lei da natureza gravada na mente, por certo que não diremos que são inteiramente cegos na maneira de conduzir a vida, pela lei natural de que o Apóstolo aqui fala. Consideremos, porém, a que propósito este conhecimento da lei foi infundido aos homens. Então, evidenciar-se-á prontamente até onde os conduzirá à meta da razão e da verdade. Se alguém observa sua seqüência, isso se faz claro também à luz das palavras de Paulo. Poucos antes ele dissera que aqueles que sob a lei pecaram, segundo a lei são julgados; os que sem a lei pecaram, sem a lei perecem. Visto que isso poderia parecer absurdo, que os gentios pereçam sem qualquer julgamento prévio, ele acrescenta imediatamente que sua consciência lhes está no lugar da lei, e por isso lhes é suficiente para a justa condenação. Portanto, a finalidade da *lei natural* é tornar o homem indesculpável. E poderíamos defini-la adequadamente dizendo que é um sentimento da consciência mediante o qual discerne entre o bem e o mal o suficiente para que os homens não aleguem ignorância, sendo convencidos por seu próprio testemunho. A indulgência do homem para consigo mesmo é que, ao perpetrar o mal, sempre e de bom grado aparta a mente do senso de pecado, até onde permissível. Razão pela qual Platão, no *Protágoras*, parece ter sido impelido a pensar que não se peca a não ser por ignorância. Isto, sem dúvida, ele o teria dito com propriedade, se a hipocrisia humana tanto aultasse em encobrir os vícios que a mente não se fizesse cônica de sua culpabilidade diante de Deus. Como, porém, esquivando-se o pecador ao julgamento do bem e do mal em si impressos, é em relação a ele constantemente

Já no que se refere aos súditos, aos cidadãos, Calvino demandava a obediência. A despeito da forma de governo, não haveria, *a priori*, espaço, na teoria calviniana, para a revolução ou para a desobediência civil. Não cabia ao cidadão, ao particular, questionar a autoridade sobre ele constituída, mesmo em caso de abuso de poder ou tirania. Calvino admoestava os cristãos a observar que, como está escrito no livro do profeta Daniel (Dn 2,21.37) é Deus quem “muda os tempos e as idades; tira reis e estabelece reis”, e (Dn 4,17) “a fim de que os viventes conheçam que o Altíssimo é poderoso sobre os reinos dos homens, Eles os dará a quem quer” (CALVINO: 2000a).

Considerem bem, pois, os príncipes estas coisas, e tremam. Nós, de nossa parte, guardemo-nos sobretudo de menosprezas e violar a autoridade de nossos superiores e governantes, autoridade que deve ser sacrossanta para nós e cheia de majestade já que Deus estabeleceu com tão graves editos, e assim devemos agir, mesmo quando a autoridade é exercida por pessoas indignas, pessoas que, com sua maldade, maculam a autoridade no que delas depende. Porque ainda que a correção e castigo sejam vingança de Deus contra o mando desordenado, não se segue, nem por isso, que Deus nos permita a vingança e a ponha nas mãos daqueles a quem ordenou nada mais do que obedecer e sofrer (CALVINO: 2000a, p. 273).

Todavia, se ao particular era vedada a insubordinação, Calvino apontava uma exceção: os magistrados populares, que poderiam ser legitimamente constituídos para fiscalizar os atos do soberano e, em caso de necessidade, a ele se oporem em nome do povo<sup>67</sup>.

---

recambiado, nem se lhe permite sequer cerrar as pálpebras que não seja obrigado, queira ou não, a abria às vezes os olhos, diz-se falsamente que ele peca meramente por ignorância. (CALVINO – As Institutas – vol. 2 – pág. 49)

<sup>67</sup> Haro Hopfl (cuja reflexão é apropriada por Silvestre – vide nota 45) comenta tal doutrina de resistência: “Em uma passagem, Calvino foi mais longe e cautelosamente apresentou a doutrina concebida pelos luteranos para justificar a guerra contra o imperador: se uma ordem civil de leis e instituições (uma *politia/police*) garantir a atuação dos ‘magistrado do povo’, estes podem resistir coletivamente aos ‘tiranos’. Os luteranos tinham dito ‘magistrados inferiores’. Calvino arriscou a idéia de que os modernos Estados Gerais, *Reichstage* ou Parlamentos podiam ser instituições desse tipo, correspondentes aos éforos de

Refiro-me sempre a pessoas particulares, pois se agora houvesse autoridades ordenadas particularmente para defesa do povo e para refrear a excessiva licença que os reis praticam – como antigamente os lacedemônios tinham éforos opostos aos reis, e os romanos tinham tribunos do povo para opor-se aos cônsules e os atenienses seus demarcas para opor-se ao senado, e como pode acontecer atualmente em cada reinado, quando os três estados são reunidos em corte – defendê-los-ei se tais estados se opuserem a resistirem – segundo o ofício que desempenham – à excessiva licença dos reis, porque se eles dissimulassem em relação aos reis que, desordenadamente, oprimem o povo infeliz, eu afirmaria que essa dissimulação pode se acoimada de grave traição e isso porque, maliciosamente, como traidores de seus pais, põem a perder a liberdade de seu povo, para cuja defesa e amparo – devem saber – foram por ordenação divina colocados como tutores e defensores. (CALVINO: 2000a, p. 273)

Tal postura por parte dos magistrados populares deveria ser tomada sempre que o soberano desrespeitasse a doutrina bíblica ou se sobrepusesse a ela, bem como quando, no uso de suas prerrogativas, agisse contra o interesse dos cidadãos. Trata-se de uma exceção pontual em toda sua exposição doutrinária, a qual não é muito desenvolvida nos

---

Esparta e aos tribunos do povo de Roma. Nesse passo ele estava se baseando na distinção entre pessoas *públicas*, para as quais a ação política era legítima e, de fato, um dever, e as pessoas *privadas*, em relação às quais a doutrina da ‘obediência passiva’ (um significativo eufemismo do século XVI, que claramente significava desobediência passiva) continuava a ser aplicada com incessante rigor. Os ‘magistrados do povo’ são pessoas *públicas*. Em sua obra posterior, Calvino não acrescentou nada mais à doutrina da resistência; os desenvolvimentos significativos que ela recebeu em círculos calvinistas foram obra de seus seguidores na França, na Holanda e em outros lugares. No entanto, a interpretação do conceito de ‘tirania’ e do que eram de fato as instituições políticas (*police*) na França, por exemplo, ficou demasiado ampla. A crescente antipatia de Calvino pela monarquia também deixou sua marca nas *Institutas*’. (HÖPFL: 1982, p. XXVII)

parágrafos seguintes<sup>68</sup>. Sobre este assunto, Biéler (1990) sustenta que Calvino entendia que o dever de submissão às autoridades não era ilimitado. Em que pese um nítido alinhamento à doutrina da não-resistência de Paulo (exposta em Rm 13: 1-7), Calvino sustentava ser necessário agir contra os governos injustos pelos meios legais que estão à disposição do povo, bem como que à devida obediência às autoridades seria limitada, sobretudo, pela obediência que o homem deve a Deus.

Mas na obediência que, segundo temos ensinado, se deve aos homens, há que estabelecer sempre uma exceção ou, melhor dizendo, uma regra que se deve observar antes de tudo: a regra é que uma tal obediência não nos separe da obediência àquele sob cuja vontade é razoável estarem contidas todas as disposições emanadas dos reis, e que todos os seus mandamentos e constituições cedam antes às ordens de Deus, e que toda a sua alteza se humilhe a abata diante da majestade divina. Pois, na verdade, que perversidade não seria se, para contentar os homens, incorrêssemos na indignação daquele por cujo amor devemos obedecer aos homens? Portanto, o Senhor é Rei dos reis, Rei que, apenas abre seus lábios, é ouvido acima de todos. Depois dele temos de nos submeter aos que têm preeminência sobre nós, porém, não de outra maneira senão deles. Se os homens nos exigem alguma coisa contrária ao que Ele tem ordenado, não devemos dar importância alguma a essa exigência, seja quem for que faça. Nisso não se faz ofensa a nenhum superior, por mais elevado que seja o seu cargo, e isso quando o submetemos e pomos sob o poder de Deus, que é o único e verdadeiro poder em comparação com os outros. Sei muito bem que o dano pode advir da constância que peço aqui, porque reis, de modo

---

<sup>68</sup> Sobre esse assunto, Silvestre (2002) afirma que a análise de Calvino ainda era muito evasiva em seu todo, de extrema concisão e de tom bastante condicional. Para uma melhor compreensão sobre a doutrina calviniana a respeito do direito de resistência, ver: SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e o direito de resistir ao Estado**. Disponível em: [www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Armando\\_Silvestre.pdf](http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Armando_Silvestre.pdf). 2002. Acesso em 22/04/2006.

algun, podem consentir em ver-se humilhados, reis cuja ira, diz Salomão, é mensageira de morte (Pv 16,1469). Mas como, São Pedro, celestial pregoeiro, tem sido proclamado que “é necessário obedecer a Deus antes que aos homens” (At 5,2970), consolemo-nos com a consideração de que, verdadeiramente, daremos a Deus a obediência que nos pede, consentindo antes de sofrer qualquer coisa do que desviar-nos de sua santa Palavra. E para que não desfaleçamos nem

---

<sup>69</sup> Pv 16:14: “O furor do rei é mensageiro da morte, mas o homem sábio o apaziguará”.

<sup>70</sup> At 5: 12-29 “E muitos sinais e prodígios eram feitos entre o povo pelas mãos dos apóstolos. E estavam todos unanimemente no alpendre de Salomão. Dos outros, porém, ninguém ousava ajuntar-se a eles; mas o povo tinha-os em grande estima. E a multidão dos que criam no Senhor, tanto homens como mulheres, crescia cada vez mais. De sorte que transportavam os enfermos para as ruas, e os punham em leitos e em camilhas para que ao menos a sombra de Pedro, quando este passasse, cobrisse alguns deles. E até das cidades circunvizinhas concorria muita gente a Jerusalém, conduzindo enfermos e atormentados de espíritos imundos; os quais eram todos curados. E, levantando-se o sumo sacerdote, e todos os que estavam com ele (e eram eles da seita dos saduceus), encheram-se de inveja, E lançaram mão dos apóstolos, e os puseram na prisão pública.

Mas de noite um anjo do Senhor abriu as portas da prisão e, tirando-os para fora, disse: Ide e apresentai-vos no templo, e dizei ao povo todas as palavras desta vida. E, ouvindo eles isto, entraram de manhã cedo no templo, e ensinavam. Chegando, porém, o sumo sacerdote e os que estavam com ele, convocaram o conselho, e a todos os anciãos dos filhos de Israel, e enviaram ao cárcere, para que de lá os trouxessem. Mas, tendo lá ido os servidores, não os acharam na prisão e, voltando, lho anunciaram, Dizendo: Achamos realmente o cárcere fechado, com toda a segurança, e os guardas, que estavam fora, diante das portas; mas, quando abrimos, ninguém achamos dentro. Então o sumo sacerdote, o capitão do templo e os chefes dos sacerdotes, ouvindo estas palavras, estavam perplexos acerca deles e do que viria a ser aquilo. E, chegando um, anunciou-lhes, dizendo: Eis que os homens que encerrastes na prisão estão no templo e ensinam ao povo. Então foi o capitão com os servidores, e os trouxe, não com violência (porque temiam ser apedrejados pelo povo). E, trazendo-os, os apresentaram ao conselho. E o sumo sacerdote os interrogou, dizendo: Não vos admoestamos nós expressamente que não ensinásseis nesse nome? E eis que enchestes Jerusalém dessa vossa doutrina, e quereis lançar sobre nós o sangue desse homem. Porém, respondendo Pedro e os apóstolos, disseram: Mais importa obedecer a Deus do que aos homens.

percamos o ânimo, São Paulo nos estimula com outro aguilhão, dizendo que fomos comprados por Cristo por preço tão alto quanto lhe custou a nossa redenção, para que não nos façamos escravos nem nos sujeitemos aos maus desejos dos homens, e muito menos à sua impiedade (ICo 7,2371) (CALVINO: 2000a: p. 274)

A insubmissão, neste caso, faria parte do dever de resistência espiritual que a Igreja deveria, por vezes, opor ao Estado (BIÉLER: 1990). O governo, ainda que injusto, manteria sua autoridade em todos os assuntos que não contrariassem a obediência a Deus, mas deveria ser combatido em tudo aquilo que fosse contrário a Ele. Esta resistência, inclusive, não poderia ser vista meramente como um direito, mas se constituía num verdadeiro dever do cristão. Cidadão de duas ordens – a temporal, cristalizada no Estado terrenal, e a eterna, representada pela Nova Jerusalém – seria imperativo ao cristão considerar a ordem espiritual antes e acima da ordem material, defendendo-a em face dos eventuais excessos cometidos por uma autoridade civil. Entretanto, a ação destes magistrados populares não é descrita muito claramente nas Institutas, que apenas prevê suas possibilidades.

Todavia, num ponto de originalidade e até mesmo de distinção do ensino Paulino, Calvino via como absolutamente lícito o ingresso em juízo pelo cristão. Contrapondo o entendimento esposado em ICo 6:1-8<sup>72</sup>, o reformador sustentava que

os tribunais são lícitos àqueles que deles usam retamente, e que ambas as partes (envolvidas em

---

<sup>71</sup> ICo 7: 23: “Fostes comprados por bom preço; não vos façais servos dos homens”.

<sup>72</sup> ICo 6:1-8: “Ousa algum de vós, tendo algum negócio contra outro, ir a juízo perante os injustos, e não perante os santos? Não sabeis vós que os santos hão de julgar o mundo? Ora, se o mundo deve ser julgado por vós, sois porventura indignos de julgar as coisas mínimas? Não sabeis vós que havemos de julgar os anjos? Quanto mais as coisas pertencentes a esta vida? Então, se tiverdes negócios em juízo, pertencentes a esta vida, ponde para julgá-los os que são de menos estima na igreja? Para vos envergonhar o digo. Não há, pois, entre vós sábios, nem mesmo um, que possa julgar entre seus irmãos? Mas o irmão vai a juízo com o irmão, e isto perante infiéis. Na verdade é já realmente uma falta entre vós, terdes demandas uns contra os outros. Por que não sofreis antes a injustiça? Por que não sofreis antes o dano?”

litígio) podem eles servir-se legitimamente, tanto o que acusa quanto o acusado. Primeiramente, é lícito ao que pede justiça – se foi injustamente tratado ou oprimido, quer seja em seu corpo, que em seus bens –, ser colocado sob a proteção do magistrado, manifestando-lhe sua queixa, formulando sua petição justa e verdadeira, sem desejo algum de vingança nem de provocar dano, sem ódio nem rancor, nem desejo de litigar, mas, ao invés de conceber ira e ódio contra seu adversário. (CALVINO: 2000a, p. 259)

Esta compreensão corrobora a demonstração da posição de destaque que o Estado ocupa na doutrina de Calvino, neste caso também como pacificador dos conflitos por meio do Judiciário. Demonstram o que Biéler (1990) assinala como a missão do Estado na sociedade provisória (entendida como a ordem terrenal da vida em sociedade, que aguarda a consumação dos séculos e a instituição de uma nova ordem pela própria pessoa de Cristo), qual seja, mantendo a ordem por meio de uma boa legislação e de governantes justos, por meio da qual se garante à Igreja liberdade de atuação e de pregação da palavra de Deus.

