

## A COSMOVISÃO CALVINISTA E A RESISTÊNCIA AO ESTADO

*Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho\**

### RESUMO

Neste artigo, o autor levanta inicialmente o enigma indicado pelas pesquisas de Armando Silvestre acerca das origens da política revolucionária calvinista, que, aparentemente, deve mais aos argumentos políticos produzidos pelos luteranos do que ao próprio Calvino. Ao invés de buscar as raízes da política calvinista radical em orientações explícitas de Calvino, como faz Silvestre, o autor sugere que a verdadeira origem dessa política estaria na cosmovisão calvinista. Aplicando a análise filosófico-teológica de Herman Dooyeweerd a dois textos políticos fundamentais de Lutero e de Calvino, observa-se que a divergência que eles apresentam no tocante à relação entre a esfera ética e a esfera política pode ser explicada como uma divergência em suas respectivas “idéias-de-lei”, isto é, de suas idéias sobre a ordem cósmica. A idéia-de-lei ou *wetsidee* calvinista da soberania absoluta de Deus na criação possibilitou a Calvino e ao calvinismo posterior a diferenciação e autonomização da esfera política sem a perda de seu fundamento religioso, viabilizando assim a práxis calvinista da resistência ao Estado.

### PALAVRAS-CHAVE

Calvinismo; Política; Ética e direito; Estado; Cosmovisão; Diferenciação cultural; Natureza e graça.

---

\* O autor é mestre em Teologia com ênfase em Novo Testamento (Faculdade Teológica Batista de São Paulo). Foi professor da Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte de 1998 a 2005. Atualmente é bolsista do CNPq no programa de mestrado em Ciências da Religião da UMESP. É também pastor batista (CBN) e diretor do Centro Kuyper de Estudos Cristãos de Belo Horizonte.

## INTRODUÇÃO

Não são poucos os estudiosos que reconhecem a importância da Reforma Calvinista para a constituição do mundo ocidental moderno. Seu impacto se fez sentir nas relações internacionais, no comércio, nas artes, na indústria e na política. Neste campo, especificamente, sua importância foi reafirmada por cientistas políticos de renome – e com diferentes orientações ideológicas – durante o século 20, como Eric Voegelin, Michael Walzer, Christopher Hill e Herman Dooyeweerd.

Admite-se, naturalmente, que essa importância não é homogênea. Nem todos os setores da Reforma tiveram grande importância política, e a influência de cada setor mantinha suas peculiaridades. É quase consensual o reconhecimento de que o calvinismo teve um impacto construtivo na Europa que não encontra paralelo no luteranismo e na chamada “Reforma Radical”. Este fato pede explicação. Por que o cristianismo calvinista alcançou tamanha expressão e influência na constituição do mundo ocidental moderno? As causas desse fenômeno são meramente circunstanciais ou há algum elemento singular no calvinismo que o torna uma força revolucionária?

Neste estudo não temos, evidentemente, a pretensão de dar solução a esse problema, mas apenas de fazer uma modesta contribuição no campo da teoria política, utilizando como referência o pensamento de Herman Dooyeweerd, segundo o qual a concepção de ordem cósmica, ou *wetsidee*,<sup>1</sup> de Calvino estaria por trás da força revolucionária do calvinismo. Vamos inicialmente expor o enigma do impacto político do calvinismo (item 1) e, após uma breve discussão metodológica (item 2), realizar um exame comparativo de dois textos fundamentais de Lutero e de Calvino a respeito do Estado (item 3). Em seguida, apresentaremos a teoria de Dooyeweerd (item 4) como uma explicação plausível para a relação entre Calvino e a resistência ao Estado (item 5).

### 1. A RESISTÊNCIA AO ESTADO: POR QUE CALVINO E NÃO LUTERO?

Em 2002, Armando Araújo Silvestre publicou um estudo bastante detalhado sobre a evolução do pensamento político de Calvino e do calvinismo posterior, quanto ao “direito de resistir ao Estado”.<sup>2</sup> Em seu trabalho ele procura

<sup>1</sup> Termo holandês usado por Dooyeweerd para se referir à idéia central, presente em qualquer cosmovisão, a respeito da Origem de todas as coisas (Arché) e sobre o modo de sua relação com o cosmo. A *wetsidee* calvinística seria a crença na diferença qualitativa infinita Criador-criatura, e na soberania absoluta mas não arbitrária de Deus sobre a Criação, por meio de suas Leis. O termo foi traduzido para o inglês como *law-idea* – “idéia-de-lei”, em português. Nas comunidades reformadas de origem holandesa nos Estados Unidos tornou-se comum referir-se à tradição filosófica ligada a Dooyeweerd e Vollenhoven por meio da expressão *wetsidee philosophy*.

<sup>2</sup> SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a resistência ao Estado*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002.

explicar o pensamento político de Calvino a partir de sua situação histórica e estabelecer uma relação entre o reformador e os calvinistas radicais na Escócia, Inglaterra, Holanda e França, que desenvolveram, no interior do debate a respeito do direito de resistência ao Estado, novas idéias sobre as origens, a natureza e os limites do poder do Estado.

O fato evidente é que no seio do calvinismo internacional do século 16 brotaram movimentos revolucionários bem como reflexões políticas em torno da revolução. Entre os escoceses, John Ponet, Christopher Goodman e John Knox rejeitaram a tese agostiniana, presente em Lutero e Calvino, de que os governantes deveriam ser considerados autoridades divinamente ordenadas, mesmo ao abandonar seus deveres, propondo a deposição do magistrado superior. Knox, o mais radical, defendeu inclusive a revolução popular.<sup>3</sup> Na França, após o massacre de São Bartolomeu (1572), o pensamento político huguenote amadureceu com as obras de François Hotman (*Francogália*, 1573), Teodoro Beza (*Du droit des magistrats*, 1574) e a importantíssima *Vindiciae contra tyrannos*, de Phillippe Duplessis-Mornay (1579), entre outras. Com George Buchanan (bastante influenciado por Beza e Mornay) e Johannes Althusius, a teoria huguenote do estado e do direito constitucional da revolução recebeu uma articulação mais nitidamente política, contribuindo para a visão moderna do Estado.

As teorias dos huguenotes franceses influenciaram os Países Baixos na crise de 1580, quando os espanhóis tentaram extinguir o protestantismo holandês, ajudando a fundamentar sua luta de independência. Na Inglaterra, as idéias de George Buchanan e de Juan de Mariana<sup>4</sup> influenciaram Oliver Cromwell e os puritanos ingleses, sendo aplicadas durante a guerra civil na década de 1640 para o estabelecimento do *Commonwealth* puritano. Mais tarde o pensamento constitucional foi posto em prática novamente na Revolução Gloriosa, de 1688-1689, com a instauração da monarquia constitucional. As idéias puritanas passaram finalmente às colônias, fomentando a Revolução Americana.

O fato de que o calvinismo tem a precedência quando se trata de dinamismo político torna-se bastante enigmático quando consideramos um outro resultado da pesquisa histórica: *as teorias de resistência ao rei não têm sua origem em Calvino*. Antes de Calvino os luteranos já tinham desenvolvido teorias de resistência ao Estado. Após a dieta de Spira (1529), desfavorável aos protestantes, o príncipe luterano Filipe de Hesse, com o auxílio de um grupo de juristas, apresentou uma teoria constitucional segundo a qual os eleitores e príncipes territoriais (magistrados inferiores), como autoridades divinamente instituídas, poderiam empunhar

<sup>3</sup> A teoria da revolução popular baseada no direito privado, aplicada por John Knox, teria penetrado profundamente no pensamento político inglês, manifestando-se por exemplo no pensamento político de John Locke (cf. SILVESTRE, *Calvino e a resistência ao Estado*, p. 233).