## 4.2 A guerra justa e as relações internacionais

Por vezes, a atuação do Estado na perseguição de seu fim exposto acima, ocasionava o embate para com outros Estados. A punição ao mal e a garantia da pregação reformada poderiam conduzir os governantes às guerras. É discorrendo acerca de sua licitude que Calvino se debruça, ainda que de maneira rápida e fragmentada, sobre tal questão, isto é, sobre a necessidade de compreender as implicações externas da necessidade de manter a simbiose entre Estado e Igreja. A manutenção da ordem interna, bem como a proteção da Igreja, poderiam vir a se chocar com os interesses de outro Estado, possibilitando o embate e a disputa bélica. Nesse esforço, vale-se da noção de guerra justa elaborada por Agostinho, que funda a legitimidade/justiça das guerras nas atitudes iníquas do inimigo externo”<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Segundo Dal Ri Júnior (2003, p. 120), “Agostinho elaborou uma complexa doutrina destinada a regulamentar as guerras, fundamentada no princípio da guerra justa. As bases teóricas de tal doutrina se encontram predominantemente nas obras de caráter político redigidas pelo autor africano, tais como ‘*Contra Faustum manichaeum*’ e ‘*De civitate Dei*’, escrita entre os anos 423 e 423 da

Levando-se em conta que às vezes é necessário aos reis e aos príncipes declararem guerra para executar essa vingança, poderemos, por isso, concluir que as guerras, com esse fim, são lícitas. Porque se se dá ao rei poder para conservar seu reino em paz e quietude, poderão eles empregar o seu poder para reprimir os sediciosos, prejudiciais à paz e inimigos dela? Para socorrer aos que são vítimas de violência e para castigar aos malfeitores? Poderão eles empregar melhor o seu poder que destruindo os intentos dos que perturbam tanto o repouso dos particulares com a paz e tranqüilidade comum, e promovem sediciosamente tumultos, violência, opressões e outros danos? Se eles devem ser a salvaguarda e os defensores da lei, sua obrigação e seu dever é destruir os intentos de todos aqueles que, com sua injustiça, corrompem a disciplina da lei. Além disso, se agem com toda justiça ao castigar os salteadores que, com seus latrocínios, prejudicam a não poucas pessoas, terão eles de consentir que a terra toda seja saqueada e depredada, sem pôr cobro a isso? Porque pouco importa se é rei ou um particular quem entra no terreno de outro (sobre o qual não tem direito algum) para matar ou saquear. Toda essa classe de gente há de ser considerada como salteadora de estradas, e como tal há de ser castigada. A própria natureza nos ensina que o dever dos príncipes é fazer uso da

---

Era Cristã. Para dar validade a sua ‘guerra justa’, o bispo de Hipona se utilizou, em particular, de diversas passagens do Pentateuco, principalmente aquelas onde são narradas as campanhas militares promovidas por Moisés e por Josué contra os inimigos do povo escolhido. As palavras do Bispo evidenciam: “O sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. Como se o sábio, cõscio de ser homem, não sentirá muito mais ver-se obrigado a declarar guerras justas, pois, se não fossem justas, não devia declará-las e, portanto, para ele não haveria guerras! A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas. Semelhante injustiça, embora não acompanhada de guerra, simplesmente por ser tara humana, deve deplorá-la o homem. É evidente, por conseguinte, que neles reconhece a miséria quem quer que considere com dor males tão enormes, tão horrendos e inumanos. Quem os tolera e considera sem dor é muito mais miserável ao julgar-se feliz, porque perdeu o sentimento humano” (AGOSTINHO: 2003, p. 396).

espada, não somente para corrigir as faltas dos particulares, mas também para defender a terra confiada aos seus cuidados, se é que alguém queira penetrar nela. O Espírito Santo também nos declara, na Escritura, que tais guerras são lícitas e justas (CALVINO: 2000a, p. 252).

E, uma vez que a guerra era justa, se a serviço da manutenção da ordem e da integridade política e espiritual, as guarnições (denominadas por Calvino como sendo os soldados que estão na fronteira para a conservação da terra), as alianças (confederações que os príncipes das comarcas fazem entre si para ajudar-se mutuamente) e munições (a todas as provisões que se fazem para o serviço da guerra) do Estado também seriam lícitas (CALVINO: 2000a)

A justificação teológica de tal postura, neste caso, viria por analogia e por eliminação. A fundamentação de seu pensamento sobre o assunto parece deixar de lado o esforço de dedução direta do texto bíblico para, por meio de exercícios racionais e argumentativos, sustentar um procedimento aparentemente contrário à doutrina Cristã. Entretanto, Calvino faz uso de toda sua erudição, bem como de seus ancestrais intelectuais, assim como de um nítido discurso dialético para resolver um problema de ordem prática: como justificar teologicamente o derramamento de sangue por meio das experiências bélicas. Como isso poderia se coadunar com a lei da caridade?

Se alguém me objetar que no Novo Testamento não há testemunho nem exemplo algum pelo qual se possa provar que é lícito aos cristãos guerrear, respondo que a razão pela qual era lícito antigamente é válida também agora. E, pelo contrário, respondo que não há razão alguma que impeça os príncipes defenderem seus vassalos e súditos. Em segundo lugar, afirmo que não é necessário buscar declaração a respeito disso na doutrina dos apóstolos, já que sua intenção tem sido a de ensinar o reino espiritual de Cristo, e não ordenar os estados temporais. Finalmente, respondo que podemos muito bem deduzir, do Novo Testamento, que Cristo, com sua vinda, não mudou coisa alguma a respeito disso. Porque, como diz Santo Agostinho, se a disciplina cristã condenasse toda espécie de guerras, aos soldados

– que foram a ele para se informarem a respeito do que deveriam fazer para salvar-se – João Batista teria aconselhado a deixarem de ser soldados para dedicarem a uma vocação. No entanto, não o fez. Apenas os proibiu de praticar violência ou de causar dano a quem que fosse, e lhes ordenou que se dessem por satisfeitos com seu soldo. Ao ordenar-lhes que se contentassem com seu soldo, não os proibiu de guerrear (Lc 3,1474) (CALVINO: 2000a, p. 252).

Calvino apresenta, pois, como fundamento à licitude das guerras uma espécie de permissão negativa, uma vez que entendeu que, não havendo proibição expressa no Novo Testamento, poder-se-ia presumir não se ter alterado a *ratio* das formas e ocasiões do embate armado segundo o Antigo Testamento. Mais adiante, porém, a fim de suavizar sua opinião pragmática, devolvendo à discussão toda a carga dramática inerente à teologia, Calvino fixa os limites do comportamento do governante belicoso, demonstrando que a guerra, mesmo lícita aos

---

<sup>74</sup> Lc 3: 1-14: “E no ano quinze do império de Tibério César, sendo Pôncio Pilatos presidente da Judéia, e Herodes tetrarca da Galiléia, e seu irmão Filipe tetrarca da Ituréia e da província de Traconites, e Lisânias tetrarca de Abilene, Sendo Anás e Caifás sumos sacerdotes, veio no deserto a palavra de Deus a João, filho de Zacarias. E percorreu toda a terra ao redor do Jordão, pregando o batismo de arrependimento, para o perdão dos pecados; Segundo o que está escrito no livro das palavras do profeta Isaías, que diz: Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor; Endireitai as suas veredas. Todo o vale se encherá, e se abaixará todo o monte e outeiro; E o que é tortuoso se endireitará, E os caminhos escabrosos se aplanarão; e toda a carne verá a salvação de Deus. Dizia, pois, João à multidão que saía para ser batizada por ele: Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que está para vir? Produzi, pois, frutos dignos de arrependimento, e não comeceis a dizer em vós mesmos: Temos Abraão por pai; porque eu vos digo que até destas pedras pode Deus suscitar filhos a Abraão. E também já está posto o machado à raiz das árvores; toda a árvore, pois, que não dá bom fruto, corta-se e lança-se no fogo. E a multidão o interrogava, dizendo: Que faremos, pois? E, respondendo ele, disse-lhes: Quem tiver duas túnicas, reparta com o que não tem, e quem tiver alimentos, faça da mesma maneira. E chegaram também uns publicanos, para serem batizados, e disseram-lhe: Mestre, que devemos fazer? E ele lhes disse: Não peçais mais do que o que vos está ordenado. E uns soldados o interrogaram também, dizendo: E nós que faremos? E ele lhes disse: A ninguém trateis mal nem defraudeis, e contentai-vos com o vosso soldo.

olhos de Deus, deveria ser o último caminho a ser trilhado.

Mas os governantes devem guardar-se para não se submeterem ao menor de seus desejos; ao contrário, se devem impor algum castigo, devem abster-se da ira, do ódio ou da excessiva severidade e, sobretudo, com diz Santo Agostinho, em nome da humanidade, devem ter compaixão daquele a quem castigou pelos danos que cometeu. Ou, então, quando devam tomar das armas contra qualquer inimigo, ou seja, contra ladrões armados, não devem fazê-lo sem causa grave. Mais ainda, quando surgir uma tal ocasião devem contorná-la até que a própria necessidade obrigue, pois é necessário que ajamos muitos melhor do que ensinam os pagãos, um dos quais afirma que a guerra não deve ser feita por outra finalidade senão para conseguir a paz. Convém, pois, buscar todos os meios possíveis antes de recorrer às armas. Em resumo, em todo derramamento de sangue os governantes não devem se deixar levar por preferências, mas devem ser guiados pelo desejo do bem da nação, pois, de outro modo, abusam pessimamente de sua autoridade, a qual não lhes foi dada para sua utilidade particular, mas para servir aos demais (CALVINO: 2000a, p. 252).

A guerra, para Calvino, seria uma consequência possível do papel do Estado, mesmo sendo ele reformado, na manutenção da ordem da sociedade. Partindo do pressuposto de que a função do governo civil seria possibilitar o culto, gerir a justiça, manter a paz, promover o bem comum em uma sociedade provisória, à espera da volta de Cristo e da consumação de seu reino, entendia o reformador que, para manter tais propósitos, seria possível e teologicamente lícito lançar mão da espada para combater as ameaças externas. Como fica evidente de seus próprios escritos, não haveria diferença entre a punição de um criminoso interno e a insurgência contra o inimigo estrangeiro. Sendo necessária, a guerra poderia ser travada, pois fundamental para a manutenção das instituições necessárias ao culto divino – Igreja e Estado.

#### **4.3. Em busca do legado do pensamento de Calvino para o direito**

Estes são, em linhas gerais, os principais postulados do projeto de teoria política calviniana. Diz-se projeto porque não é possível considerar que tal reflexão possa ter a envergadura de uma teoria política completa. De qualquer forma, notadamente decorrente de sua cosmovisão cristã e a ela intimamente ligada, a preocupação com a organização política ocupa importante espaço na obra do reformador, uma vez que, para o cristão reformado, a responsabilidade política constituía propriamente uma das formas de reverência e culto a Deus<sup>75</sup>.

Há de se salientar, obviamente, que Calvino não desenvolveu uma reflexão política autônoma e analítica, mas destinou, dentro de seus escritos religiosos, uma atenção toda especial à política e ao direito, justamente por entender a importância de tais instituições para a reforma da humanidade e para o êxito da própria pregação protestante. Calvino, sem dúvida, não refundou o pensamento político, mas pensou as instituições políticas a partir de uma nova epistemologia teológica, fortemente influenciada por sua formação jurídica e humanista.

Assim como os juristas seus mentores intelectuais partiram para uma redescoberta das fontes greco-romanas em detrimento da atividade de glosadores e comentadores por eles criticada, Calvino menospreza todo o arcabouço teórico eclesial e busca diretamente no texto bíblico os fundamentos para seu pensamento. E é com base nessa releitura, livre, segundo acreditava ele, das perversões papistas, que redesenha toda a teologia cristã, a qual, em que pese muito manter do catolicismo em suas origens, sem dúvida apresenta traços distintivos de originalidade e de abordagem.

Estabelecidos, portanto, os pontos fundamentais da reflexão política e jurídica empreendida por Calvino em suas *Institutas*, resta, para a conclusão da pesquisa, perceber o alcance discursivo desses postulados e sua relação com a conformação do pensamento jurídico e político da modernidade.

---

<sup>75</sup> Neste ponto, ainda que não haja referência expressa no texto de Calvino, é importante notar que seu entendimento acerca da compreensão de que a responsabilidade política também se qualificaria como culto e reverência a Deus decorre, em certa medida, da lição paulina contida em 1Co 10: 31, segundo a qual todos os atos do cristão são – ou devem ser – atos de louvor. Diz o texto: “Portanto, quer comais quer bebais, ou façais outra qualquer coisa, fazei tudo para glória de Deus”.

## 5. O DIREITO E A DOMESTICAÇÃO DO SAGRADO SELVAGEM EM CALVINO

Nos capítulos anteriores procurou-se apresentar a reflexão teológico-política de Calvino, a partir do exame de suas próprias palavras, interpretadas a partir de fontes secundárias selecionadas. Foram vistas as relações do reformador com a organização política temporal, bem como sua interligação com a organização eclesiástica, sem comentários ou incursões mais profundas nos reflexos práticos desta teoria.

Todavia, a leitura da obra de Karl Barth sobre a teologia de Calvino, mencionada brevemente nos capítulos anteriores, fez eclodir uma inquietação a respeito das possíveis conclusões a que se poderia chegar com o tratamento dos dados da presente pesquisa.

Como já dito acima, o teólogo alemão anota que não havia dúvidas de que Calvino havia escrito sobre o governo civil com um interesse material específico, prático (1995). O raciocínio completo de Barth está expresso no seguinte trecho de sua obra, o qual, embora extenso, merece ser citado em sua totalidade:

Nós não podemos duvidar de que a este campo [do governo civil], bem como ao da igreja, ele trouxe metas e discernimentos específicos, bem como conhecimento e preocupações. Atrás de sua exposição das diferentes possibilidades e necessidades da vida pública está situado não só um conhecimento exato do assunto, bem como não só atenção abstrata para o que estava acontecendo neste teatro, como poderíamos tê-los, como é melhor para nós. Não estamos comprometidos com qualquer partido ou dogma, mas por isso mesmo somos forçados ao frustrante papel de espectadores. Como brevemente viria à luz em Genebra, Calvino tinha ideias específicas respeito do que ele queria, ideias muito específicas, por exemplo, acerca da melhor forma de governo (ele era um republicano aristocrático), de direito civil e penal, da situação europeia e suas exigências, e até mesmo das relações e possibilidades económicas. Em tais assuntos, ele era tudo, menos um idealista não mundano; ele era extremamente prático. Para mencionar apenas

uma coisa, para uma boa parte de sua vida, ele atirou contra as políticas de Berna, e nessa luta ele sabia como conseguir o que ele queria e precisava. Mas nas Institutas não encontramos nenhum sinal em tudo, de seu nada querer, nem mesmo nas edições posteriores que saíram no calor de todos os conflitos. Ele pode discutir a mais espinhosa das questões políticas sem jogar a política (mesmo por sugestões) em uma única linha, sem fazer um apelo a favor ou contra uma coisa ou outra. Quanto mais de perto olhamos, mais claramente vemos que, de facto, não há decisões específicas em questões individuais, que as perguntas são deixadas abertas, que, mesmo que ele se arrependa, elas não são ajustadas em um curso particular de política calvinistas. Se a uma pessoa não comprometida for dada a seção para ler sem saber quem foi o seu autor, essa pessoa teria dificuldade para identificar o homem que tem sido injustamente chamado de pai, se não, o pai, do ideal político e econômico europeu de democracia liberal ocidental. Seria mais provável, talvez, ver aqui um legitimista do norte alemão, que é perspicaz o suficiente para olhar além de seu legitimismo. Quão autocontrolado este autor deve ter sido, ou, melhor, quão controlado por algum outro interesse, para poder, ao dar instrução na religião cristã, não dizer o que ele, João Calvino, estava realmente visando com todo o fervor de seu coração e o brilho de sua mente. (BARTH, 1995, p. 203) (tradução livre)

Ou seja, o próprio Karl Barth, teólogo de declarada orientação calvinista, detectou uma fratura entre a reflexão política da teologia de Calvino e sua experiência nesse campo quando no comando da Igreja de Genebra.

Barth admira-se da capacidade de Calvino ocultar, em sua reflexão doutrinária, o que realmente tencionava (e acabou por) instituir, em termos políticos; da habilidade em refletir de maneira aberta, conciliadora, a evitar polêmicas, sobre um tema que, na realidade cidadina de Genebra, revelou controvérsias interpretativas durante e depois da passagem de Calvino por lá.

Enfim, a leitura de Barth parece evidenciar a existência de um

sensível desalinhamento entre a teoria e a prática de Calvino no que se refere à administração da vida pública e sua relação com a administração eclesiástica. Do mesmo modo, Forrester (2000) também assinala, ainda que não ostentando os caracteres do filósofo ou mesmo do cientista político, Calvino viu-se obrigado a mais do que simplesmente teorizar em matéria política, de modo que a experiência de implantação e consolidação da Reforma o obrigou igualmente a opinar em situações práticas e, ainda mais, a participar de uma atividade política em que suas opiniões políticas foram colocadas à prova.

O esforço do presente capítulo será, então, verificar a consistência da ilação proposta, pois, ao que parece, a resposta ao problema de pesquisa reside nessa tarefa. Trazendo novamente à tona os conceitos apresentados no primeiro capítulo, este ponto da pesquisa se ocupará em compreender de que maneira Calvino lidou, a partir de sua reflexão teológica aplicada à política e ao direito, com a experiência prática de domesticação do sagrado selvagem que eclodiu com a reforma em Genebra.

De que maneira a implementação de sua teologia no campo político-jurídico conformou uma organização eclesiológico-citadina e quais as permanências desse experimento nas experiências políticas modernas que advieram *a posteriori*? Esse é o questionamento a ser respondido.

Em outras palavras, a derradeira seção do trabalho procurará elucidar, a partir da análise das reflexões já empreendidas por outros teóricos sobre o assunto, de que maneira teria se dado a experiência calviniana em Genebra, num cruzamento entre sua reflexão teórica e seu comportamento histórico.

Entretanto, não basta apenas visitar as fontes secundárias sobre o assunto, expondo o que a elas foi mais sensível e destacando suas conclusões. É necessário qualificar essa análise, sob pena de, caso assim não se proceda, se cair uma mera revisão bibliográfica comparativa, inviável e insuficiente para os fins da presente tese.

E a qualificação advém justamente da aplicação dos marcos teóricos delimitados no primeiro capítulo às constatações e raciocínios trazidos à tona pelas fontes secundárias que guarnecem o trabalho.

Tal intento se justifica porque se está diante de um pensamento eminentemente religioso, de uma construção argumentativa que pretende, assim como qualquer outra teologia, primeiramente decodificar o sagrado, isto é, compreender as formas por meio das quais o sagrado se revela e se dissocia daquilo que é mundano, bem como,

posteriormente, sistematizá-las, administrá-las, geri-las, a fim de controlar, na realidade da vida, a dispensação desse sagrado, transformando-o de selvagem a instituído.

E não se pode olvidar também que o que se apresenta para estudo é uma experiência religiosa e eminente do cristianismo, fé que, por si só, já evoca importância fundamental na abordagem, pois, como diria Braudel (1989), foi e permanece como elemento fundamental do pensamento europeu e, paradoxalmente, do pensamento racionalista, isto é, no centro da história do Ocidente, eis que influencia, sobretudo na Europa, toda uma ética, de comportamentos psíquicos poderosamente enraizados numa tradição cristã.

Para tanto, após o transcurso de três capítulos de viés mais narrativo e descritivo, retomar-se-á diretamente aqui, a abordagem do tema a partir do fenômeno religioso, exposta no primeiro capítulo, de suas especificidades e de suas categorias próprias.

Agora, para além da compreensão dos elementos políticos e jurídicos da teologia de Calvino, cumpre verificar a experiência religiosa calviniana em si considerada, sobretudo na interface por ela promovida entre poder civil e poder eclesiástico.

As práticas discursivas e as atividades político-jurídicas de Calvino serão, portanto, analisadas sob o prisma do sagrado, num primeiro plano em sua oposição ao profano (Eliade) e, num segundo plano, inserido no processo de eclosão do sagrado selvagem e sua posterior domesticação (Bastide). Buscar-se-á, assim, identificar um elemento de aproximação entre teoria e história na experiência do reformador.

## **5.1 Direito, justiça e resistência em Calvino**

A obra de Calvino deve ser, então, relida através de sua experiência histórica. A análise de seus escritos à luz dos episódios por ele protagonizados fornece uma nova compreensão do alcance de sua reflexão, sobretudo para o que nos interessa na presente pesquisa.

Antes, porém, serão expostas neste tópico as compreensões de três importantes autores da reflexão político jurídica a respeito de Calvino, cada uma ligada a um conceito específico trabalhado por cada um deles, sempre a partir do enfoque no tratamento por ele dado ao sagrado.

### 5.1.1 Direito – Michel Villey

Villey é um dos poucos autores que se debruça sobre a obra de Calvino para nela procurar elementos para uma teoria do direito. Sua reflexão, contida em sua obra “A formação do Pensamento Jurídico Moderno”, é elucidativa. A título de introdução, ele já antecipa que a obra de Calvino possibilitará a compressão do contraste do pensamento jurídico moderno com a filosofia clássica do direito natural, de modo a perceber a distinção entre o direito do resto da moral, na antevéspera da separação radical entre esses dois campos, o que seria fator decisivo para a compreensão do novo pensamento jurídico. (VILLEY, 2005).

O autor reverbera as conclusões evidenciadas no capítulo 3 da presente tese, segundo as quais, no que diz respeito às fontes do direito, Calvino tem por missão submeter a vida do cristão à lei moral evidenciada pela Bíblia<sup>76</sup>. Todavia, Villey ressalta alguns aspectos que parecem contradizer o texto do próprio Calvino nas *Institutas*. Para Villey, Calvino se empenharia em depurar a moral da Escritura de seus corolários pagãos, criando uma moral eminentemente cristã, depurada de qualquer referência mundana. A comparação de tal raciocínio com o texto do próprio Calvino, porém, provoca certa dúvida acerca do acerto de Villey. Como visto (p. 90), Calvino assevera que, desde que a lei moral, a qual se encontra esculpida no coração do homem, seja

---

<sup>76</sup> Há sem dúvida na *Bíblia* e sobretudo no *Antigo Testamento* um corpo de leis às quais Calvino, assim como Lutero, pretende submeter a conduta cristã. Mas Calvino é um estudioso da linguagem precisa; sabe fazer uso da distinção escolástica entre os preceitos "morais" e os preceitos "jurídicos": "preceitos estritamente jurídicos (*judicialia*) não há no Evangelho, e os do *Antigo Testamento*, como é também o caso dos preceitos "cerimoniais", deixaram de ser válidos no mundo cristão. Subsistem apenas as *moralia*. Com Calvino, é preciso empregar uma linguagem estrita e não confundir mais (embora vez por outra as palavras *direito* ou *direito natural* possam ficar um tanto equívocas) a moral e o direito. Lá onde se trata da lei da Sagrada Escritura, falemos apenas de lei *moral*. Calvino, pastor e guia espiritual de Genebra, não se encarregou em princípio dos assuntos judiciários, nem jurídicos propriamente ditos. Em contrapartida, o controle da moral, na Constituição e Genebra, competia aos "anciãos", que deviam ser dirigidos pelos pastores - com efeito, sob a ascendência e Calvino. Era um controle efetivo de cada instante. [...] Toda moral fazia parte da vida cristã e Calvino a mantinha sob seu controle. (VILLEY, 2005, p.339)

respeitada, é possível que se tenha textos normativos das mais variadas formas, ainda que não se repita literalmente a Lei de Moisés.

Talvez seja mais profícuo e elucidativo considerar que, como Calvino considerava seu Deus, o Deus judaico-cristão, o criador e o mantenedor de tudo e de todos, não seria difícil a ele admitir que esse Deus revelou sua moral a todos os seres humanos, os quais nada mais seriam do que suas criaturas, ainda que entorpecidos por outras manifestações religiosas. Assim, ainda que a moral bíblica fosse repetitiva, ela não perderia jamais sua origem divina, a qual seria apenas compartilhada por outros credos e por outras comunidades.

O que, porém, fica nítido na reflexão teórica de Calvino é que ele toma a fonte como originária dos postulados morais, ainda que, contraditoriamente, o texto bíblico possa ser posterior a algumas das leis que se identificam a ele. Porém, ainda que assim fosse, a Bíblia, considerada enquanto Palavra de Deus, enquanto o próprio Deus manifestado em linguagem inteligível, certamente tomaria a primazia de todas as demais fontes existentes.

Talvez aqui esteja o traço distintivo da reflexão calviniana. Não seria propriamente o menosprezo sumário ao que não fosse bíblico, como supôs peremptoriamente Villey, mas sim uma entronização da Escritura na hierarquia das fontes de sabedoria moral até então existentes. Os textos pagãos tinham sua valia, mas eram incomparáveis em relação ao texto escrito por inspiração do próprio Deus.

Todavia, ainda que haja dúvidas acerca do intento purificador da moral em Calvino, em busca de bases genuinamente cristãs, era nítido em Genebra, como se pode demonstrar no início deste capítulo, o imperativo de submissão total da vida ao código de conduta apresentado pela Igreja. E tal imperativo acabou por hipertrofiar a moral no sistema normativo implantado pelo reformador. Fica evidente a ideia de lei moral. O que anteriormente nesta mesma pesquisa foi apresentado como um traço teórico do reformador, ao buscar a justificação teológica das leis na moralidade bíblica, a partir da elucidação trazida por Villey, ajustada à abordagem do sagrado aqui enfocada, revela-se, igualmente, de maneira até mesmo ambivalente, um instrumento de domínio, de policiamento da vida em Genebra.

Uma teoria a priori inofensiva, se lida a partir de um espectro meramente teológico (dada a sua ligação com a Sagrada Escritura), revela-se extremamente poderosa quando interpretada sob o prisma do sagrado e de suas especificidades.

Como apreciar essa obra de Calvino, e que pode ela ter a ver com a filosofia do direito? Repitamo-lo: essa moral não é profundamente nova; ela é escriturária e principalmente judaica. Calvino, em sua aversão à moral natural, quer submeter toda a conduta do homem à Sagrada Escritura e se vê obrigado a haurir sobretudo no *Antigo Testamento*. A lei nova do *Evangelho* contém poucas regras precisas sobre a vida temporal. Ao contrário, a lei antiga, como já notara são Tomás, voltava-se para o bem-estar temporal do povo judeu. O Decálogo, o *Deuteronomio*, as máximas morais dos profetas e a sabedoria os *Provérbios*, é essa a fonte principal da moral calvinista. Calvino explorou a fundo o princípio tradicional de que as *moralia* da lei antiga continuam, em regime cristão, plenamente vigentes. [...] Qual poderia ser a novidade dessa empresa? Nem a proibição do roubo, nem os preceitos de resignação, nem os preceitos de assistência às viúvas, aos órfãos, aos pobres e a os peregrinos são inéditos - ou desconhecidos da Idade Média. O que é novo é o *exclusivismo* com o qual Calvino se apega a essas regras da lei divina, excluindo as doutrinas dos filósofos, onde a escolástica tomista encontrava um sistema de moral bem mais completo. Talvez seja também a atitude de obediência *literal* que Calvino adota em relação a essas regras; a moral não é mais obra autônoma da razão; ela consiste na submissão literal aos mandamentos de Deus, às leis divinas positivas, oriundas da vontade de Deus, promulgadas na Sagrada Escritura<sup>77</sup> - essas leis divinas positivas que agora, em linguagem estrita, denominamos apenas de morais. A novidade dessa empresa talvez seja ainda a

---

<sup>77</sup> A operação de Calvino, arbatado por seu culto da Sagrada Escritura e por sua febre de apagar tudo o que viesse de Aristóteles, consistiu a nosso ver em retornar à concepção Judaica: a única que conta de fato é a lei moral, e uma moral em que não entra a justiça distributiva. E foi esse justamente o método de controle social que triunfou na Europa moderna: obediência às leis morais de respeito à propriedade alheia e de fidelidade ao contrato, literalmente entendidas, eis qual foi a ossatura dessa sociedade. (VILLEY, 2005, p. 350)

seriedade que seu autor deposita nela, a força de sua convicção, sua vontade inquebrantável de cristianizar efetivamente a conduta do povo fiel. (VILLEY, 2005, p. 347)

Villey, mais uma vez, entende que Calvino submete toda a vida humana ao crivo de uma moral integralmente ditada pela Bíblia, sobretudo pelo Antigo Testamento. Não sem motivo Touchard (1959) assinala que Calvino insiste na continuidade entre Antigo Testamento e Novo Testamento. Crüsemann (2002) também denota que, em que pese, inicialmente, o conceito cristão de Torá tenha por vezes se contraposto ao de Evangelho, a experiência protestante revelou a possibilidade de uma reintegração da Torá ao núcleo teológico cristão.