<sup>4</sup> Teórico político católico que, segundo Silvestre, utilizou idéias calvinistas para articular uma teoria de resistência ao Estado contra o rei huguenote da França Henrique de Navarra.

o *ius gladii* em seu interesse, mesmo contra o imperador. Com isso, a relação entre o imperador e os príncipes tornou-se primariamente jurídica.<sup>5</sup>

Simultaneamente à teoria constitucional de resistência de Filipe de Hesse, o príncipe luterano João da Saxônia apresentou uma teoria de resistência violenta ao imperador baseada na doutrina do direito privado, desenvolvida por juristas saxões. Nessa teoria argumentava-se que o imperador não tinha jurisdição em questões de fé, de modo que suas interferências ilegais o tornavam um infrator privado da lei. Ambas as teorias foram apresentadas em 1530 e, com a ameaça da perseguição pelo imperador, Melanchton e o próprio Lutero cederam à teoria saxônica de resistência.<sup>6</sup> Mais tarde, essa teoria foi desenvolvida por Melanchton, e a teoria constitucional por Osiander e por Martin Bucer. Durante a guerra de Smalcad (1546), a teoria constitucional foi reavivada: “[...] o fato contribuiu, certamente, para a evolução do pensamento calvinista e dos calvinistas”, e a confissão luterana de Magdeburgo, de 1550, reafirmou tanto a teoria constitucional como a do direito privado, chegando a declarar que o governante tirânico deixaria de ser magistrado genuíno.<sup>7</sup> Essa confissão teve importância central para o calvinismo:

No caso dos calvinistas, *foi feita a adoção e reiteração da teoria de resistência de origem luterana* (principalmente quanto à Confissão de Magdeburgo) para enfrentar a crise do protestantismo em meados do século XVI.<sup>8</sup>

Se, por um lado, as teorias de resistência têm a sua origem no luteranismo, por outro lado, Calvino não produziu nenhuma novidade. Na primeira edição das *Institutas* (1536), ele mantém a certeza de que a liberdade cristã seria compatível com a “mais perfeita submissão à autoridade temporal”.<sup>9</sup> Nas demais versões após essa data, Calvino adota uma perspectiva semelhante à de Lutero, com os “dois regimentos” e a defesa da obediência. Somente nas edições latina de 1559 e francesa de 1560 o encontramos admitindo que os magistrados inferiores poderiam resistir aos tiranos; entretanto, essa noção já tinha uma história no pensamento de outros reformadores desde 1530. Citando Harro Höpfl, Silvestre admite que

[...] Calvino nada mais acrescentou à doutrina da resistência em suas obras posteriores. Quem o fez foram somente os seus seguidores, em círculos calvinistas na França, Holanda e em outros países.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> SILVESTRE, *Calvino e a resistência ao Estado*, p. 148.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 182. Grifo meu.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 160.

Além disso, ele manteve uma tendência fortemente anti-revolucionária, criticando o radicalismo de John Knox.<sup>11</sup>

A despeito disso, Silvestre afirma que a exceção concedida por Calvino, segundo a qual os magistrados inferiores teriam o dever de resistir “à licenciosidade e ao furor dos reis”, quando estes transgredissem seus limites e “anulassem” seu poder, teria sido sumamente importante: “[...] aqui reside sua grande contribuição no que tange à resistência à autoridade superior”.<sup>12</sup> Entretanto, como ele próprio deixou claro, Calvino simplesmente repetiu idéias que os luteranos já haviam desenvolvido há muito.

Na verdade, Silvestre tem consciência desse fato e de suas implicações aparentes. Segundo ele, essa constatação *contradiz* o pensamento clássico de Ernst Troeltsch, que afirmou em *The Social Teaching of the Christian Churches* a superioridade do calvinismo sobre o luteranismo como movimento de transformação histórica. Ao contrário, o calvinismo deveria seu desenvolvimento político posterior à influência dos reformadores de primeira geração.

O trabalho de Silvestre confirma a tese clássica da importância política do calvinismo. Mas não creio que ele tenha demonstrado qual a contribuição de Calvino, exceto *qua* repetidor ou transmissor das idéias luteranas.

## 2. A QUESTÃO METODOLÓGICA

Naturalmente, esse resultado só é um problema se esperamos que Calvino tenha alguma coisa a ver com as revoluções calvinistas. Ou, pelo menos, se esperamos que essa relação seja direta, no sentido de que Calvino foi o iniciador consciente de uma revolução política. Nesse caso, a resposta é inequívoca: *não*.

Mas o papel dos agentes históricos nos processos é algo muito mais complexo. Certas ações podem produzir resultados inesperados. Involuntariamente Calvino poderia ter transmitido idéias revolucionárias produzidas em outro contexto, e essas idéias, encontrando terreno fértil, brotaram. Evidentemente, no entanto, isso não explicaria porque *justamente os calvinistas* desenvolveram tais idéias revolucionárias. O *habitus* calvinista tem necessariamente alguma relação com essa abertura às idéias revolucionárias.

Também faz pouco sentido sugerir que outro grupo religioso, nas mesmas condições, poderia ter feito o mesmo que os calvinistas, pois, quando se trata de história, “as coisas aconteceram desta maneira e, portanto, é assim que teriam de ter acontecido”.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> O próprio Knox buscou apoio em Bullinger para a sua teoria de resistência, sendo este apelo apontado como “[...] a primeira ruptura de um calvinista com a doutrina de não resistência exposta pelo próprio Calvino”. (SILVESTRE, *Calvino e a resistência ao Estado*, p. 204). Ele e Beza, já em 1554, defendiam teorias de resistência; Beza publicou a sua, elogiando a confissão de Magdeburgo, em 1554, e John Knox em 1558.

<sup>12</sup> SILVESTRE, *Calvino e a resistência ao Estado*, p. 173.

<sup>13</sup> HOOYKAAS, Robert. *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*. Brasília: Editora UnB/Polis, 1988, p. 196.

Por hipótese, poderíamos examinar a situação histórica e explicar a evolução das idéias políticas calvinistas como um fruto das condições econômicas: a intensidade da perseguição associada às transformações econômicas ligadas à lenta mas firme ascensão da burguesia etc. Quanto a isso, há poucas dúvidas da importância dessas condições, como demonstraram Richard Tawney, Max Weber e Christopher Hill, para citar os mais importantes. Seguindo, entretanto, as intuições do historiador reformado Robert Hooykaas, tememos que análises economicistas não sejam totalmente conscientes de que a sua pré-compreensão do homem como sendo fundamentalmente um produto das forças econômicas não guarda qualquer necessidade filosófica ou científica, refletindo mais a situação espiritual do investigador. Uma perspectiva científica pluralista precisa aprender a buscar, ao lado das “causas econômicas”, as “causas religiosas”, principalmente quando a religião está diretamente envolvida!<sup>14</sup>

Dentro dessa abordagem não-reducionista se insere a interpretação que Herman Dooyeweerd oferece para explicar o impacto político do calvinismo. Para Dooyeweerd, toda visão de mundo tem em seu núcleo uma idéia a respeito da ordem cósmica (como o mundo é estruturado), que ele denominava *wetsidee* (idéia-de-lei). Essa idéia central tem origem religiosa, sendo sustentada pela fé e funcionando como princípio orientador da vida cultural. Dooyeweerd acreditava que nas origens da potência política do calvinismo estaria a sua “idéia de Lei” ou *wetsidee*: a soberania cósmica de Deus, por meio de suas leis.

Para relacionar a *wetsidee* calvinística com Calvino, no entanto, seria necessário demonstrar ainda a conexão entre as manifestações culturais dessa *wetsidee* com o próprio Calvino – do contrário, ela poderia ainda ser explicada apenas a partir da trajetória histórica dos calvinistas, como um elemento agregado e não essencial à cosmovisão calvinista.

Temos então duas perguntas centrais: *Há diferenças substanciais entre Lutero e Calvino no tocante ao status da esfera política, passíveis de serem explicadas como diferenças de cosmovisão?* Em caso positivo: *Como essas diferenças se relacionam ao problema da resistência calvinista ao Estado?* Para respondê-las, vamos primeiramente comparar os textos centrais de Lutero e de Calvino a respeito da “autoridade secular”. Em seguida, tentaremos explicar as diferenças entre os textos a partir da teoria de Herman Dooyeweerd, como diferenças de *wetsidee* e, portanto, de cosmovisão, mostrando ao mesmo tempo sua relação com a resistência calvinista ao Estado.

### 3. A AUTORIDADE SECULAR NO PENSAMENTO DE LUTERO E DE CALVINO: DOIS TEXTOS FUNDAMENTAIS

Começamos então com o exame comparativo de dois textos fundamentais de Lutero e Calvino sobre a política para determinar suas diferenças mais sig-

<sup>14</sup> “É claro que a religião, conquanto fator importante na criação do clima espiritual do pensamento, não é, todavia, o único [...] Mas, à época em que surgiu a ciência moderna, a religião constituía um dos fatores mais poderosos da vida cultural.” (Ibid., p. 16).

nificativas. Por razões de espaço, não discutiremos todos os pontos levantados pelos reformadores, mas apenas aqueles diretamente relacionados ao problema dos limites do poder do Estado.

### **3.1 Lutero: “Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência”**

No Natal de 1522, foi dedicado ao duque João Frederico da Saxônia o recém concluído e mais específico tratado de Lutero a respeito da “Autoridade Secular”,<sup>15</sup> em três partes, das quais nos interessam apenas as duas primeiras.