A despeito da dúvida acerca da validade das leis morais não bíblicas, as regras de comportamento prescritas por Calvino são regras morais decompostas e inferidas eminentemente das narrativas bíblicas, às quais se deve obedecer literal e indistintamente. Um experimento radical de domesticação do sagrado a partir da apropriação da vida por ele. Todos os atos do cidadão-fiel deveriam estar revestidos pelo manto do sagrado institucionalizado no rígido código moral imposto pela Escritura.

Não se trata de uma mera teocracia, como quiseram supor Durant e Johnson, mas sim de um governo total, uma apropriação integral da vida pelo sagrado instituído. A partir de tal noção conglobante, pode-se supor que, em Genebra, sob a batuta de Calvino, não haveria espaço para o profano e a selvageria do sagrado instituinte seria domada pela hipertrofia de um sagrado agora instituído.

Tudo passa a ser, ou pelo menos a dever ser, sagrado. O profano é proscrito e combatido. O alto nível de exigência moral dita as regras da cidade. “Com uma tenacidade que suscita nossa admiração, vemos Calvino propor-se a cristianizar a totalidade da vida, até nos seus mínimos detalhes. (VILLEY, 2005, p. 343).

E o direito, na experiência calvinista, para Villey passa, sob um primeiro enfoque, a ser um instrumento de sanção das lei morais, para, então, se tornar um direito de aceitação e legitimação da realidade posta.

Portanto, qual pode ser agora a tarefa do direito, já que não é mais a atribuição a cada um de sua justa parte? Resta-lhe apenas perder sua autonomia, tornando-se um anexo de uma outra arte: para

alguns, a economia, em Calvino, a moral.  
(VILLEY, 2005, p. 363)

Para Calvino o fato é fonte de direito<sup>78</sup>. Chama a atenção que ele convide o legislador a simplesmente manter a ordem atualmente existente. Em outras palavras, a ciência do direito, no entender dele, deve reger-se sobretudo pelo fato que ela visa a conservar. Não há em Calvino nenhuma preocupação com alguma distribuição além daquela que existe de fato. (VILLEY, 2005).

Na opinião de Villey, tais peculiaridades, decorrentes de uma análise que associa a teologia e a experiência religiosa, legarão ao futuro um germe do que virá a ser chamado de positivismo jurídico:

A sólida doutrina de Calvino, mais uma vez próxima da de Lutero, consiste em entregar toda a distribuição das riquezas e honrarias entre os cidadãos à absoluta soberania da autoridade temporal. Essa resposta leva Calvino, assim como Lutero, ao positivismo jurídico. [...] Concluirei afirmando que, para Calvino, o direito que se impõe aos súditos tem por fonte as disposições do príncipe, ou de seus legados, como seus ministros ou seu juízes, mas não dos juristas como tais, não da doutrina. [...] O positivismo jurídico, como o entendo, é um fruto do protestantismo. [...] É o protestantismo de Calvino, fundado, como o de Lutero, nos textos da Epístola aos Romanos, que traz para o pensamento moderno essa decisiva promoção das leis positivas humanas, prescrevendo aos súditos, ante as ordens do

---

<sup>78</sup> Por que essa submissão ao fato? A teologia de Calvino sabe fornecer uma razão clara: é porque as situações existentes nos são dadas tais quais pela Providência. [...] Por isso, foi Deus quem operou a partilha dos bens tal como está dada de antemão perante nossos olhos [...]. Não há natureza, nenhuma necessidade de pedir à razão, escrutinando a natureza, que descubra uma ordem mais justa de divisão dos bens: o próprio estado atual das posse é de origem divina. [...] E, como a moral é respeito às leis da Sagrada Escritura, também o direito (em sentido estrito) é respeito ao fato histórico que procede da providência. Portanto, os direitos de propriedade devem simplesmente calcar-se nas posses existentes; os direitos de crédito, na letra das convenções. (VILLEY, 2005, p. 361)

magistrado, uma atitude de obediência irrestrita. (VILLEY, 2005, p. 355)

Calvino, então, ao criar novos parâmetros para a experiência religiosa cristã, em sua domesticação hipertrofiada do sagrado, acaba por semear, ainda que de maneira não comprovadamente voluntária, o positivismo no direito moderno, pois, segundo Villey (2005), a Reforma aparece como uma regressão rumo ao agostinismo medieval, destruidor do direito natural. Abandona as aquisições do humanismo da escola de São Tomás e a filosofia grega, retornando simploriamente às fontes bíblicas e, com isso, depurando a moral clássica de uma das ideias que associam justiça social e o direito, num exercício intelectual que conduziu o direito ao positivismo jurídico.

### **5.1.2 Justiça – Paolo Prodi**

O historiador italiano, analisando o contributo protestante à ideia de Justiça, assinala a importância da territorialização das igrejas no processo de formação do Estado moderno.

Creio que seja indiscutível a importância central da formação das igrejas territoriais em relação ao nascimento do Estado moderno no processo de modernização, pelo menos em sua primeira fase. [...] Stolleis acredita que tenha havido uma instrumentalização de certo modo apenas temporária e subsidiária, da confessionalização num processo de construção do Estado Moderno, que, porém, dirige-se linearmente para a secularização. Mesmo compartilhando desse ponto de vista, creio que estejamos diante de um processo muito mais complexo de osmose entre a esfera religiosa e a político-jurídica (PRODI, 2005, p. 236)

O sistema pluralista dos ordenamentos, que havia caracterizado os séculos da plena Idade Média, deixa de existir, e deslocam-se diferentemente os pontos de atrito, as falhas tectônicas dessa contínua revolução que caracterizou a história do ocidente e que o conduziu à modernidade. A conformação das cidades pré-modernas acaba por simbolizar importante passo nessa direção.

Não apenas o nascimento dos Estados modernos, enquanto protagonistas inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das Igrejas territoriais compõe esse novo panorama. A fragmentação do poder eclesiástico, com a autonomia da Igreja em cada uma das cidades acaba por propor a experimentação de novas instâncias de poder e de relações sociais. A proximidade do clérigo para com os demais membros da Igreja, bem como a constituição de um arcabouço teológico próprio para a realidade de cada uma das localidades transmuda as formas de relação entre crente e Igreja. Do objetivo e formal ao subjetivo e visceral, totalizante.

É expressão dessa nova conjuntura o fenômeno da confessionalização, ou seja, do surgimento do fiel moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar do culto e dos sacramentos, mas também por uma *professio fidei*, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação do credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesiástica a que o indivíduo pertence. (PRODI, 2005)

Como determinante desse processo, Prodi destaca exatamente aquele traço característico da experiência religiosa de Calvino, quando aplicada à esfera política, de simbiose entre a autoridade secular e a autoridade eclesiástica, o que, por sua vez, impediria uma distinção perfeita entre os membros da igreja e os membros da sociedade:

Enquanto dentro do império prevalece, pouco a pouco, a reforma dos príncipes e o modelo de igreja territorial, em países periféricos ou de fronteira, no sul da Alemanha e na Suíça, onde a tradição comunal-citadina é forte, prevalece um tipo de reforma diferente, em que é a cidade no seu conjunto, como magistratura civil e magistratura religiosa ao mesmo tempo, que fornece um novo exemplo de cidade celeste, de nova Jerusalém: Zurique, Estrasburgo, Genebra. [...] O elemento comum dessas experiências de reforma nas cidades, em relação à solução luterano-melantoniana, parece ser uma ligação maior e, às vezes, uma fusão entre a magistratura civil e a religiosa: nas novas Jerusaléns citadinas, o sistema da representação impede já desde a base uma separação entre o corpo da Igreja e o corpo da sociedade civil [...]. Portanto, só se pode

construir a nova síntese partindo-se dessa fusão [...] em resumo, a formação de um novo foro administrado sempre em simbiose pelo magistrado político e pelo religioso. (PRODI, 2005, p. 257)

Essa nova realidade, segundo Prodi, a partir da problematização do foro em tais cidades, isto é, das relações entre o foro interno do indivíduo, o foro externo da penitência e o foro judicial, acaba por contribuir, por meio da atuação das próprias igrejas, a partir de suas ordenanças eclesíásticas, para o fortalecimento da unidade estatal e para o processo de homogeneização e de submissão dos súditos ao soberano.

Prodi, no entanto, não deixa de pontuar, igualmente aos demais autores citados neste capítulo, que em Genebra, o problema é mais complexo devido ao esforço de concentrar um equilíbrio entre os vários órgãos e as várias representações, entre a Igreja e a sociedade política. Assinala o autor que Calvino, cômico de que a disciplina do crente não poderia ser desprezada, buscou um novo caminho, entre o que chamava de tirania romana e a fluidez luterana (que muito facilmente deixou a tarefa ao príncipe territorial). Em que pese o juízo espiritual e a lei civil deverem ser, *a priori*, distintos, os Anciãos em Genebra é que, como visto, assumem a responsabilidade judiciária e de polícia espiritual: acompanhados por um esbirro também podem entrar e inspecionar todas as casas. (PRODI, 2005).

Ademais, é o consistório que forma o tribunal espiritual encarregado de cominar ou suspender a excomunhão. São os mesmos Anciãos, que também são membros do conselho cidadão, que iniciam o processo para a cominação das penas temporais que se fizessem necessárias para os renitentes e reincidentes. E, em Genebra, essa pretendida simbiose entre poder civil e poder eclesíástico leva à criação de um novo direito positivo, traduzido numa concepção orgânica do Estado-Igreja e num contexto teocrático, de modo que a lei moral bíblica constitui o ponto de referência em que se fundem e se conjugam entre si o direito romano e os direitos consuetudinários. A heresia como *crimen lesa maiestatis divinae* equipara-se por completo com o atentado contra a soberania civil, conforme mostra o caso do processo e da condenação à fogueira de Miguel Servet [...] (PRODI, 2005)

Prodi conclui acenando para o entendimento de que as figuras do Estado e, por conseguinte, da Justiça, enquanto instituições modernas, saíram fortalecidas da experiência protestante, a partir do fruto das relações entre magistrados seculares e magistrados religiosos,

entre lei civil e ordenações eclesiásticas, que, na opinião de Prodi, contribuíram, a partir dessa identidade orgânica criada, para uma facilitação da sujeição dos súditos (unidos pela comunidade eclesial), ao soberano.

### 5.1.3 Resistência – Quentin Skinner

Se a análise do impacto de Calvino nas noções de Direito e de Justiça revelam uma assunção do fato positivo e do *status quo*, numa postura que, embora nitidamente criativa, se afigura conservadora, o mesmo não pode ser dito a respeito dos indícios encontrados por Quentin Skinner, na figura de Calvino, para o desenvolvimento de uma teoria da resistência às autoridades.

Já foi apresentada nesta pesquisa a compreensão de Calvino a respeito da resistência à autoridade secular, revelando-se não ser permitido, *a priori*, a insurgência do povo, mas apenas dos chamados magistrados populares. Nesse sentido, inclusive, Sabine denota que, em que pese as igrejas calvinistas da Holanda, Escócia e América serem os principais veículos de difusão da justificação teológica da resistência, não se pode dizer que tais postulados derivem diretamente da reflexão de Calvino, que condenava a resistência justamente porque, em primeiro lugar, pensava na manutenção da unidade entre poder civil e poder eclesiástico experimentada em Genebra e por ele conduzida, bem como porque, em segundo lugar, ele se opunha a governos, como a França, que não poderia dominar, de modo que apenas posteriormente os calvinistas puderam vir a desenvolver.

Contudo, adverte Skinner, tal tese, ainda que embrionária, fomentou o desenvolvimento de ideias políticas radicais que acabaram ganhando corpo nos anos subsequentes:

A despeito dessa ausência de impacto imediato, temos boas razões para considerar a análise de Calvino uma importante contribuição para o elenco de idéias políticas radicais que estavam à disposição de seus seguidores ao suceder, em meados do século XVI, a crise do protestantismo. Em primeiro lugar, sua interpretação introduziu um aspecto secular e constitucionalista na discussão sobre a autoridade política, o qual todos os teóricos luteranos haviam deliberadamente evitado. Enquanto os “magistrados inferiores”,

das teses de Bucer e seus seguidores ainda são considerados autoridades porque constituem poderes ordenados por Deus, os magistrados populares de Calvino são vistos não apenas como poderes ordenados, mas como funcionários eleitos, tendo assim uma responsabilidade direta para com aqueles que os elegeram. Outra razão para atribuir grande significância à sua análise é o fato de que, por introduzir essa dimensão essencialmente histórica em seu pensamento político, Calvino acabou se mostrando capaz de legar aos revolucionários huguenotes, que o seguiram, um recurso decisivo para ampliarem sua base de apoio. A fonte desse aspecto do pensamento de Calvino parece ter sido o conhecimento das técnicas do humanismo jurídico então em voga, que adquiriu na qualidade de estudante de direito da Universidade de Bourges, onde foi aluno do próprio Andrea Alciato, entre 1529 e 1531[...]. O resultado dessa união entre o *mos docendi Gallicus* e o pensamento político protestante [...] foi Calvino ter efetivamente incentivado seus seguidores a procurar os alegados exemplos de autoridades “eforais” na antiga (e normativa, para o estudioso do humanismo jurídico) constituição da França, impelindo-os, assim, a defender suas conclusões revolucionárias com argumentos extraídos de fontes jurídicas e históricas, tanto quanto daquelas puramente ideológicas. Disso resultou, para a ideologia dos huguenotes, uma boa colhida por um espectro de opiniões muito maior do que poderiam pretender mediante argumentos puramente sectários. E esse fato se revelou decisivo, da mesma forma, para o desenvolvimento e influência do calvinismo radical por toda a segunda metade do século XVI. (SKINNER, 1996, p. 507)

Enfim, pode ser verificado, curiosamente, que, em que pese haver projetado uma teoria e uma prática discursiva conservadoras e de resignação com a realidade posta, a reflexão de Calvino, num de seus pormenores, acaba por ganhar contornos de revolução, por servir de mote a pregações e comportamentos de resistência em face da

autoridade secular, caso essa viesse a se voltar contra os fundamentos da teologia reformada.