A primeira parte começa com uma expressão muito objetiva da questão mais básica de todas: “Em primeiro lugar, temos que fundamentar bem o direito e a espada secular para que ninguém duvide que ela existe no mundo por vontade e ordenação de Deus”.<sup>16</sup> Lutero apresenta inicialmente a justificativa bíblica para o uso da força pelo Estado. Logo depois coloca a questão: Isso não contradiz o mandamento de Cristo em Mt 5.38 sobre a não-resistência?

A solução dos teólogos escolásticos teria sido a de dividir a doutrina e o Estado cristão em dois, tratando as palavras de Cristo como meros “conselhos” para o povo, servindo como mandamentos apenas para uma elite espiritual. Lutero rejeita vigorosamente essa interpretação, defendendo a universalidade do mandamento. Apelando para 1 Timóteo 1.9, propõe que a Lei não existe para o justo, e sim para o pecador. Ou seja, a espada e o direito secular não têm a função de gerir a vida dos cristãos, que delas não precisam.<sup>17</sup> O problema central é que os pecadores não se sujeitam voluntariamente à ordem de Deus. Assim,

[...] Deus criou para esses, ao lado do estado cristão e do reino de Deus, outro regime (Regiment) e os submeteu à espada, a fim de que, ainda que o queiram, não possam praticar sua maldade e, caso a praticarem, não o possam fazer sem temor e em paz e felicidade [...] visto que todo o mundo é mau [...] Deus instituiu dois domínios: o espiritual que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo, e o temporal que combate os acristãos e maus.<sup>18</sup>

Atacando, nesse sentido, grupos anabatistas e espiritualistas, Lutero critica aqueles que pretendem governar o mundo segundo o evangelho e eliminar toda a lei e a espada secular.<sup>19</sup> Segundo ele, não seria possível o estabelecimento de

<sup>15</sup> LUTERO, Martinho. *Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência*. Em: *Obras Seleccionadas*, Volume 6. São Leopoldo: Sinodal/Concórdia, 1996.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 85. “[...] todos os cristãos estão naturados de tal maneira pelo Espírito Santo que agem bem e corretamente melhor do que se lhes possa ensinar com todas as leis; eles não precisam para si de lei ou norma.” (*Ibid.*)

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>19</sup> *Ibid.*

um regime cristão – entenda-se, aqui, um regime baseado na graça e na liberdade em relação à lei – para o mundo inteiro, ou mesmo para uma multidão, pois o pecado logo se manifestaria trazendo desgraças. Quanto ao cristão, este deve se sujeitar à espada secular por amor,<sup>20</sup> pois ao auxiliar e cooperar com a autoridade secular o cristão contribui para a realização da justiça e para o refreamento do mal.

Lutero sabe que precisa enfrentar o problema dos limites e da aplicação da ética de Jesus pelos governantes. Pois se eles devem usar a espada, como cumprirão o mandamento de Cristo sobre a não-resistência? A solução de Lutero é encontrar um limite concreto: o interesse pessoal. O magistrado deve usar a espada quando o direito de outro é ferido, e guardá-la quando seu direito é ferido:

Onde se trata de ti e do que é teu, aí agirás de acordo com o Evangelho e sofrerás, como bom cristão, injustiças no que toca à tua pessoa; onde se trata de outro e do que é seu, aí agirás de acordo com o amor e não permitirás injustiça para teu próximo [...].<sup>21</sup>

Outro argumento teologicamente relevante é o de classificar a autoridade do Estado como sendo parte da ordem da criação de Deus, ao lado do matrimônio e das funções da natureza. Ele aplica 1 Timóteo 4.4 ao poder político caracterizando-o como uma criatura de Deus. Com esse argumento Lutero expressa a noção de que a graça não anula a natureza.<sup>22</sup>

Fica assim estabelecido que os cristãos podem lançar mão da espada para a defesa do próximo, mas *não em defesa própria*. E não haveria incoerência entre o evangelho e a natureza: “[...] a palavra de Cristo é consentânea com as passagens que instituem a espada”.<sup>23</sup>

A segunda parte, que Lutero considera a “parte principal”,<sup>24</sup> lida com o alcance da espada secular. Aqui Lutero introduz uma nova distinção, baseada principalmente em Mateus 10.28: “Não temais os que matam o corpo e que depois nada mais podem fazer; teme aquele que pode fazer perecer a alma e o corpo no inferno”. Lutero argumenta que o regime temporal só tem poder sobre o corpo e os bens, sendo que a alma é jurisdição divina. Só Deus sonda e julga os corações. Segue-se, portanto, que o poder secular não pode interferir nas questões de fé, que são secretas e acessíveis só a Deus. Com base nessa

<sup>20</sup> Ibid., p. 89.

<sup>21</sup> Ibid., p. 90.

<sup>22</sup> Ibid., p. 92.

<sup>23</sup> Ibid., p. 95. E quanto à possibilidade de o magistrado usar a espada em seu favor, mas com a intenção totalmente pura de julgar a injustiça, sem espírito vingativo? Lutero responde: “Este milagre não é impossível, no entanto é singular e perigoso.” Dando o exemplo de Sansão, conclui: “Torna-te primeiro igual a Sansão, e então poderás proceder como ele.” Ibid., p. 96.

<sup>24</sup> Ibid., p. 96.

percepção teológico-antropológica Lutero chega a uma conclusão profundamente moderna:

Crer ou não crer é *assunto da consciência de cada um* e isso não vem em prejuízo da autoridade secular. Por isso ela também deve contentar-se e ocupar-se com seus negócios e deixar que cada um creia isto ou aquilo, como puder e quiser, e não coagir a ninguém. Pois a fé é um ato livre, ao qual não se pode forçar a ninguém.<sup>25</sup>

Por isso Lutero vê uma tremenda perversão na prática de seu tempo, na qual os papas e bispos punem o corpo e os príncipes temporais legislam sobre a fé! Isso contradiz Paulo, que ensina ao Estado dominar não a fé, mas o mal, e o exemplo de Atos 5.29, em que Pedro se opõe ao poder secular para manter sua fé. É inútil aos príncipes tentar impor sua fé, mesmo em caso de heresia. Esta só pode ser arrancada pela Palavra de Deus, e jamais pelo poder temporal.<sup>26</sup>

### 3.2 *Calvino: “Da Administração Política”*

Utilizando termos muito semelhantes aos de Lutero, Calvino admite que há um “duplo regime” no homem: o espiritual, ligado à consciência subjetiva e ao culto a Deus, e o político, ligado aos deveres de civilidade. Esses dois regimes são denominados *jurisdição espiritual e jurisdição temporal*, o primeiro concernente à vida da alma, e o segundo à vida presente.<sup>27</sup> Assim, Calvino define a liberdade cristã e a esfera do Estado nos mesmos termos da segunda parte do tratado de Lutero sobre o poder político.

No capítulo XX do volume IV das *Institutas* (“Da Administração Política”), Calvino discute mais minuciosamente a natureza e função do poder civil. De forma completamente previsível, critica aqueles que entendem ser a liberdade do evangelho a superação ou anulação do regime político.<sup>28</sup> Ao contrário, devemos conter a liberdade que nos é oferecida dentro de seus limites; o Reino de Cristo está muito longe das condições da vida natural: casamento, nação, sexo, linguagem, etc.<sup>29</sup> Isso não deve, no entanto, ser interpretado como se essas coisas fossem corruptas; Calvino chama de “fanáticos” os que consideram a ordem política algo “imundo”. Ela deve ser confirmada não só por sua importância na manutenção da ordem presente, mas porque é algo essencial à própria vida humana:

<sup>25</sup> Ibid., p. 99.

<sup>26</sup> “Mesmo que se queimem todos os judeus e hereges à força, nenhum deles é nem será convencido nem convertido.” Ibid., p. 104.

<sup>27</sup> CALVINO, João. *As Institutas, ou Tratado da Religião Cristã*. 4 vols. São Paulo/Campinas: Casa Editora Presbiteriana/Luz Para o Caminho, 1989. Vol. III, Cap. XIX, “Da Liberdade Cristã”, Seção 15, p. 311.

<sup>28</sup> Ibid., IV.XX.1, p. 453.

<sup>29</sup> Ibid., IV, p. 454.

[...] inane barbárie é cogitar quanto a dever ser exterminada essa ordem, a necessidade da qual não é menor entre os homens que a do pão, da água, do sol e do ar, a dignidade, certamente, até muito mais eminente.<sup>30</sup>

Assim, como Lutero, Calvino reconhece pertencer o regime político à *ordem da criação*, não se podendo pois conceber qualquer incompatibilidade entre o reino de Cristo e o magistrado civil. Sob essa luz, a tese anabatista de que com a vinda do evangelho o regime político ficou obsoleto só poderia ser vista como “orgulho diabólico”,<sup>31</sup> ou seja, perfeccionismo e negação dos efeitos da queda.

Quanto aos textos em que aparentemente se proíbe que entre os cristãos haja alguém que ocupe o primeiro lugar, como Mateus 20.24-27, por exemplo, Calvino sustenta que seu propósito é unicamente reprimir a busca do primeiro lugar entre os discípulos, sem qualquer consequência para a questão da autoridade política.

Outra forma de colocar a dignidade do regime político é a noção de que ele constituiria uma *vocação divina*. Calvino destaca que o poder presente no magistrado é o poder do próprio Deus, donde eles são chamados “deuses” nos Salmos. Para mostrar que essa ordem é totalmente evangélica, cita 1 Coríntios 12.28, onde entre os dons do Espírito se inclui *kubernéseis*, ou os governos. Calvino sabe que o texto se refere à presidência e disciplina das igrejas; mas sustenta que nele, implicitamente, se afirma a validade e se recomenda “todo gênero de governo justo”.<sup>32</sup> Com isso ele estabelece claramente que o regime político não é incoerente com o regime espiritual, *havendo até mesmo certa coerência estrutural entre ambos, no que se refere ao exercício do poder*. Assim, admite-se que o poder político seja uma vocação.<sup>33</sup>

Calvino vai além de Lutero ao tratar das leis civis, que ele considera os nervos ou as almas das coisas públicas sem as quais o magistrado não pode subsistir. Ele distingue as leis mosaicas em três partes: lei moral, cerimonial e judicial. A primeira tem valor permanente, a segunda era uma forma de educação dos judeus e a terceira “transmitia seguras fórmulas de equidade e justiça”, que, no entanto, não tem valor universal, sendo distintas do preceito moral.<sup>34</sup> Os povos têm liberdade de escrever suas leis, mantendo-se como regra

<sup>30</sup> Ibid., IV, p. 455.

<sup>31</sup> Ibid., IV, p. 457.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> “[...] da mesma forma que, preservada e incólume a piedade, puderam ser ab-rogadas as cerimônias, assim também, detraídas estas ordenanças judiciárias, permanecer podem os perpétuos deveres e preceitos da caridade. Se verdadeiro é isto, certamente que às gentes, uma a uma, foi deixada a liberdade de instituir as leis que hajam previsto serem a si vantajosas, leis que, todavia, se conformem àquela perpétua regra da caridade, assim que variem, de fato, na forma, tenham porém o mesmo propósito.” Ibid., p. 469.

norteadora o princípio da equidade, sendo que este princípio, que pertence à lei moral de Deus, é o “testemunho da lei natural”, inscrita na consciência que Deus pôs na mente dos homens.<sup>35</sup>

Um ponto importantíssimo na comparação entre Lutero e Calvino é o *recurso dos cristãos aos tribunais*. Já vimos que, para Lutero, o cristão não irá aos magistrados, exceto em favor de um terceiro. Calvino tem uma posição bem diferente:

A muitos supérfluo parece ser o múnus do magistrado entre os cristãos, porque, evidentemente, não possam piamente pleitear na justiça, já que vedado lhes haja tomar vingança, postular em juízo, litigar. Quando, porém, em contrário, claramente ateste Paulo que o magistrado nos é ministro de Deus para o bem, disso entendemos assim haver sido divinamente ordenado, para que, por sua mão e meios de proteção defendidos contra a improbidade e as violações de direito dos homens flagiciosos, levemos vida quieta e segura. Pois se *em vão nos foi ele dado pelo Senhor para proteção, exceto se lícito nos é usar de tal benefício*, bastante claro se faz também não impiamente poder ser ele invocado e recorrido.<sup>36</sup>

Ou seja, o tribunal não teria sido concedido por Deus se fosse algo ímpio; conseqüentemente, Calvino contradiz aqui a Lutero, abrindo ao cristão a liberdade para entrar em litígio em defesa própria. Segundo ele, isso deve ser feito com benevolência e moderação, isto é, com a disposição moral apropriada.<sup>37</sup> Removendo-se o “espírito de vingança”, a prática do direito é algo completamente sã. O principal exemplo bíblico de Calvino é Paulo, que sempre recorreu ao tribunal em defesa própria, e sua crítica aos crentes de Corinto em 1 Coríntios 6.5-8 não se referia a todo recurso ao tribunal, mas apenas à ausência de amor e à atitude contenciosa que eles desenvolveram. E se alguém aponta o ensino bíblico de que os justos devem esperar pela mão do Senhor, Calvino aponta que a vingança do magistrado é a própria mão do Senhor!<sup>38</sup>

Ao tratar da obediência aos magistrados, Calvino recomenda que eles sejam respeitados e obedecidos com sinceridade. Embora admita que alguns magistrados podem ser desprezados impunemente, e que seja difícil persuadir algumas pessoas a obedecerem a autoridades indignas do ofício, ensina explicitamente que os maus governantes são instrumentos de Deus para punir a

<sup>35</sup> Ibid., IV, p. 470.

<sup>36</sup> Ibid., IV, p. 473.

<sup>37</sup> É digno de nota que, onde Lutero considera um “milagre” se alguém puder pleitear em causa própria sem espírito vingativo, vetando essa prática, Calvino responde: “Talvez haja alguém de objetar que tal moderação a tal ponto nunca se aplica a uma demanda que à guisa de milagre haja de ser, se alguma haja sido encontrada [...] a cousa mesma, no entanto, da adição de nenhum mal inquinada, boa e pura não deixa de ser.”

<sup>38</sup> “[...] a vingança do magistrado deve pensar-se ser não do homem, mas de Deus [...]”. Ibid., p. 473.

iniquidade do povo, e devem ser igualmente obedecidos, tanto quanto os bons governantes.<sup>39</sup> Está fora de cogitação a resistência ativa a esse governante.<sup>40</sup>

Calvino faz apenas uma concessão: Deus, em sua providência, pode levantar entre os servos do governante alguém que quebre o seu poder abusivo. Nesses casos especiais, a resistência à autoridade constituída é legítima. Assim, falando a respeito de vários exemplos bíblicos, afirma:

Ora, aqueles primeiros, uma vez que a executarem-se tais feitos haviam sido comissionados por legítimo chamamento de Deus, em tomando armas contra os reis, longe estavam de violar essa majestade que por divina ordenação foi aos reis conferida; pelo contrário, armados do céu, ao poder menor reprimiam com o maior, exatamente como aos reis é lícito punir a seus sátrapas.<sup>41</sup>

Aparentemente, aqui Calvino não tem em mente a mera revolta popular, mas a organização dos magistrados inferiores para corrigir o magistrado superior. Quando se trata de indivíduos, Calvino nega que “julguemos pessoalmente conferida a nós, a quem nenhum outro mandamento foi dado que o de obedecer e de suportar”,<sup>42</sup> o direito a tal resistência; mas os magistrados inferiores, dos quais Calvino dá diversos exemplos de outras nações, podem em certos casos ter o dever de defender o povo contra os soberanos.

Finalmente, a obediência aos magistrados está sempre limitada pela obediência a Deus. Assim, quando o magistrado ordena que se desobedeça a Deus, é preciso resistir pacificamente ao magistrado, pois é melhor obedecer a Deus do que aos homens. Com isso Calvino ataca a pretensão de muitos governantes da época – e de muitos súditos – de justificarem a desobediência ao mandamento divino em nome da sujeição ao magistrado.

### ***3.3 Uma comparação preliminar entre as posições de Lutero e Calvino***

Um olhar geral não revela nenhum avanço explícito de Calvino em relação a Lutero, no tocante aos limites do poder do Estado e à relação dos cristãos com o Estado. Calvino, como Lutero, defende que o Estado pertence ao “regime político”, distinto do “regime espiritual”, tendo sua própria jurisdição; que o

<sup>39</sup> “[...] em um homem da pior espécie e o mais indigno de toda honra, em que, no entanto, esteja o público poder, reside aquele poder preclaro e divino que o Senhor, por Sua palavra, deferiu aos ministros de Sua justiça e juízo, pelo que, quanto respeito à obediência pública, deva ser tido pelos súditos na mesma reverência e dignidade em que houvessem de ter tido ao melhor rei, se dado lhes fosse.” *Ibid.*, p. 478.

<sup>40</sup> “[...] pelo mesmo decreto por que se estatui a autoridade dos reis constituídos serem também os reis mais indignos, nunca à mente nos virão essas sediciosas cogitações de que tratado deve ser um rei segundo os seus méritos, nem justo ser que súditos nos mostremos àquele que, por sua vez, rei se nos não mostre.” *Ibid.*, p. 480.

<sup>41</sup> *Ibid.*, IV, p. 483.