Pelo prisma do religioso, pode-se dizer que Calvino procurava manter o sagrado domesticado, instituído, desde que uma das forças cruciais a essa domesticação, isto é, a autoridade secular (o governo civil), não se voltasse contra o fundamento de toda a experiência humana, qual seja, a fé cristã e a soberania divina.

Todavia, em caso de desrespeito, admitia-se, ainda que maneira velada e tímida, a possibilidade resistência e desobediência. Ou seja: o sagrado, agora institucionalizado, poderia voltar a irromper selvagem, viesse a ser menosprezado pela autoridade secular.

Portanto, a despeito da obviedade, cumpre indicar que, a partir dos elementos destacados na presente pesquisa, Calvino acabou por marcar de maneira indelével a história política e jurídica do ocidente moderno. As impressões de alguns dos pensadores aqui indicados reiteram esse entendimento.

Ademais, Durant, por exemplo, admira-se da ambivalência do impacto da figura de Calvino na conformação política da modernidade:

Entrementes, a rígida teocracia de Calvino ia fazendo brotar as sementes da democracia. Os esforços dos chefes calvinistas, no sentido de dar escolas para todos e incutir a disciplina no caráter, auxiliaram os resolutos burgueses da Holanda a afugentar a alienígena ditadura de Espanha e sustentaram a revolta dos nobres e do clero, na Escócia, contra uma fascinante, porem imperiosa rainha. O estoicismo de um rígido credo formou as fortes almas dos convenistas escoceses, dos puritanos ingleses e holandeses e dos puritanos da Nova Inglaterra. Fortaleceu o coração de Cromwell, guiou a pena do cego Milton e destruiu o poder dos retrógrados Stuart. Encorajou bravos e implacáveis homens a conquistar um continente e a espalhar a base da educação e da autonomia até que todos pudessem ser livres. Os homens que escolhiam seus próprios pastores logo clamaram pela escolha de seus governantes e a congregação autônoma veio a tornar-se a municipalidade também autônoma. O mito da eleição divina

justificou-se com a criação da América.  
(DURANT, 1957, p. 409)<sup>79</sup>

É exatamente essa ambivalência, também presente na reflexão de Karl Barth que serve de mote ao presente capítulo, que dá a tônica do esforço cognitivo final da presente tese.

## **5.2 Calvino entre a consistência teórica da Reforma e a experiência histórica**

É consenso entre aqueles que se debruçaram sobre a vida e a obra de Calvino destacar suas habilidades intelectuais. Algumas dessas adjetivações já foram inclusive apresentadas neste trabalho. Braudel, por exemplo, também assinala:

Com vinte anos de intervalo, sucederam-se dois protestantismos, duas longas “vagas”, uma doutrinação pela ação veemente de Martinho Lutero (1483 – 1456), a outra guiada pela ação

---

<sup>79</sup> O rigor dogmático diminuiu progressivamente, sobretudo no século XVIII, na medida, talvez, em que se alivia a pressão activa do catolicismo e a vigorosa Contra-Reforma. Mas também graças a uma evolução interna do protestantismo para uma certa liberdade de consciência, segundo a mesma via seguida pelo Século das Luzes, principalmente sobre a influência da evolução científica. Como sempre, é muito difícil discernir causas e efeitos e dizer se o protestantismo, ao regressar às suas fontes espirituais e ao livre exame das Escrituras, levou a Europa pelo caminho de uma independência espiritual, ou se, pelo contrário, a evolução do próprio protestantismo não remete para a evolução geral do pensamento filosófico e científico da Europa. Uma e outra coisa podem ser verdadeiras, num jogo e influências recíprocas. Não é possível negar que, contrariamente ao seu adversário católico, o protestantismo se insere no movimento do grande século liberal. [...] Em todo caso, o protestantismo orienta-se então para o direito ao livre exame, para a crítica histórica dos textos sagrados, para um racionalismo deísta. Desse modo, se reconcilia consigo próprio, o que é importante. [...] É isso que, com profundidade, marca a diferença actual entre sociedades católicas e sociedades protestantes. O protestante está sempre a sós com Deus. Pode, por assim dizer, elaborar a sua própria religião, vive-la e continuar em regra com o mundo religioso, manter-se conforme. Melhor: pode encontrar, numa dessas numerosas seitas, a que resolve, sem dor, o seu problema pessoal. [...] Por isso a sociedade protestante ignora a cisão entre o laico e o religioso que marca as sociedades católicas modernas. (BRAUDEL, 1991, p. 330)

refletida e autoritária de Calvino (1509 – 1564). Os dois homens em nada se assemelham. Lutero é um camponês das marcas fronteiriças do leste germânico. Tem algo de directo, de forte, de natural esta revolta espiritual de campônio, este campesinato do espírito, este Bauerstand de Geistes, como diz Nietzsche. Denunciar os abusos, os absurdos, as complicações de Igreja, sair da incerteza apostando tudo na redenção pela fê (“o justo é salvo pela sua fê”), contentar-se com tomadas de posição emocionais, instantâneas, sem o cuidado de em seguida ordenar meticulosamente, tal é a posição clara, nítida do jovem Lutero, uma posição romântica e revolucionária. [...] É certo que Lutero não conseguirá manter essa atitude que o opõe aos poderosos, aos ricos. Em 1525, o reformador tem que se separar dos camponeses alemães revoltados, em parte por causa dele, entre o Elba, o Reno e os Alpes. Nem assim se aproxima Calvino, o cidadão, o letrado de cabeça fria, o organizador paciente, enérgico, o jurista que sente como sempre necessidade de ir até o fundo de suas deduções. Lutero encontra a predestinação como revelação; Calvino põe-na em equação, deduz as suas consequências. Em todos os tempos, os eleitos foram escolhidos: então, não deverão eles governar os outros? É o que Calvino faz em Genebra, como mão firme, sempre a reportar-se ao espírito de humildade (1536-1538; 1541-1564); o que Cromwell fará na Inglaterra dos puritanos. (BRAUDEL, 1991, p. 327)

Calvino era o estudioso da linguagem precisa, de excelente formação intelectual, um filósofo melhor do que Lutero (VILLEY, 2005), o qual buscou, a partir desse arcabouço, repensar em novas bases o cristianismo, ainda que indissociavelmente tributário de seus predecessores católicos, sobretudo Agostinho

A partir da abordagem teórica que se toma por base, deve-se considerar, pois, que Calvino tinha à sua frente a tarefa de domesticar o sagrado selvagem resultante da hierofania da Reforma.

O sagrado, então preso (na opinião dos reformadores) na dogmática católica, irrompe selvagem na Reforma. Domá-lo novamente

parece ser a tarefa dos teóricos e clérigos reformados. E essa doma não poderia vir senão a partir da edificação de um novo edifício teológico institucional. É necessário domesticar o sagrado selvagem, instituinte, transformando-o em instituído, mas agora sobre novas bases reformadas.

É exatamente isso que Calvino fará. E o fará de uma forma que, representando a consolidação da ruptura com o modelo religioso eclesiástico romano estabelecido (em que pese ainda manter como válida grande parte do sistema teológico católico<sup>80</sup>, acabará por significar, nesse momento criativo, a estipulação, ainda que incipiente, de novas perspectivas jurídicas, uma vez que, como assevera Höpfl (2005, p. XV), “tamanha era a interpenetração entre o secular e o espiritual no século XVI, que nenhuma reforma da religião poderia ser feita sem uma transformação da ordem pública nas unidades políticas da Europa cristã, e nenhuma mudança nesse sentido poderia ser institucionalizada sem a assistência dos governantes seculares”.

Ou seja: Calvino, num esforço de domesticação do sagrado selvagem, o qual não pode ser dissociado de uma redefinição do espaço político, acaba por desenvolver os elementos de uma nova ordem pública, sensivelmente influenciada pelo papel da Igreja.

---

<sup>80</sup> É notável verificar quanto da tradição e teoria do catolicismo romano sobreviveu na teologia de Calvino. Ele devia alguma coisa ao estoicismo, especialmente a Sêneca, e algo a seus estudos de direito; mas apoiou-se principalmente em Santo Agostinho, que tirou o predestinacionismo de São Paulo, o qual não conheceu Cristo. Resolutamente Calvino desprezou a concepção que Cristo fez de Deus como sendo pai amante e misericordioso e, calmamente, omitiu muitas passagens da Bíblia que admitiam a liberdade do homem para moldar seu próprio destino (2 Ped. 3.9; 1 Tim. 2.4; João 2.2; 4.4, etc.). O gênio de Calvino não estava em conceber novas ideias, porém em desenvolver os pensamentos de seus predecessores até chegar a conclusões lógicas destruidoras, exprimindo-as com uma eloquência que, igual, só haveria a de Santo Agostinho, e formulando suas inferências práticas em um sistema de legislação eclesiástica. Tomou de Lutero a doutrina da justificação pela fé; de Zwingli, a interpretação espiritual da eucaristia e, de Bucer, as noções contraditórias sobre a vontade divina, como causa de todos os acontecimentos, e a necessidade de uma piedade prática e tenaz, como prova e testemunho da eleição. Muitas dessas doutrinas protestantes tinham vindo, em forma mais suave, pela tradição católica; Calvino ressaltou-as e negligenciou-se dos elementos que podiam compensar e abrandar a religião medieval. (DURANT, 1957, p. 388)

A despeito de toda sua formação intelectual e de todas as características de sua reflexão, o intento teológico de Calvino é, acima de tudo, estabelecer o tempo e o espaço para o exercício da verdadeira religião, a partir da supremacia da Sagrada Escritura. Ou seja, Calvino se ocupa em criar as condições para o perfeito exercício da fé cristã, o qual se daria tanto na vida pública quanto na vida privada. Por isso a união do governo eclesiástico ao governo civil, como já explicado nos capítulos anteriores.

E, para tal estabelecimento, necessário era ditar as regras para uma vida consagrada.

Sua obra, dogmática, organiza-se em Institutas, no livro a Instituição da religião cristã, título acadêmico que faz as marcas da educação humanista e que teria causado repugnância a Lutero. Toda ela está construída segundo o princípio do primado da Palavra de Deus contida exclusivamente no documento da Sagrada Escritura - princípio que não deixa de evocar a tendência humanista do retorno às fontes. Desse axioma, de modo já cartesiano, Calvino tirará todas as suas consequências lógicas: destruição sistemática da maioria das instituições da Igreja católica, de sua hierarquia, da maioria de seus sacramentos; severa doutrina da predestinação<sup>81</sup> – em suma, revolta que vai ainda mais longe que a revolta luterana. Acrescentarei, para aquilo que nos interessa, que Calvino viu-se envolvido em Genebra com o governo da vida profana de

---

<sup>81</sup> Assim, ele se agarrou à redescoberta da predestinação agostiniana, promovida por Lutero, e levou-a às últimas consequências. Começou por dobrá-la: os homens eram não somente predestinados à salvação, mas à condenação. [...] Essa doutrina aterrorizante da eleição foi tornada mais palatável pelo fato de a eleição ser demonstrada pela comunhão com Cristo – ou seja, na prática, pelo pertencimento a uma congregação Calvinista: “quem quer que se encontre em Jesus Cristo e seja membro desse corpo por fé, esse tem garantida sua salvação”. Enquanto evitasse a excomunhão, a pessoa estava em segurança. Eis aí o ponto forte e a vulnerabilidade do calvinismo: para quem não aceita o terrível argumento da dupla predestinação, ele é abominável; para quem o aceita, é quase irresistível. (JOHNSON, 2001, p. 346)

maneira bem mais direta que Lutero [...].  
(VILLEY, 2005, p. 336)

Porém, na experiência histórica dessa concepção teológica de simbiose, os efeitos experimentados nos cidadãos-fiéis vem sendo altamente questionados pelos estudiosos do tema. Johnson (2001), embora um autor de orientação católica e conservadora, assinala que, se, por um lado o luteranismo era basicamente conservador em sua doutrina, quase uma forma de catolicismo de Estado, privada de seus aspectos mecânicos, despojada e simplificada, mas não diferente, em essência, do cristianismo medieval, por outro, o calvinismo foi além, num experimento radical em teocracia, uma tentativa de reduzir o organismo medieval da Igreja-Estado a suas supostas origens primitivas. Para tanto, ergueu uma organização terrena que, com base em sua concepção teológica, precisava policiar a vida do fiel, para manter puros os predestinados e excluir da comunidade os fadados à danação.

O aspecto disciplinar da Igreja ganhava corpo, de modo que os clérigos eram imbuídos da missão de tomar conta da vida de cada um, em vistas de admoestar e corrigir os desvios, na concretização de uma sociedade cristã total, motivada pelo mesmo conceito agostiniano de criação da cidade de Deus na terra.

Höpfl (2005), ainda que de maneira menos veemente, também assinalará essa hipertrofia do poder de polícia da Igreja. Ele denota que, mesmo que tributário das convencionais distinções entre liberdade cristã e obediência civil, presentes já em Lutero, assim como as de justiça verdadeira e justiça exterior, governo espiritual e governo civil, Calvino não tardou em atribuir aos magistrados o policiamento da idolatria, do sacrilégio, da blasfêmia e de outras afrontas públicas à religião.

Calvino tinha plena consciência de que o estabelecimento e a manutenção da Igreja e, por conseguinte, da comunidade cristã no tempo e no espaço demandava mais do que a elaboração e a pregação de meros postulados éticos e morais cristãos. As punições e ameaças terrenais seriam indispensáveis, o que justificaria a instituição e o aparelhamento do poder civil para realizar o trabalho de Deus.

A magistratura deveria, pois, agir em prol da disciplina, mas sem condições de interferir na Igreja. Ao contrário, seria a Igreja quem atuaria como fiadora e salvaguarda do poder civil. Calvino virtualmente abandonou as tentativas de definir uma área específica de questões seculares, que estaria sob a jurisdição dos governantes seculares. É nesse momento que Höpfl resume a teologia política de Calvino:

Pode-se apresentar um breve sumário da teologia política de Calvino, algo impossível com relação a Lutero. Só existe no universo um imperium, majestas, puissance, que se impõe com autoridade absoluta e incondicional: Deus. Toda autoridade legítima no mundo deriva direta ou indiretamente de Deus. À diferença de seus seguidores e dos teólogos e filósofos jesuítas muito mais sofisticados intelectualmente, que se opunham a eles e ao Direito Divino, Calvino não se interessou pela forma precisa por intermédio da qual essa autoridade derivada seria obtida. Ele se refere a ela como sendo “delegada”, como “legação” (a autoridade de um legado), como sendo exercida por vice-gerentes, representantes (vicarii, vices) ou lugar-tenentes. Quando menciona a autoridade eclesiástica, emprega também as palavras “enviados” ou “embaixadores”. Em todos os casos, porém, sua linguagem remete à metáfora da relação entre um imperador e seus subordinados, e o objetivo da metáfora é, sem dúvida, salientar a extrema condicionalidade da autoridade dos últimos em relação ao primeiro. (HÖPFL, 2005, p. XXIV)

Mais uma vez diferentemente de Lutero, Calvino admite a ideia de governo cristão. Esse governo cristão se caracteriza por uma dupla direção, um duplo ministério de magistrados e pastores, ambos com autoridade derivada de Deus e ambos encarregados de comandar o mesmo conjunto de pessoas, de modo que a única relação possível entre eles é a da cooperação e restrição recíprocas, idealmente complementadas por alguma forma de restrição imposta aos dois pela comunidade dos fiéis cidadãos. Meta dessa cooperação é a construção (*aedificatio*, um termo do apóstolo Paulo) do reino de Deus no mundo (HÖPFL: 2005).