<sup>42</sup> “Estou sempre a falar de pessoas individualmente.” *Ibid.*

poder da espada é legítimo, e não contradiz o dever do amor cristão; que a função do magistrado é uma vocação divina, assim como a tarefa dos ministros do evangelho; que a guerra em defesa dos súditos é justa; que o Estado não deve controlar as coisas espirituais, e a igreja não deve assumir a tarefa do Estado, etc. Aparentemente, Calvino segue Lutero em quase cada ponto.

Em sua pesquisa a respeito da teoria política de Calvino, Armando Silvestre chegou à mesma conclusão, como vimos: Calvino é bastante conservador e reluta por muitos anos em modificar suas teorias sobre o direito divino e o Estado. Ele defende uma doutrina radical de não-resistência em relação ao poder do governante. Mesmo assim, Silvestre detecta uma modificação importante, visível na comparação entre as edições das *Institutas* de 1536 e 1559: é que nessa última edição, Calvino admite explicitamente que o poder do magistrado pode ser anulado em caso de transgressão dos limites:

O rei excedeu os seus limites, e não apenas foi perverso contra os homens, mas, ao erguer suas trombetas contra Deus, também ab-roçou seus próprios poderes.<sup>43</sup>

Calvino teria admitido a teoria constitucional de resistência ao magistrado, produzida pelos juristas luteranos e reavivada por eles em 1546, na guerra de Smalcad. Assim, sua melhor fase no desenvolvimento político teria sido no final da vida, de 1559 a 1564. Em seu comentário de Daniel, por exemplo, ele admite que reis rebeldes contra Deus poderiam ser derrubados.<sup>44</sup> Na teoria da resistência proposta timidamente por Calvino nesse período, as autoridades inferiores no Estado poderiam se levantar e resistir ao poder do magistrado superior, tendo em vista a proteção dos súditos, uma vez que eles servem não ao rei, mas à nação. Entretanto, como já vimos, não há aqui qualquer originalidade em relação ao luteranismo.

Mas se nos afastarmos por um momento das afirmações explícitas dos reformadores sobre o dever de resistência ao Estado, e passarmos a uma observação mais ampla de sua compreensão da relação entre a esfera “política” e as outras esferas da vida, encontramos finalmente resultados significativos. Em Lutero, embora o poder do Estado seja legítimo, temos ainda *uma nítida tensão entre o dever moral e o direito*. Isso é evidente na proposta de Lutero de que o magistrado pode usar a espada em favor do outro, e que o cristão pode recorrer ao magistrado em favor de outrem, mas jamais de si próprio. Ou seja, Lutero ainda não chega a admitir completamente a soberania da esfera político-jurídica em relação à ético-religiosa. Por essa razão, também o encontramos afirmando que o Estado se dirige para os incrédulos, e não para os crentes; estes só se sujeitam para reforçar o Estado.

<sup>43</sup> SILVESTRE, *Calvino e a resistência ao Estado*, p. 182.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 184.

Em Calvino temos uma interpretação completamente diferente: o cristão também está sob a autoridade do Estado, que é uma bênção para ele; e é legítimo que o cristão recorra ao direito, sem prejuízo do amor e da fé. Ou seja, Calvino confere à esfera político-jurídica uma soberania plena que não se desenvolve no luteranismo. Outra evidência de autonomização da esfera política é a disposição de Calvino de admitir que cada povo e nação constitua as suas próprias leis sem se prender à legislação civil mosaica.<sup>45</sup>

É preciso perguntar pelas raízes dessa distinção. Calvino utiliza os mesmos argumentos de Lutero acerca da criação de Deus, e os mesmos textos, com alguns acréscimos, para justificar o poder do Estado. O ponto de distinção está na compreensão de ambos a respeito da relação entre a Lei e a Graça.

#### 4. A INTERPRETAÇÃO NEOCALVINISTA: *WETSIDEE* CALVINISTA E A RESISTÊNCIA CALVINÍSTICA AO ESTADO

##### 4.1 *O impulso para uma sociedade qualitativamente pluralista*

A idéia de uma forma de religião que tenha desdobramentos em todas as áreas da vida é hoje repudiada e temida pelo mundo ocidental como uma forma de totalismo religioso que só pode oprimir o homem e atrofiar a vida cultural. Com esses óculos secularistas, o avanço do calvinismo ainda é descrito por professores desinformados como “fundamentalismo religioso”. Surpreendentemente, a reivindicação tipicamente reformada de que todas as áreas da vida deveriam ser sujeitas a Deus se expressou entre os séculos 16 e 18 não em um totalismo religioso absolutista, mas num crescente movimento de individuação e autonomização de diferentes esferas de vida cultural, incluindo a esfera política.

A burguesia protestante européia encontrou no pensamento de Calvino uma forte justificativa teológica para o desenvolvimento de atividades capitalistas sem o sentimento de culpa associado a essas atividades na mentalidade católica, fomentando uma relativa independência da esfera econômica em relação à política e à religião. No campo da investigação científica, os historiadores da ciência têm verificado que o abandono da *wetsidee* tomista, com sua interpretação aristotélica da ordem cósmica como uma ordem racionalmente necessária, e sua substituição por uma visão voluntarista da realidade, na qual a ordem cósmica, sendo contingente, só pode ser compreendida por meio da investigação empírica, foi impulsionada e consolidada pela influência calvinista. Em diversos “filósofos da natureza” como Francis Bacon, Robert Boyle e Isaac Newton, essa influência é nítida.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Com isso Calvino se afasta de Martin Bucer e daqueles para os quais “a legislação do Estado cristão deve derivar das ordenanças mosaicas.” (STROHL, Henri. *O pensamento da Reforma*. 2a ed. São Paulo: ASTE, 2004, p. 234)

<sup>46</sup> Hooykaas cita o prefácio de Cotes à segunda edição do *Principia* de Newton: “Sem dúvida alguma este mundo... não pôde surgir de outra coisa senão da *vontade perfeitamente livre de Deus* [...] Desta fonte [...] brotaram o que denominamos as leis da natureza, nas quais estão presentes muitos sinais da mais alta engenhosidade, mas *nem o mais leve vestígio de necessidade*. Por conseguinte, essas leis não devem ser buscadas a partir de conjecturas incertas, mas antes através de observações e experimentos.” (HOOYKAAS, *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*, p. 73).

No campo da política, nosso interesse principal, o mesmo ocorre. Um exemplo disso é o próprio Calvino e sua luta para impedir que a igreja fosse governada pelos líderes políticos de Genebra, cujo aspecto central foi provavelmente a questão do direito ao exercício da disciplina.<sup>47</sup> Sua luta por uma independência estrutural da igreja diante do Estado não encontra paralelo em Lutero e em Zúínglio, que deixaram a administração das questões “formais” da igreja nas mãos do Estado.<sup>48</sup>

Essa condição poderia ser descrita como “pluralismo qualitativo”, no qual as esferas da “religião”, da política, da ciência, da arte, da economia e da moral ganham autonomia relativa entre si, favorecendo um movimento de evolução cultural mais livre de restrições.

#### **4.2 O reconhecimento da autonomia da esfera política sem a ruptura com a religião (secularização relativa)**

Conforme a tese dominante desde o tempo de Max Weber, o Estado moderno se desenvolveu por meio de um processo de secularização, no sentido de que não seria realmente possível um conceito moderno e pluralista de Estado sem a superação das motivações e justificativas religiosas. Opondo-se a essa interpretação, Dooyeweerd e, mais recentemente, James Skillen, apontaram a existência de uma forma pluralista de pensamento político calvinista que de fato afirma a autonomia da esfera político-jurídica sem desvincular completamente a atividade política da religião. Um dos pioneiros nessa tradição teria sido o holandês Johannes Althusius (1557-1683). Em sua investigação sobre Althusius, James Skillen indentificou um esforço por definir a natureza da esfera política e afirmar sua soberania, mas de um modo bastante diferente de Jean Bodin, teórico que reificou o Estado e conferiu-lhe a soberania absoluta.<sup>49</sup>

Em Althusius, o Estado não é tratado como a entidade que concentra o poder, mas como a expressão da verdadeira comunidade política que é o povo; essa

<sup>47</sup> Os detalhes das lutas de Calvino com o poder político em Genebra podem ser encontrados em McGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 116-152.

<sup>48</sup> “[...] sua criação de uma liderança própria para a Igreja foi impressionante em comparação não somente com Zúínglio, mas também com os territórios luteranos, nos quais a liderança da Igreja foi entregue ao ‘soberano governo do Estado da Igreja.’” (BUSCH, Eberhard. *Igreja e política na tradição reformada*. Em: McKIM, Donald K. (Ed.). *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999, p. 173; cf. também BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 381, 382).

<sup>49</sup> Daniel Elazar, em seu prefácio à tradução inglesa da *Política* de Althusius, observa que o Estado moderno foi baseado no princípio da soberania indivisível, como expresso em Jean Bodin, levando a um Estado reificado e tirânico, e ao enfraquecimento das outras instituições sociais. Em Althusius teríamos uma compreensão do Estado mais realista, que o considera uma forma de associação política do povo (ao invés de uma realidade autônoma), e admite a legitimidade de outras formas de associação – os *collegia*. A teoria althusiana, federalista e pluralista, teria seus fundamentos no pensamento de Calvino e, em última instância, na cosmovisão bíblica aliancista (ELAZAR, Daniel J. Grande projeto de Althusius para uma comunidade federal. Prefácio à *Política*. Em: ALTHUSIUS, Johannes, *Política*. Rio de Janeiro: Liberty Fund/TopBooks, 2003, p. 47-63).

comunidade responde diretamente a Deus, sob critérios propriamente políticos. O povo, que reunido na igreja está submetido a Deus como comunidade religiosa, também está submetido diretamente a Deus, enquanto comunidade política. Mas não se pode identificar a sociedade com o Estado; o povo é a comunidade política, mas também é outras comunidades. Outras associações subsistem ao lado do Estado, cada uma com suas próprias leis.<sup>50</sup> A Igreja é uma dessas formas de associação, mas sua legitimidade não depende do Estado, e o Estado igualmente não depende da Igreja para se legitimar. O resultado prático disso é que a influência religiosa se faz sentir na esfera política de um modo legítimo (quando no liberalismo da revolução francesa tal influência é vista como “contrabando” religioso), sem restringir as liberdades *políticas* dos interlocutores.

A forma althusiana-calvinista de “secularização” da esfera política é, portanto, qualitativamente distinta da que encontramos em Hobbes, Maquiavel e Jean Bodin. Trata-se de uma *secularização relativa*, que confere a autonomia à esfera política sem exigir sua completa desvinculação da religião. Mas como explicar essa “secularização relativa”, que combina pluralidade e diferenciação cultural com profundidade religiosa?

#### **4.3 A “secularização relativa” da política como aspecto do processo de diferenciação cultural guiado pela fé**

Herman Dooyeweerd introduziu a noção de “abertura modal” (*modal opening process*) para explicar o processo de diferenciação cultural. Segundo ele, a realidade pode ser “dividida” em uma série de esferas ou dimensões interdependentes, que ele chamou de “modalidades” e organizou numa escala ascendente.<sup>51</sup> Aplicando essa teoria à análise das sociedades humanas, ele propôs que cada tipo de instituição social é caracterizada por uma dessas modalidades. A igreja, por exemplo, seria *pisticamente* qualificada; o Estado juridicamente qualificado; a empresa economicamente qualificada, etc.

Dooyeweerd procurou ainda colocar a diversidade nas formas da vida social ocidental em perspectiva histórica. Ele observou, por exemplo, que há sociedades nas quais não podemos distinguir essas instituições. Assim, por exemplo, em tribos indígenas encontramos as funções de liderança religiosa, política e familiar combinadas nas mesmas figuras. Não há instituições separadas. Examinando a história do ocidente, Dooyeweerd também observou a recorrência dessas estruturas sociais indiferenciadas, como a união do poder religioso com o poder político na Idade Média. Como explicar esses fenômenos e ainda manter a idéia de estruturas sociais normativas?

<sup>50</sup> SKILLEN, James W. From covenant of grace to equitable public pluralism: the Dutch Calvinist contribution. *Calvin Theological Journal* 31, n. 1 (April 1996): 67-96, p. 74.

<sup>51</sup> Dooyeweerd identificou 15 modalidades: numérica, espacial, cinética, física, biótica, psíquica, lógica, lingüística, histórica, social, econômica, estética, jurídica, ética e pística (da fé). Essas modalidades seriam dimensões criadas pelo próprio Deus. Para cada esfera modal teríamos uma lei divina, e o conjunto das leis cósmicas foi denominado por Dooyeweerd “cosmonomia”.

A resposta está na compreensão dooyeweerdiana da história. Segundo ele, a cultura é um produto da ação humana sobre a criação sob as normas divinas para a história. E uma das leis centrais da esfera histórica é a *lei da diferenciação*: o desenvolvimento de formas de vida social cada vez mais diversificadas produzindo-se pluralidade e riqueza cultural. A dinâmica da diferenciação cultural seria a forma normal de desenvolvimento de uma sociedade, desde que ela se sujeite às normas divinas para a criação. Essa dinâmica foi descrita por ele como “abertura” e “desvelamento” cultural (*opening of culture process*).<sup>52</sup> Segue-se que sociedades nas quais a diferenciação está paralisada são sociedades regressivas e antinormativas. Mas qual seria a causa dessa paralisia cultural?

Percebendo que o padrão da estrutura social está sempre ligado à cosmovisão da respectiva sociedade e, em última instância, às suas crenças religiosas, que fornecem a sua *wetsidee*, Dooyeweerd argumentou que *a modalidade da fé é que fornece a uma sociedade a orientação sobre como ela deve se estruturar*. A entrada do pecado no mundo, trazendo cegueira espiritual, teria bloqueado o avanço das sociedades humanas ao impedi-las de compreender e desenvolver estruturas sociais diferenciadas. A graça comum permitiu que essa diferenciação acontecesse até certo ponto. Entretanto, somente com a influência do evangelho na cultura ocidental, em especial a partir da Reforma, o processo de abertura modal pôde se dar livremente, guiado pela fé reformada e a luz da idéia-de-lei bíblica. O rápido processo de diferenciação cultural e social evidente a partir da influência calvinista conferiu autonomia à arte, à ciência e à política – não a autonomia absoluta do Iluminismo, mas a autonomia relativa, no interior do sistema cultural, sendo que todas as esferas permanecem submetidas a Deus, cada uma a seu modo.<sup>53</sup> Foi exatamente isto o que Abraham Kuyper chamou de *sphere sovereignty* – a soberania em cada esfera.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Wolterstorff cita Dooyeweerd: “[...] esta norma requer a diferenciação da cultura em esferas que possuem sua própria natureza única. A diferenciação cultural é necessária para que a ordenança criacional, que clama pelo desvelamento ou desdobramento de tudo conforme a sua natureza própria, possa ser realizada também no desenvolvimento histórico [...] esta diferenciação ocorre por meio de uma ramificação da cultura nas diferentes esferas de poder da ciência, arte, estado, igreja, indústria, comércio, escola, organizações voluntárias, etc.” (WOLTERSTORFF, Nicholas. *Until justice and peace embrace*. The Kuyper Lectures for 1981 delivered at The Free University of Amsterdam. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 56). Wolterstorff critica a teoria de Dooyeweerd como uma teoria de “modernização” que ignora as causas da diferenciação cultural. O presente artigo tenta mostrar justamente que a Reforma é uma das causas desse processo, cujas raízes estariam na cosmovisão bíblica.

<sup>53</sup> Essa autonomia relativa teria se degenerado em autonomia absoluta com a vitória da cosmovisão humanista secular sobre a cosmovisão reformada, culminando com o Iluminismo e o advento da “modernidade”. O processo de diferenciação tornou-se então em *fragmentação*.

<sup>54</sup> “Num sentido calvinista nós entendemos que a família, os negócios, a ciência, a arte e assim por diante, todas são esferas sociais que não devem sua existência ao Estado, e que não derivam a lei de sua vida da superioridade do Estado, *mas obedecem uma alta autoridade dentro de seu próprio seio*; uma autoridade que governa pela graça de Deus, do mesmo modo como faz a soberania do Estado (KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 98).

Esta é, portanto, a nossa explicação para o enigma da política revolucionária calvinista: a *wetsidee* calvinística cooperou com os desenvolvimentos econômicos, sociais e políticos durante os séculos 16 e 17 ao fornecer uma estrutura de pensamento e vida religiosa na qual a resistência ao Estado e o pleno envolvimento político só podiam ser vistos como conseqüências perfeitamente naturais do evangelho e sem qualquer contradição de princípio com a liberdade e a ética evangélica. Entretanto resta ainda uma tarefa: precisamos explicar as diferenças já observadas entre Lutero e Calvino como diferenças de *wetsidee* e, portanto, de cosmovisão.