O povo, que deve ser dirigido rumo à salvação, necessitaria, para Calvino, de instrução e disciplina, esta última traduzida na ideia de restrição, de freio, de trava. Seria, portanto, necessário prescrever um código de conduta, com proibições e proscricções de determinados comportamentos, diante da inerente propensão da humanidade decaída à maldade, ao pecado e, por conseguinte, ao distanciamento de Deus.

Por isso, prossegue Höpfl (2005), no comedimento que caracteriza sua escrita, assinalando que, a partir da edição de 1541 das *Institutas*, a Igreja ‘invisível’, composta exclusivamente pelos Eleitos, desaparece quase por completo. Todo o interesse de Calvino passa a centralizar-se na Igreja ‘visível’, sua organização, sua autoridade e suas atividades. Paolo Prodi, em sua “História da Justiça” (2005), descreve um pouco mais analiticamente essas interpenetrações:

Seguindo o mais ilustre exemplo, o das ordonnances ecclésiastiques da Igreja de Genebra, de 1561 (elaboração das precedentes de 1541), vemos que elas são promulgadas pelos prefeitos, pelo pequeno e pelo grande conselho da cidade: os pastores-ministros são escolhidos e nomeados pelo conselho citadino restrito e, ao iniciarem seu cargo, devem prestar um juramento solene perante os prefeitos e o próprio conselho: os visitantes são quatro, dois eleitos pelo conselho citadino e dois pelo conselho dos ministros pastores. No que concerne à disciplina, o ponto central é a presença, junto aos pastores, aos doutores-teólogos e aos diáconos, dos “anciãos” eleitos pelos vários conselhos citadinos e que formam como órgão colegiado o consistório: “seu ofício é cuidar da vida de cada um, admoestar gentilmente aqueles que percebem que incorrerão em erro e levarão uma vida desordenada. E, nos casos em que o indivíduo se mostra capaz, relatar à companhia, que será delegada a fazer correções fraternais e então exercê-las habitualmente com os outros”. No entanto, a especificação de que o consistório não derogue de modo algum a autoridade do governo citadino e da justiça ordinária é claramente fruto das tensões dos anos anteriores: confirma-se que o consistório pode ser presidido por um dos prefeitos, mas apenas na qualidade de ancião, sem a vara que é símbolo da autoridade secular, como era usual em tempos anteriores. (PRODI, 2005, p. 270)

Will Durant, por sua vez, apresenta essa realidade de maneira ainda mais crua:

O ministério dividia-se em pastores, professores, irmãos leigos e diáconos. Os pastores de Genebra constituíam “A venerável companhia”, que governava a Igreja e preparava os candidatos para o ministério. [...] O novo clero, conquanto não reivindicasse os milagrosos poderes dos sacerdotes católicos e decretasse sua própria inelegibilidade para os cargos civis, tornou-se, sob a sua direção de Calvino, mais poderoso que qualquer outros sacerdotes desde o tempo do antigo Israel. A verdadeira lei, em um Estado cristão, disse Calvino, deve ser a Bíblia; o clero é o justo intérprete dessa lei, estado a ela sujeitos os governos civis, os quais devem fazer com que seja cumprida, conforme é assim interpretada. Os homens práticos, naqueles conselhos, podiam ter tido suas dúvidas sobre esses pontos, mas achavam ser a ordem social tão vantajosa para a economia que deixaram algumas ideias eclesiásticas permanecer, por algum tempo, sem contestação. Assim, durante um extraordinário quarto de século, uma teocracia de clérigos pareceu dominar uma oligarquia de mercadores e homens de negócios. (DURANT, 1957, p. 394)

O estudioso também destaca que, por intermédio do consistório ou presbitério, composto de cinco pastores e doze presbíteros leigos, todos eleitos pelo conselho, exercia o clero sua autoridade sobre a vida de Genebra. Como os pastores ocupavam o cargo durante todo o tempo de seu ministério e os presbíteros durante apenas um ano, o consistório, nas questões que não afetassem vitalmente os negócios, era governado por seus membros eclesiásticos. O consistório fazia pouca distinção entre religião e moralidade. A conduta tinha de ser dirigida com o mesmo zelo que a crença, pois a boa conduta era o objetivo da verdadeira religião. A disciplina deveria ser a espinha dorsal da personalidade<sup>82</sup>. (DURANT, 1957).

---

<sup>82</sup> Com sua aprovação [de Calvino], o consistório puniu açambarcadores, monopolizadores e usurários que cobraram juros excessivos; fixou preços para mantimentos, roupas e operações cirúrgicas; censurou e multou mercadores que fraudavam fregueses, negociantes que adulteravam preços e fabricantes de roupas que logravam no corte. O regime chegou a se encaminhar para um socialismo de Estado: a “Venerável Companhia” fundou um banco e dirigiu

Jogos, danças, canções indecentes, excessos e extravagâncias nas diversões e nos trajes foram proscritos. As cores das roupas foram reguladas por classes, assim como as atividades laborativas. Igualmente, foram estabelecidos os números de pratos permitidos numa refeição. Instituiu-se uma verdadeira disciplina dos corpos, num ordenamento em que cabia a toda pessoa aceitar o *status quo* social e executar resignadamente suas obrigações, sem invejar e sem se queixar. (DURANT, 1957)

Enfim, o sagrado era domesticado por Calvino em Genebra como mãos de ferro. A selvageria representada pela hierofania da Reforma e suas ideias pioneiras de liberdade cristã e justificação pela fé eram por demais brutais para que não se preocupasse com a manutenção verticalizada da Igreja. O receio do sectarismo era presente em uma fé que, ela própria, já era sectária. O sagrado instituinte de uma contestação do monopólio eclesiástico, em toda sua fúria e desordem, precisava ser domado, dando lugar a um sagrado instituído, esquadrinhado, medido e, principalmente, manipulado pelas pessoas certas, pelos condutores dos cidadãos-fiéis.

Logo, a ideia de liberdade de crença e de consciência é naturalmente sufocada na experiência histórica de Calvino à frente da Igreja, contrariando o princípio da livre interpretação da Escritura, um dos pilares da própria eclosão da Reforma, justamente por ter a precisa noção de seu potencial inerentemente fragmentador da unidade doutrinária imprescindível ao crescimento da Igreja, o que já era possível de se experimentar naquele tempo, com a proliferação de seitas reformadas. O credo genebrino seria formulado pelo corpo eclesiástico e seria aplicado e exigido em toda Genebra.

Johnson reverbera essa ideia. Para ele, Calvino jamais defendeu ou propalou a liberdade de consciência cristã. Não seria possível à Como a sociedade aperfeiçoada dos eleitos tolerar o dissonante, que certamente seria logo identificado como herege, excomungado, banido

---

algumas indústrias. Se tivermos bem em mente esses fatores limitativos, poderemos admitir um sereno e crescente entendimento entre o calvinismo e os negócios. Calvino não teria mantido por muito tempo sua liderança se tivesse obstruído o desenvolvimento comercial de uma cidade, cujo comércio era sua vida. [...] Centros comerciais, como Antuérpia, Amsterdam e Londres adotaram prontamente essa primeira religião moderna que aceitava a economia moderna. O calvinismo acolheu a classe média em seu rebanho e cresceu com o seu desenvolvimento. (DURANT, 1957, p. 397)

e, em alguns casos, executado. (JOHNSON, 2001). A própria visão da pessoa de Deus passa por uma transformação, da Idade Média à Reforma. A ambivalente figura de Deus é igualmente relida. A face do bom Deus do Novo Testamento cede lugar à face de um Deus enérgico, típico do Antigo Testamento, numa representação muito mais consentânea com a necessidade de contenção e evocada pela disciplina calviniana. Le Goff assinala essa transformação:

A representação de Deus parece, contudo, ter causado problemas, durante um certo tempo, quando se tratava de Deus Pai. É a pessoa da Trindade mais próxima do Antigo Testamento, portanto do Deus dos judeus, e até mesmo do Deus dos muçulmanos, uma vez que uma grande parte do Alcorão, isto é, uma grande parte da crença muçulmana, vem do Antigo Testamento. Em consequência, nesse mundo que é um mundo de símbolos, foi um símbolo, e não uma figura humana completa, que por longo tempo representou Deus Pai. É a imagem da mão que sai das nuvens. Essa mão define a um só tempo a natureza e a função reconhecidas do Deus feudal. É uma função de comando, trata-se de uma mão que pune; é uma função de proteção, trata-se de uma mão que protege. E, no curso da Idade Média, como já mostramos, há um progresso da função de proteção em relação às duas outras. Deus torna-se cada vez mais um Bom Deus, o Bom Deus. Uma reação ao menos parcial terá lugar no século XVI com as Reformas. Os reformados voltaram em parte ao Deus da cólera do Antigo Testamento; mas os católicos terão como herança essa ideia do Bom Deus. (LE GOFF, 2007, p. 70)

A tônica é, portanto, a da repressão, que passa a atingir todos os aspectos da vida do cidadão-fiel e que possui na moral seu mais precioso fundamento. Uma moral temporal e severa, intransigente e grave, que punia tanto o pecado sexual<sup>83</sup>, quanto perseguia e tentava

---

<sup>83</sup> Sobre a moral sexual reformada, vale citar a reflexão corrosivamente bem humorada de Heinrich Heine a respeito de Lutero, mas que se aplicaria perfeitamente ao caso de Calvino: “Embora tenha o maior respeito por nosso

varrer a heresia intelectual, o que ficou explicitado no episódio da morte Miguel Serveto<sup>84</sup>. Enfim, em Genebra eram perseguidas as impurezas, as danças, os adultérios e os desalinhados à doutrina da Igreja.

---

grande mestre Martinho Lutero, quer-me parecer, no entanto, que desconheceu completamente o caráter de Satanás. Este de forma alguma concebe o corpo com desdém, como aí se relata. Por mais malignidades que se possam atribuir ao Diabo, jamais de poderia afirmar que ele é um espiritualista. Entretanto, muito mais do que a maneira de pensar do Diabo, Martinho Lutero desconheceu a maneira de pensar do Papa e da igreja Católica. Em minha rigorosa imparcialidade, tenho de defender ambos, assim como o Diabo, desse homem excessivamente zeloso. Com efeito, se me sondassem interiormente, confessaria que no fundo o Papa Leão X era muito mais razoável que Lutero e que este de forma alguma compreendeu os fundamentos últimos da Igreja Católica. Pois Lutero não compreendeu que a ideia do cristianismo, a destruição da sensualidade, estava demasiadamente em desacordo com a natureza humana para ser um dia, plenamente realizada na vida; não compreendeu que o catolicismo era como que uma concordata entre Deus e o Diabo, isto é, entre o espírito e a matéria, mediante a qual se declarava a autocracia do espírito na teoria, mas se punha a matéria em condições de exercer, na prática, todos os seus direitos anulados. Daí um sábio sistema de concessões que a igreja fez em favor da sensualidade, embora sempre sob formas que estigmatizassem todo ato de sensualidade e reservassem ao espírito usurpações sarcásticas. Podes dar ouvidos às ternas inclinações do coração e tomar uma bela moça em seus braços, mas depois terás de confessar que isso foi um pecado vergonhoso e pagar penitências por ele. Que essas penitências pudessem ser feitas através de dinheiro, isso era tão benéfico à humanidade quanto útil para a Igreja. A Igreja, por assim dizer, deixava que se pagasse indulto para cada gozo carnal: surgiu então uma taxa para cada espécie de pecado e, no campo, havia vendedores ambulantes consagrados que, em nome da Igreja romana, ofereciam cartas de indulgência para qualquer pecado taxado; um desses vendedores foi Tetzl, contra quem primeiramente Lutero se insurgiu. Nossos historiadores acham que esse protesto contra o comércio de indulgências foi um episódio insignificante, e que só diante da teimosia romana Lutero, que de início bradava apenas contra um abuso da Igreja, foi levado a atacar, em seu grau supremo, toda a autoridade eclesiástica. Mas aí está justamente o erro. O comércio de indultos não era um abuso, mas era uma consequência de todo o sistema eclesiástico e, ao ataca-lo, Lutero atacou a própria Igreja, que teve que condená-lo como herege. [...] Esse triunfo do espiritualismo, ao qual o próprio sensualismo devia erguer os mais belos templos, em que se logravam meios de enaltecer o espírito justamente pelo montante de concessões que se fazia à carne, era incompreensível no norte germânico. (HEINE, 1991, p. 34)

<sup>84</sup> Mais uma vez Calvino é alvo do humor ferino. Dessa vez, Voltaire insere no seu Dicionário Filosófico, sob o signo do verbete “Dogmas”, a seguinte

E as medidas parecem ser de gravidade tamanha que Durant chega a perquirir como os cidadãos-fiéis poderiam consentir em sujeitar-