## 5. A “IDÉIA-DE-LEI” EM LUTERO E EM CALVINO

### 5.1 *A influência do nominalismo nas concepções luteranas da lei e do poder secular*

Quando consideramos a compreensão de Lutero a respeito da relação do cristão com o Estado, notamos que ele não entende a sujeição ao Estado como uma necessidade intrínseca à práxis cristã. Essa sujeição é, antes, circunstancial. O cristão obedece ao poder secular para apoiá-lo na luta contra os maus, mas não porque esteja sob esta obrigação, posto que em Cristo ele foi libertado da lei. Lutero trata, portanto, a relação do cristão com o poder secular como um problema da liberdade cristã, e ensina claramente que a vivência cristã, caso o pecado fosse totalmente removido do mundo, dispensaria totalmente a lei e o próprio Estado, cuja única função é a “espada” – o juízo do pecado.

A concepção luterana dos “dois reinos”,<sup>55</sup> aqui refletida, foi profundamente influenciada pelo nominalismo. Lutero foi instruído por mestres nominalistas dentro da tradição de Guilherme de Occam, e em certa ocasião até mesmo declarou: “Eu pertenço à escola de Occam”.<sup>56</sup> Os nominalistas devem ser entendidos a partir de sua reação à síntese escolástica entre a metafísica aristotélica e a teologia cristã, epitomizada no pensamento de Tomás de Aquino.

<sup>55</sup> A doutrina luterana dos “dois reinos” é reconhecidamente um tema difícil. Segundo W. Thompson, a ambigüidade com que Lutero se refere a dois reinos – ora como os regimentos espiritual e temporal, ora como o reino de Deus e o reino de Satanás, levou no século 20 a duas escolas: a interpretação “ortodoxa”, ligada a Paul Althaus, entende que os dois regimentos valem para todos os homens universalmente, consistindo de duas ordens divinas para o homem. Já na interpretação do importante jurista alemão Johannes Heckel, apresentada na década de 1950, os dois reinos seriam duas formas de Deus governar os dois “corpora” do mundo, o corpo de Cristo e o povo do Diabo. Thompson tenta harmonizar as duas teorias e mostrar que para Lutero há uma ordem natural boa, criada por Deus, à qual o homem deve se sujeitar. Seu sucesso é limitado, porque ele deixa intocada a tensão entre essa crença luterana em uma ordem criada e a concepção nominalista de personalidade que Lutero sustenta (THOMPSON, W. D. J. Cargill. *The “two kingdoms” and the “two regiments”*: some problems of Luther’s Zwei-Reiche-Lehre. Em: DUGMORE, C.W. *Studies in the Reformation: Luther to Hooker*. London: Athlone Press, 1980, p. 42-59).

<sup>56</sup> “Ich bin von Ockham’s Schule.” (DOOYEWEERD, Herman. *The Christian idea of the State*. Nutley: The Craig Press, 1978, p. 16)

Na síntese tomista, a queda é entendida como a perda da graça sobrenatural original, e não como uma corrupção radical da natureza; e a graça é entendida como um “donum superaditum”, uma dádiva sobrenatural que aperfeiçoa a natureza, mas que em nada se opõe a ela. Portanto, Aquino estava pronto para admitir o poder da razão para explicar a estrutura da realidade, adaptando o sistema aristotélico ao cristianismo. Sem uma crítica radical do aristotelismo, uma concepção racionalista da natureza foi cristianizada, com o resultado de que a *ordem cósmica* era vista como uma ordem racional, ou uma ordem de necessidade lógica.

Os nominalistas se opuseram à interpretação racionalista escolástica, argumentando que a ordem da natureza não é necessária, mas contingente. Segundo eles, as “leis” que ordenam a nossa experiência são fruto do poder absoluto de Deus (*potestas absoluta*) não podendo ser construídas por um raciocínio metafísico. A idéia de uma liberdade divina absoluta foi transferida para a antropologia nominalista, com o resultado de que o homem passou a ser visto como sendo essencialmente independente das leis estabelecidas pelo poder absoluto de Deus, embora submetido a elas.

Com isso, eles não apenas rejeitaram a síntese de idéias aristotélicas com a concepção bíblica de soberania de Deus; o resultado foi a re-concepção da relação entre natureza e graça. No pensamento nominalista, o ponto de contato entre ambas é rompido. A graça é a esfera da liberdade absoluta, enquanto a natureza é a esfera do governo despótico de Deus. Não é possível que a natureza funcione como “preâmbulo” para a graça, pois a graça é uma superação total do modo “natural” de existência.<sup>57</sup> Não há possibilidade de uma harmonia entre razão filosófica e fé. As esferas da natureza (razão) e da graça (fé) permanecem estanques e sem ponto de contato; a liberdade da graça não pode ser harmonizada com as leis que governam a vida humana para refrear o pecado. Assim os nominalistas

[...] pensavam em termos de confronto entre graça e natureza. Era inevitável que esta tradição (nominalista) influenciasse a maneira pela qual Lutero desenvolveu sua teologia e concebeu a relação entre Cristianismo e cultura.

Lutero, corretamente, afirma a doutrina evangélica da imediata operação da graça soberana de Deus, através da Palavra. No pensamento de Lutero, contudo, há uma marcante distinção entre a esfera íntima do divino, atividade espiritual, e a esfera exterior das práticas seculares. Na linha da posição nominalista, esta

---

<sup>57</sup> “A lei é colocada num nível inferior. O próprio Deus não está limitado pela lei. Mas mesmo o cristão é elevado acima da lei, ao menos em sua vida interior da graça. A lei é meramente a ordenação positiva da vida mundana temporal, onde o pecado reina. E mesmo quando a Igreja e a Escritura impõem leis para a sociedade externa, o cristão não tem mais nada a ver com estas ordenanças em sua vida interior. Ele deve sujeitar-se a este comando positivo incompreensível da vontade de Deus, mas apenas exteriormente, enquanto ele se move no mundo temporal. Mas na vida interior da graça a lei foi removida.” (DOOYEWEERD, *The Christian idea of the State*, p. 15)

esfera exterior, em contraste com a esfera íntima, é considerada como formal e convencional. Pelo menos em relação ao campo espiritual, ela é colocada em posição de indiferença. A atividade cultural humana, que pertence a esta esfera externa, é aceitável, contanto que seus padrões não sejam aplicados à esfera espiritual. Não há, porém, nenhuma conexão íntima entre ela e este campo espiritual.<sup>58</sup>

É, pois, exatamente esse dualismo natureza/grça em sua forma nominalista que é perpetuado na polaridade entre lei e liberdade evangélica que encontramos no pensamento de Lutero.<sup>59</sup> Para ele a obediência à lei é uma necessidade formal e não essencial; a vida sob a grça torna a sujeição à lei desnecessária, exceto na medida em que ela serve à expressão do amor cristão. E no caso de sua visão do poder secular, essa é a única razão porque o cristão deve se sujeitar a ele, não existindo qualquer necessidade disso do ponto de vista da liberdade evangélica. Na prática, na *wetsidee* luterana as esferas ético-religiosa e político-jurídica permanecem sem ponto de contato justamente porque a vida sob a grça não contém em si a vida sob a lei.

Segundo Eberhard Busch o que temos aqui é *uma transferência das categorias de “lei e evangelho” às categorias de “Estado e Igreja”, com reprodução dessa polaridade no interior da prática política.*<sup>60</sup> O resultado disso é que Lutero não sente necessidade de integrar plenamente a lei do Antigo Testamento e o poder secular em sua compreensão da práxis cristã, procurando soluções práticas para harmonizar as possíveis tensões. Não há uma preocupação em estabelecer conexões diretas entre o evangelho e a vida política:

Lutero estava preparado para deixar o Estado ao capricho da razão humana. Deve-se dizer que, em seu ceticismo a respeito de todas as possibilidades humanas, ele mostrou grande indiferença a respeito do problema de como a natureza mundana se portava no Estado. Bastava-lhe que a igreja se limitasse à sua própria missão – proclamasse a grça aos pecadores e, dessa forma, confortasse aqueles que eram oprimidos pelas leis do Estado – de modo que, ao mesmo tempo, estivesse apelando à consciência dos príncipes, que também eram cristãos.<sup>61</sup>

Assim Lutero sugere uma doutrina de não-resistência absoluta frente à tirania e ao poder secular. É também possível que Lutero tenha cedido em 1530 a uma teoria de resistência baseada no direito privado por ser mais condizente com sua afirmação da liberdade subjetiva do cristão frente à lei.

<sup>58</sup> KNUDSEN, Robert D. O calvinismo como uma força cultural. Em: REID, W. Stanford, *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 17.

<sup>59</sup> DOOYEWEERD, *The Christian idea of the State*, p. 17.

<sup>60</sup> BUSCH, *Igreja e política na tradição reformada*, p. 166.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 164.