---

passagem: “Em 18 de fevereiro do ano de 1763 da nossa era, quando entrava o Sol no signo de peixes, subi ao céu, o que é de conhecimento de todos os meus amigos. Mas não foi a burra Borac, de Maomé, que me serviu de montaria. Tampouco foi o carro em chamas de Elias que levou lá. Não me transportou o elefante de Samonocodão, o Siamês, nem o belo cavalo de S. Jorge, patrono da Inglaterra, nem o porco de S. Antônio. Confesso com toda a ingenuidade que a viagem se fez sem eu saber como. Por certo, pensarão que estava fascinado. Provavelmente ninguém seja capaz de acreditar-me, se disser que vi julgar todos os mortos. E os juízes, quem eram, Conquanto isso vos desagrade, eram todos aqueles que fizeram algum bem aos homens. Confúcio, Sólon, Sócrates, Tito, os Antoninos, Epíteto, todos aqueles grandes homens que, tendo ensinado e praticado as virtudes que Deus exige, pareciam ser os únicos com direito a pronunciar as sentenças. Em tronos se sentavam não direi, nem quantos milhões de seres celestes estavam prosternados diante do criador de todos os globos, nem que a multidão de habitantes desses globos e inumeráveis compareceu perante os juízes. Contarei aqui apenas certos breves pormenores, muito interessantes, que mais me impressionaram. Serenamente, reparei que cada morto defendia a sua causa e alardeava os seus bons sentimentos. Ao lado, tinha todas as testemunhas dos seus atos. Por exemplo, quando o cardeal de Lorena se vangloriava de ter feito aprovar algumas das suas opiniões pelo Concílio de Trento e, pelo preço da sua ortodoxia, rogava a concessão da vida eterna, apareciam em derredor dele umas vinte cortesãs ou damas da corte, todas elas trazendo gravado em sua testa o número de entrevistas amorosas que tinham tido com o cardeal. Também se viam aqueles que, com ele, lançaram os fundamentos da Liga. Estavam ali a rodeá-lo também todos os cúmplices de seus perversos desígnios. Bem defronte do cardeal de Lorena estava Calvino, o qual, no seu grosseiro dialeto, se gabava de ter dado alguns valentes pontapés no ídolo papal, após outros que o tinham derrubado. Dizia: ‘Escrevi contra a pintura e a escultura, e demonstrei sem possibilidade de refutação que os atos bons não têm valor e que dançar o minueto é coisa diabólica. Vamos, depressa, depressa, expulsem daqui para fora esse cardeal de Lorena e me ponham já sentado ao lado de S. Paulo’. No momento em que advogava altissonante, viu-se surgir ao lado dele uma fogueira ardendo. Eis que um horroroso espectro, trazendo ao pescoço um cabeção meio queimado, surgiu de entre as chamas, soltando gritos de estarrecer. Grunhava assim: ‘Monstro, monstro execrável, treme! Treme agora! Reconhece em mim aquele Miguel Servet que mandaste matar no mais cruel dos suplícios, apenas porque tinha discutido contigo a respeito do modo pelo qual três pessoas podem formar uma única substância’. Unânicos, todos os juízes ordenaram que o cardeal de Lorena fosse precipitado no abismo, mas que Calvino fosse punido ainda com muito mais rigor.

se à disciplina imposta por Calvino. A resposta, para o estudioso, seria dedutível das características da própria doutrina:

Constitui, à primeira vista, um mistério e, depois, uma revelação que uma teologia tão desagradável tivesse conquistado a aprovação de centenas de milhões e homens na Suíça, França, Escócia, Inglaterra e América do Norte. Por que os calvinistas, huguenotes e puritanos haveriam de combater tão valentemente em defesa de sua própria impotência? E por que essa teoria da impotência humana contribuiu também para produzir alguns dos mais fortes caracteres na história? Porventura esses crentes, julgando-se poucos eleitos, adquiririam mais força do que perderiam se reconhecessem que sua conduta não contribuía com coisa alguma para a sua sorte? [...] Assim como a crença de que eram os eleitos de Deus dava a muitas almas a coragem de enfrentar as vicissitudes da vida e a falta aparente de certo objetivo nela, também a fé similar do povo judaico possibilitava sua preservação em meio às dificuldades, que não fosse isto, teriam destruído a vontade de viver; de fato, a ideia do calvinistas de serem os eleitos de Deus talvez deva sua forma à crença judaica, assim como o protestantismo, em geral, deveu muita coisa ao Velho Testamento. [...] Calvino enalteceu essa sensação de orgulho na eleição, tornando os eleitos, pobres ou não, uma aristocracia hereditária. [...] Os adeptos de Calvino precisavam desse consolo, pois ele vivia pregando que a vida terrena é um vale de misérias e lágrimas. [...] Somente uma coisa podia tornar a vida suportável – a esperança de ininterrupta felicidade depois da morte. (DURANT, 1957, p. 388)

Verificado em suas nuances o esforço teórico e prático de Calvino para domesticar o sagrado selvagem, pode-se concluir que, a partir da experiência da Igreja de Genebra, Calvino estabelece uma instituição totalizante do sagrado. Da irrupção iconoclasta à estabilização institucional, Calvino codifica uma nova forma de experimentação do sagrado a ser apresentada aos cidadãos-fiéis. O

sagrado em Genebra se revelava pela ordenação da vida em todos os seus aspectos<sup>85</sup>.

O relacionamento com a divindade perpassa por um verdadeiro código de conduta moral, devidamente exigido tanto pela igreja quando pelo Estado. A política e o direito revelam-se, pois, indispensáveis à aplicação de tal código

A teologia de Calvino, no presente trabalho, foi apresentada em termos discursivos e examinada em seus padrões históricos. Uma fratura entre os dois parece evidenciada.

Essa compreensão do fenômeno religioso na experiência histórica da condução da reforma em Genebra por Calvino permite e até mesmo obriga a revisitação de seus escritos teóricos, a partir, porém, de uma nova abordagem.

Verificou-se, pois, de acordo com o que restou exposto acima, como essa nova institucionalização do sagrado selvagem explicitou um ponto de ruptura, a partir da aproximação entre teoria e história, para com o que se havia de sagrado instituído até então.

Nada obstante, também se pode verificar, considerando que esse momento de ruptura traz consigo um momento igualmente criativo, a possibilidade de se estabelecerem de novas perspectivas políticas e jurídicas a partir de Calvino, devidamente relatadas nesta tese.

---

<sup>85</sup> Com efeito, nada se vê no protestantismo que lhe assegure uma superioridade – ou inferioridade – intelectual, em relação ao mundo católico. É exacto, pelo contrário, que ele criou uma diferença, portanto, que trouxe um contributo particular, original na cultura europeia. Para definir esse contributo, há que distinguir entre o protestantismo inicial, mititante, do século XVI; e o protestantismo vitorioso, instalado com o século XVIII. Iniciada sob o signo da liberdade e da revolta, a Reforma em breve mergulha na mesma intransigência que reprovava no seu adversário. Cria um edifício tão rígido como o catolicismo medieval, onde tudo está subordinado à escala dos valores sobrenaturais da revelação: o Estado, a Sociedade, o ensino, a ciência, a economia, o Direito. No topo do edifício, “o Livro”, a Bíblia e, como intérprete do Livro, o Estado e a Igreja protestante. No Estado (príncipe ou cidade), o velho *jus episcopale*. Inútil dizer que este regime não cria a liberdade religiosa pela qual, ao início, se pegou em armas. (BRAUDEL, 1991, p. 329)

## CONCLUSÕES

O presente trabalho, como indicado na introdução, buscou entender de que maneira a teologia política de João Calvino, em seu esforço de domesticação do sagrado que irrompe selvagem com a Reforma Protestante, contribuiu para a conformação da política e do direito modernos.

Na definição dos marcos teóricos para a consecução do objetivo traçado, optou-se pela obra de autores ligados à ciência das religiões, de modo a buscar tanto os conceitos adequados a uma abordagem própria do fenômeno religioso intrinsecamente considerado, enfatizando suas especificidades a partir de um olhar endógeno dos postulados e experiências de fé que traduzem a crença analisada.

Nesse sentido, a pesquisa valeu-se tanto da dicotomia entre o sagrado e o profano, como da dialética do sagrado, de selvagem a domesticado. A consideração das manifestações do sagrado a partir das hierofanias da Reforma, bem como sua análise sob o viés da institucionalização desse novo arranjo do cristianismo enquanto sistema de crenças, baseado na reflexão teórica e na experiência histórica, tiveram por ênfase, por sua vez, os postulados da teologia de João Calvino relacionados à política e ao direito.

Tendo em vista o que foi demonstrado nos capítulos que compõem o presente trabalho, pode-se perceber, inicialmente, que Calvino desenvolveu todo o seu trabalho teológico, no qual se insere sua reflexão jurídico-política, deveras influenciado pelo humanismo jurídico, em seu método e em seu estilo. No que diz respeito aos fundamentos de sua reflexão, ficou evidenciada a moralização do fundamento do direito. Sua teologia político-jurídica baseada nas próprias Escrituras, empreendida de forma desdramatizada e quase acadêmica, acabou por fornecer as bases iniciais da redefinição do pensamento jurídico a que se propuseram os juristas da primeira modernidade, que racionaliza o direito, mas estabelece sua fonte, seu arrimo, nos pressupostos morais.

Justamente na fundação da ordem política e do direito na moral bíblica está seu principal distintivo político-jurídico. Ao dizer que o Estado é encarregado de salvaguardar a moral política, bem como, principalmente, extrair tal função do próprio texto bíblico, segundo o qual o Estado seria uma instituição criada e sancionada por Deus para manter a ordem pública até a consumação dos tempos, Calvino cria um

programa para o Estado. Esta teoria de Calvino possibilita, legítima teologicamente, a reflexão jurídico-política a respeito das funções do Estado e do Direito.

Notadamente decorrente de sua cosmovisão cristã e a ela intimamente ligada, a preocupação com a organização política ocupa importante espaço na obra do reformador, uma vez que, para o cristão reformado, a responsabilidade política constituía propriamente uma das formas de reverência e culto a Deus. É partindo da moral cristã, da moral como fonte do direito, que se teoriza a ação interna e externa do Estado, para defender sua ordem.

Entretanto, uma compreensão minimamente satisfatória do legado de Calvino para a política e para o direito modernos não poderiam limitar-se a uma mera análise, ainda que crítica, de seus escritos. Era claramente necessário viabilizar uma incursão pelos relatos históricos da experiência político-eclesial de Calvino em Genebra, na condução da Igreja da cidade e de suas relações com o poder temporal.

Nesse ponto da pesquisa, constatou-se o estabelecimento, por Calvino, de uma institucionalização totalizante do sagrado. O sagrado, que irrompe selvagem com a reforma e seus postulados de contestação à autoridade eclesial e à teologia postas, é medido, esquadrinhado, emoldurado por Calvino, através de uma codificação da vida, uma ordenação de todos os aspectos da vida do cidadão-fiel, com base na moral extraída da Escritura, da qual, em Calvino, tanto a política quanto o direito serão tributários.

Como afirmado anteriormente, a teologia de Calvino, no presente trabalho, foi apresentada em termos discursivos e examinada em seus padrões históricos. Uma fratura entre os dois parece evidenciada.

Essa compreensão da experiência histórica demanda uma nova abordagem da obra de Calvino, por meio da qual se busque um ponto de ruptura, a partir da aproximação entre teoria e história, para com o que se havia de sagrado instituído até então. Esse esforço revelou-se fundamental para o entendimento da importância do Reformador para a política e para o direito modernos.

O problema de pesquisa cuja solução foi a pretensão da tese que ora se conclui, formulado no sentido de questionar de que maneira a teologia de João Calvino, em seu esforço de domesticação do sagrado que irrompe selvagem com a Reforma Protestante por ele capitaneada, contribuiu para a conformação da política e do direito modernos, é respondido pela constatação da validade da hipótese também lançada

previamente, isto é, a indicação de que, ao domesticar o sagrado selvagem da hierofania da Reforma, Calvino viu-se impelido a estabelecer, em sua reflexão teológica, elementos a título de uma teoria política e de uma reflexão jurídica que se encontram no germe das ideias modernas sobre tais assuntos, uma vez que política e direito eram encarados por ele como importantes instrumentos para a conformação de um padrão de fé que deveria resplandecer em todas as áreas da vida do cristão, o cidadão-fiel de Genebra.

A experiência da Reforma conduzida por Calvino em Genebra demandou uma conformação que não se limitou a um mero rearranjo teológico-eclesiástico, mas, a partir de um esforço institucionalizante, na redefinição da própria estrutura política e jurídica da cidade, com a evidenciação de elementos reguladores que, a despeito de inaugurarem uma experiência radical e total de uma apropriação da vida pelo sagrado instituído.

A moral, principal ferramenta dessa empreitada, domestica, torna instituído o sagrado selvagem a partir de um código de conduta, de uma disciplina dos corpos, da aceitação do fato positivo e de sua legitimação pelo direito, bem como da territorialização da fé. Por mais ambivalente que possa parecer a identificação de tais postulados com as noções modernas de direito e de política, aí residem alguns dos embriões do positivismo jurídico e da democracia moderna.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEM, Giorgio. **Il tempo che resta**: um commento alla lettera ai romani. Torino: B. Boringhieri, 2000.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus (contra os pagãos)**. Tradução de Oscar Paes Leme. Parte II. Bragança Paulista: São Francisco: 2003.

\_\_\_\_\_. Reply to Faustus the Manichaeon. In: **The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists**. Organized by Philip Schaff Grand Rapids: CCEL. 2004. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf104.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALVAREZ CAPEROCHIPI, José A. **Reforma protestante y Estado moderno**. MADRID: Civitas, 1986.

ARMINIUS, James. **Works of James Arminius**. 3V. Grand Rapids: CCEL. 2002. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/arminius/works1.html>. Acesso em 22/04/2006.

AUGUSTO, Adailton, Maciel. **Aproximações entre Antônio Gouveia Mendonça e Roger Bastide**. Em: AUGUSTO, Adailton, Maciel. Ainda sobre o sagrado selvagem: homenagem a Antônio Gouveia Mendonça. São Paulo: Paulinas, 2010.

BATTLES, Ford Lewis. **Interpreting John Calvin**. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

BARTH, Karl. **The theology of John Calvin**. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans. 1995.

BEZA, Theodoro de. **A vida e a morte de João Calvino**. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. Campinas: LPC, 2006.

**BÍBLIA SAGRADA**. Versão Revista e Corrigida da tradução de J. F. de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2003.

BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo. Casa Editora Presbiteriana. 1990.

\_\_\_\_\_. **The social humanism of Calvin**. Translated by Paul T. Fuhrmann. Richmond: John Knox, [1964].

\_\_\_\_\_. **O humanismo social de Calvino**. São Paulo: Oikoumene, 1970.

BILLIER, Jean-Cassien. MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. São Paulo, Manole, 2005.

BRAGA, Pedro. **O cristianismo e o direito**: a revolução cristã no campo jurídico. Revista Brasileira de Informação Legislativa. n. 152. Brasília: Senado Federal, out/dez 2002, p. 93-107.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1989.

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução de Luiz A. S. Rossi e Eliane C. S. Rossi. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E.; MEACHAM, Standish. **História da Civilização Ocidental: do homem das cavernas às naves espaciais**. 2v. Tradução de Donaldson M. Garshagen. 42. ed, São Paulo: Globo, 2003.

CALVINO, João. **As institutas da religião cristã**. Edição especial com notas para estudo e pesquisa. Tradução de Odayr Olivetti. 4.v. São Paulo: Cultura Cristã, 2006(a).

\_\_\_\_\_. **As institutas da religião cristã**. Edição clássica. Tradução de Waldir Carvalho Luz. 4.v. São Paulo: Cultura Cristã, 2006(b).

\_\_\_\_\_. **Institutio Christianae Religionis**. Paris et Geneva: Risler, Cherbuliez, 1834. Disponível em: [http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutio1/Page\\_ii.html](http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutio1/Page_ii.html). Acesso em 30/06/2006.

\_\_\_\_\_. **Institutes of the christian religion.** Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: CCEL, 2002(a). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **On the christian life.** Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: CCEL, 2002(b). Disponível em: [http://www.ccel.org/ccel/calvin/chr\\_life.html](http://www.ccel.org/ccel/calvin/chr_life.html). Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Poder Civil.** Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000(a), p. 237-275.

\_\_\_\_\_. **Como se deve usar da presente vida e de seus recursos.** Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000(b), p. 229-236.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Genesis.** 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(a). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Harmony of the law.** 4v. Grand Rapids: CCEL, 1998(a). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Joshua.** Grand Rapids: CCEL, 1998(b). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Psalms.** 5.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(b). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006

\_\_\_\_\_. **Commentary on Isaiah.** 4.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(c). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>.

Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Jeremiah and Lamentations**. 5.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(d). Disponível em:  
<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Ezekiel**. 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(e). Disponível em:  
<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Daniel**. 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(f). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Hosea**. Grand Rapids: CCEL, 1999(g). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Joel, Amos and Obadiah**. Grand Rapids: CCEL, 1999(h). Disponível em:  
<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Jonah, Micah and Nahum**. Grand Rapids: CCEL, 1999(i). Disponível em:  
<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Habakkuk, Zephaniah and Haggai**. Grand Rapids: CCEL, 1999(j). Disponível em:  
<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Zechariah and Malachi**. Grand Rapids: CCEL, 1999. Disponível em:  
<http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006(l).

\_\_\_\_\_. **Commentary on Matthew, Mark and Luke.** 3.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(m). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on John.** 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(n). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Acts.** 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(o). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Romans.** Grand Rapids: CCEL, 1999(p). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Corinthians.** 2.v. Grand Rapids: CCEL, 1999(q). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Galatians and Ephesians** Grand Rapids: CCEL, 1999(r). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Philippians, Colossians, and Thessalonians** Grand Rapids: CCEL, 1999(s). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Timothy, Titus and Philemon** Grand Rapids: CCEL, 1999(t). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Hebrews.** Grand Rapids: CCEL, 1999(u). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **Commentary on the catholic epistles**. Grand Rapids: CCEL, 1999(v). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/commentaries.html>. Acesso em 22/04/2006.

CAMPOS, Héber Carlos de Campos. **A “filosofia educacional” de Calvino e a fundação da Academia de Genebra**. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/teologia/fides/vol05/num01/Heber.pdf>. Acesso em 27/03/2007.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 2002.

CAZELLES, H. **História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno**. Tradução de Cácio Gomes. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1986.

CLEMENTS, R. E. (org.). **O mundo do antigo Israel**. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

COHN, H. H. **Los derechos humanos en la Biblia e en el Talmud**. Barcelona: Riopiedras, 1996.

COELHO, Maria Efigênia Daltro. **A importância da Ciência das Religiões como disciplina referencial no curso de Pedagogia**. Disponível em: <http://ojs.fbb.br/ojs/index.php/domus/article/download/46/57>. Acesso em 30.07.2014.

CORRÊA, Caetano. Dias. Humanismo, religião e relações internacionais no Antigo Testamento. In: OLIVEIRA, Odete Maria de. **Configuração dos humanismos e relações internacionais**. Ijuí: Unijuí, 2006.

\_\_\_\_\_. Direito, religião e fiscalidade no Antigo Testamento. In: BALTHAZAR, Ubaldo César (org.). **O tributo na história: da Antiguidade à globalização**. Florianópolis, Fundação Boiteux, 2007.

COSTA, Herminsten Maia Pereira da. **João Calvino: o humanista**

subordinado ao Deus da Palavra – a propósito dos 490 anos de seu nascimento. 1999. Disponível em:  
[www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol04/num02/Hermisten.pdf](http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol04/num02/Hermisten.pdf).  
Acesso em 13/07/2006.

COTTRET, Bernard. **Calvin: a biography**. Translated by M. Wallace McDonald. Edinburgh: T & T Clark, 2000.

CRÜISEMANN, F. **A torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.

DAL RI JR, Arno. **História do direito internacional: comércio e moeda, cidadania e nacionalidade**. Florianópolis, Fundação Boiteux, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tradições do pensamento às teorias internacionais: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e Immanuel Kant**. In: DAL RI JR, Arno. OLIVEIRA, Odete Maria de (orgs.). **Relações Internacionais: interdependência e sociedade global**. Ijuí: Unijuí, 2003, p. 115-156

DURANT, Will. **A Reforma**. Tradução de Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Record, [1957].

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Mito e realidade: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ENGELS, Friederich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Tradução de Roberto Goldkorn. 6.ed. São Paulo: Global, 1984.

ERASMO, Desidério. **A educação de um príncipe cristão**. Tradução de Vania Tavares de Souza. Disponível em:  
<http://www.senado.gov.br/senado/campanhas/conselhos/downloads/eras>

moderoterda.pdf. Acesso em: 20.08.2015.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FASSÓ, Guido. **História de la filosofía del derecho**. Madrid: Pirâmide, v.2. 1982.

FORRESTER, Duncan B. **Martín Lutero y Juan Calvino**. Em: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph (Coord.). **Historia de la filosofía política**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 305-339

GATIS, George Joseph. **La teoria política de Juan Calvino**. Disponível em: [www.contra-mundum.org/castellano/gatis/PoliticaCalvino.pdf](http://www.contra-mundum.org/castellano/gatis/PoliticaCalvino.pdf). Acesso em 24/05/2005.

\_\_\_\_\_. **Jurisprudencia puritana: un estudio fundamental de la ley bíblica**. Disponível em: <http://www.contra-mundum.org/castellano/gatis/Jurisprudencia.pdf>. Acesso em 24/05/2005.

GENTILI, Alberico. **O direito de guerra**. Tradução de Ciro Mioranza. Introdução de Diego Panizza. Ijuí: Unijuí, 2005.

GILISSEN, J. **Introdução histórica ao direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. **O pensamento de João Calvino e a ética protestante de Max Weber: aproximações e contrastes**. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Maspoli.pdf>. Acesso em 24/05/2007.

GOMES, Davi Charles. **A suposta morte da epistemologia e o colapso do fundacionalismo clássico**. Disponível em: [www4.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLU ME\\_V\\_\\_2000\\_\\_2/Davi.pdf](http://www4.mackenzie.com.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLU ME_V__2000__2/Davi.pdf). Acesso em 24/05/2007.

GONÇALVES, Cláudio César. **O uso social da riqueza em João**

**Calvino**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie [2006].

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à bíblia hebraica**. 2. ed. Tradução de Anacleto Álvares. São Paulo: Paulus, 1988.

GRAHAM, W. Fred. **The constructive revolutionary John Calvin and his sócio-economic impact**. Atlanta: John Knox, 1978.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Trad. Frank Usarski. São Paulo: Ed. Paulinas, 2005.

GROSSI, P. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Tradução de Arno Dal Ri Jr. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GROTIUS, Hugo. **O direito da Guerra e da paz**. Tradução de Ciro Mioranza. Introdução de António Manuel Hespanha. Ijuí: Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. **De la libertad de los mares**. Traducción de V. Blanco Garcia e L. Garcia Arias. Madrid: Cento de Estúdios Constitucionales, 1979.

\_\_\_\_\_. **The Truth of the Christian Religion in Six Books**. Translated by John Clarke. Grand Rapids: CCEL, 2007. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/grotius/truth.html>. Acesso em 15/05/2007.

HANCOCK, Ralph C. **Calvin and the foundations of modern politics**. Ithaca: Cornell U. 1989.

HEINE, Heinrich. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HESSELINK, I. John. **Calvin's concept of the law**. Eugene: Pickwick, 1992.

HOPFL, Harro. **The Christian polity of John Calvin**. Cambridge: Cambridge University, 1982.

\_\_\_\_\_. (org.). **Lutero e Calvino**: sobre a autoridade secular. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JACKSON, B. S. Idéia de lei e administração legal. In: CLEMENTS, R. E. (org.). **O mundo do antigo Israel**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Tradução de Cristina de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JOSEFO, F. **História dos hebreus**. v.1. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KLUG, João. **Lutero e a reforma religiosa**. São Paulo: FDT, 1998.

KNUDSEN, Robert. O calvinismo como uma força cultural. In: REID, William Stanford. **Calvino e sua influência no mundo ocidental**. São Paulo: Presbiteriana, 1990.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. **As raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LOPES, Augustus Nicodemus. **O ensino de Calvino sobre a responsabilidade social da igreja**. Disponível em: [http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/ensaios/calvino\\_social.htm](http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/ensaios/calvino_social.htm). Acesso em 24/05/2005.

LUTERO, Martinho. **Carta aos príncipes da Saxônia**. Tradução de

Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 152-166.

\_\_\_\_\_. **Contra as hordas de salteadores e assassinas dos camponeses.** Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 167-173.

\_\_\_\_\_. **Da autoridade secular.** Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 81-123.

\_\_\_\_\_. **Exortação à paz.** Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 125-151.

\_\_\_\_\_. **Sobre a liberdade cristã.** Tradução de Ilson Hayser, Martin N. Dreher, Helberto Michel, Arno F. Steltzer e Sabatini Lalli. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 45-80.

\_\_\_\_\_. **Do cativoiro babilônico da igreja.** Tradução de Martin N. Dreher. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MATOS, Alderi de Souza. **Calvinismo e política.** Disponível em: [www4.mackenzie.com.br/7075.html](http://www4.mackenzie.com.br/7075.html). Acesso em 29/03/2007.

MATTOS, José Dalmo Fairbanks Belfort de. **O conceito cristão de guerra justa.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964.

MENDONÇA, Antônio Gouvêia. **A experiência religiosa e a institucionalização da religião.** Dossiê Religiões no Brasil. Estudos avançados. v. 18. n. 52. São Paulo: IEA, Setembro/Dezembro 2004.

\_\_\_\_\_. **A volta do sagrado selvagem:** misticismo e êxtase no

protestantismo do Brasil. Em: AUGUSTO, Adailton, Maciel. Ainda sobre o sagrado selvagem: homenagem a Antônio Gouveia Mendonça. São Paulo: Paulinas, 2010.

O'DONOVAN, Oliver. O'DONOVAN, Joan Lockwood. **From Irenaeus to Grotius: a sourcebook in christian political thought**. Grand Rapids: William B. EEdermans, 2000.

OLIVEIRA, Odete Maria de. **Relações internacionais: estudos de introdução**. Curitiba: Juruá, 2001.

OTTO, Rudolf. **Lo santo: lo racional e lo irracional en la idea de Dios**. Tradução de Fernando Vela. Madrid: Alianza, 1980

PARKER, T. H. L. **John Calvin: a full-scale life of the controversial reformation leader and influential theologian**. Herts, Lion: 1975

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SABINE, George H. **História das teorias políticas**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

SCHAFF, Philip. **History of the christian church, Volume VII. Modern christianity: the german reformation**. Grand Rapids: CCEL, 2002(a). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc7.html>. Acesso em 22/04/2006.

\_\_\_\_\_. **History of the christian church, Volume VIII. Modern Christianity: the swiss reformation**. Grand Rapids: CCEL, 2002(b). Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc8.html>. Acesso em 22/04/2006.

SCHMITT, Carl. **El nomos de la tierra em el derecho de gentes del ius publicum europaeum**. Traducción de Dora Schilling Thou. Granada: Comares, 2002.

\_\_\_\_\_. **Teologia política**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SÊNECA. **Tratado sobre a clemência**. Tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis, Vozes: 1990.

SEITENFUS, Ricardo. **Relações internacionais**. São Paulo: Manole, 2004.

SILVA, José Roberto da. **Ética do povo e ética política**: Nicolau Maquiavel, João Calvino e a contemporaneidade. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie 2007.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao Estado**. São Paulo: Mackenzie, 2005.

\_\_\_\_\_. **Calvino e o direito de resistir ao Estado**. Disponível em: [www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Armando\\_Silvestre.pdf](http://www.mackenzie.com.br/teologia/fides/vol07/num02/Armando_Silvestre.pdf). 2002. Acesso em 22/04/2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura T. Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SOUZA, Marcelo de Castro. **O empréstimo a juros em João Calvino**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie [2006].

STADTMULLER, Georg. **História del derecho internacional publico**. Traducción por Francisco F. Jardon Santa Eulália. Madrid: Aguilar, 1961.

TAVARES, José A. Giusti (org). Coletânea de textos históricos. In: **História do pensamento humano**. São Leopoldo: Unisinos, 1973.

TOUCHARD, Jean. **História das ideias políticas**: do renascimento ao iluminismo. Tradução de Mário Braga. Portugal: [1959]

TOUSCOZ, Jean. **Direito Internacional**. Tradução de Nuno Canas Mendes. Portugal: Europa-América, [1994].

TRUYOL Y SERRA, A. **História de la filosofía del derecho y del Estado**. v.1. 13.ed. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1998.

\_\_\_\_\_. **Historia del Derecho Internacional Público**. Madrid: Tecnos, 1998.

VAN RULER, Arnold A. **Calvinistic trinitarianism and theocentric politics**: essays toward a public theology. Translation by John Bolt. Lewiston: Mellen, 1989.

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

VATTEL, Emmerich de. **Direito das gentes**. Brasília: UnB, 2004.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico ocidental**. Tradução de Cláusia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VITÓRIA, Francisco. **Os índios e o direito da Guerra**. Tradução de Ciro Mioranza. Introdução de Francisco Castilla Urbano. Ijuí: Unijuí, 2006.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 4. ed. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WENDEL, François. **Calvin**: the origins and development of this religious thought. London: Collins, 1963.

WESTBROOK, Raymond. **Studies in biblical and cuneiform law**. Paris: J Garibalda e Cie, 1988.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Síntese de uma história das idéias jurídicas**: da antigüidade clássica à modernidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

\_\_\_\_\_. **Cultura Jurídica Moderna, Humanismo Renascentista e Reforma Protestante**. In: Revista Seqüência. n. 50. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 9-24.

YEO, Yong Joo. **O pensamento jurídico da reforma calvinista**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião – Universidade Presbiteriana Mackenzie [2006].