## 5.2 A superação do dualismo natureza/grça em Calvino e sua visão do Estado

Calvino foi bastante influenciado pelo voluntarismo nominalista, rejeitando como Lutero o tomismo e sua compreensão intelectualista da ordem cósmica. Mas uma rejeição da forma nominalista de voluntarismo é visível em sua afirmação, destacada por Dooyeweerd, de que “Deus é o legislador absoluto, mas não é arbitrário” (*Deus legibus solutus est, sed non ex lex*).<sup>62</sup> Deus estabelece por sua soberania a ordem cósmica, mas está absolutamente, *pactualmente* comprometido com ela, não operando como uma *potestas absoluta* no sentido nominalista. A antropologia nominalista é também abandonada, e o homem é visto como absolutamente sujeito às leis de Deus.

Por conseguinte, não há lugar para a tese de que a grça envolve uma superação da lei ou da ordem natural. Pelo contrário, a grça leva o homem de volta à lei, num sentido pleno, de tal modo que esta é plenamente integrada na vivência sob a grça. Nenhuma liberdade evangélica pode ser pensada à parte dos limites da soberania de Deus, que se estende até o centro do homem, em seu coração.

O efeito disso na compreensão calvinista da esfera política e do poder secular é que eles não podem ser concebidos como estruturas meramente formais da vida humana nas quais a grça não tem um papel fundamental. Ao contrário, busca-se uma compreensão integrada de grça e natureza, de tal modo que a liberdade evangélica possa ser pensada e vivenciada no interior das estruturas temporais da vida humana, começando pela própria lei do Antigo Testamento.<sup>63</sup>

Conseqüentemente, é inconcebível para Calvino que possa existir uma incompatibilidade de princípio entre a esfera ético-religiosa e a esfera polí-

<sup>62</sup> Cf. DOOYEWEERD, Herman. *A new critique of theoretical thought*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1953, vol I, p. 93, 99ss. A idéia de ordem cósmica de Calvino, como vimos anteriormente, envolve a crença na diferença qualitativa infinita Criador-criatura e a afirmação da soberania cósmica de Deus por meio de sua vontade soberana. Tal vontade não é arbitrária, mas firme e fiel, donde podemos também descrever a cosmovisão calvinística como sendo aliancista (*covenantal worldview*). Embora geralmente subjacente à argumentação de Calvino, às vezes a *wetsidee* calvinista é enunciada explicitamente. Um exemplo é quando ele ensina sobre a criação, nas *Institutas*: “[...] a natureza é antes a ordem prescrita por Deus [...] é prejudicial confusivamente envolver a Deus com o curso inferior de suas obras.” (CALVINO, *As Institutas*, vol. I, p. 72, 73). Aqui Calvino nega que exista qualquer natureza senão aquela estabelecida pela vontade divina, e ataca a confusão entre o Criador e a criatura.

<sup>63</sup> Heiko Oberman procurou relacionar a visão abrangente do *regum Dei* com o assim chamado “extra-calvinisticum”, que seria uma espécie de princípio que permeia toda a teologia de Calvino e faz com que ela tenha uma dimensão “extra”, isto é, uma tendência a “expandir” o domínio de Deus. Assim Oberman descreve com a expressão “Etiam Extra Ecclesiam” (mesmo além da igreja) o ensino de Calvino sobre o reino de Deus através da ordem política, transmitindo a idéia de que o Reino de Deus é um reino cósmico, e não apenas eclesástico (OBERMAN, Heiko A. *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986, p. 234-258).

tico-jurídica, como se ambas representassem dois níveis desconectados, mas circunstancialmente acomodados. Antes Calvino supõe que eles só podem ser coerentes, e que deve haver, necessariamente, uma harmonia estrutural entre a ética evangélica e a instituição da justiça pública cuja execução compete ao Estado. Se há uma aparente contradição entre certos aspectos da ética paulina, por exemplo, e a ordenação política, isso só pode se dever a circunstâncias históricas especiais que condicionaram a resposta de Paulo; mas jamais poderia haver contradição entre graça e natureza, pois a graça existe para redimir a natureza. Assim Calvino se sente livre para afirmar, por exemplo, que o cristão pode usar o recurso da lei para contender judicialmente com alguém, até mesmo em defesa própria, recusando uma aplicação ilimitada das restrições paulinas aos processos judiciais em 1 Coríntios 6.

Em sua recusa em instaurar a Lei Mosaica como Lei do Estado, temos também uma evidência de unidade entre natureza e graça bem como de diferenciação modal. Calvino estabelece a “equidade” como princípio primário para o entendimento da justiça social<sup>64</sup> e estabelece a norma moral refletida no decálogo como princípio para o direito, mas admite que a aplicação dessa lei, que também é identificada com a lei natural implantada nos corações dos homens,<sup>65</sup> deve variar conforme as circunstâncias da nação, da época, etc.

Com isso temos evidência positiva de que já em Calvino a noção da soberania cósmica de Deus sobre a criação promove a diferenciação modal, distinguindo a esfera política e conferindo-lhe autonomia relativa. Simultaneamente ela mantém a unidade de natureza e graça, afirmando a legitimidade e origem divina dessa esfera. Essa evidência positiva ajuda a corroborar a tese de Herman Dooyeweerd de que a idéia-de-lei de Calvino estaria por trás do impacto político do calvinismo sobre a cultura ocidental.

## CONCLUSÕES

Concordamos com Armando Silvestre no sentido de que o calvinismo está intimamente associado ao desenvolvimento do conceito moderno de Estado, através da teoria e prática da resistência ao poder secular implementada pelos calvinistas na Inglaterra, Escócia, Holanda, França, e mais tarde na América.

<sup>64</sup> “[...] a equidade é o objetivo, a norma e o fim de todas as leis.” (STROHL, *O pensamento da Reforma*, p. 235). Num estudo detalhado, Ford Lewis Battles mostra que Calvino refuta os restauracionistas mosaicos, que pretendem uma aplicação não-qualificada da lei mosaica ao direito. O reformador reúne a concepção clássica da justiça como “equidade”, como encontrada por exemplo em Sêneca, a uma definição bíblica de “equidade”. Assim ele estabelece uma concepção cristã de justiça como fundamento para a construção e interpretação do direito, que em princípio poderia ser aplicada a diferentes situações culturais (BATTLES, Ford L. Notes on John Calvin, *justitia and the Old Testament law*. Em: HADIDIAN, Dikran Y. *Intergerini Parietis Septum: essays presented to Markus Barth on his sixty-fifth birthday*. Pittsburgh: The Pickwick Press, 1981, p. 2-33).

<sup>65</sup> STROHL, *O pensamento da Reforma*, p. 235.

Em nossa perspectiva, entretanto, essa influência não tem a sua origem exatamente nas afirmações positivas de Calvino a respeito dos limites do poder secular. Nesse ponto os luteranos claramente têm os méritos principais.

O inegável desenvolvimento das teorias de resistência e da própria concepção da esfera política que encontramos nos discípulos de Calvino se deve à visão de mundo subjacente à teologia de Calvino, de cujas implicações o próprio reformador talvez não tivesse consciência. Como propôs Dooyeweerd, a *wetsidee* calvinística, em tensão tanto com o nominalismo luterano como com o racionalismo tomista, parece ter funcionado como estímulo e arcabouço para extensas transformações na sociedade européia, abrangendo a economia, a ciência e a política. No campo da política ela viabilizou o envolvimento maciço dos calvinistas com a resistência política e a reorganização do Estado que conduziu à forma moderna de vida política. Essa *wetsidee* estaria em operação já na obra de Calvino, na autonomia relativa que ele confere à esfera político-jurídica.

Uma lição que a evolução política do calvinismo oferece é a de que um cristianismo integral não precisa ser necessariamente fundamentalista ou totalista. O próprio cristianismo tem em si os elementos para a constituição de uma sociedade pluralista e livre, não havendo contradição entre a ortodoxia cristã e autonomia relativa da esfera política. Uma política fundamentalista ao estilo dos estados islâmicos seria, na verdade, uma política anticristã e anti-calvinista. Por outro lado, faz pouco sentido supor que um Estado pluralista moderno precise necessariamente ser um Estado completamente “secular” no sentido iluminista do termo; as intervenções da religião na política não deveriam ser consideradas promíscuas por princípio. Se o calvinismo teve um importante papel, no passado, para o desenvolvimento de uma prática política mais avançada, como podemos ter certeza de que novas contribuições não podem acontecer? Se o Estado moderno deve tanto ao calvinismo, como pode pretender-se absolutamente autônomo em relação à religião?

Os cristãos comprometidos com a cosmovisão calvinística devem uma vez mais permitir que o seu poder revolucionário seja libertado, para produzir reformas na vida política do nosso país e trazer glória ao nome do Senhor.

## ABSTRACT

In this article the author raises initially the riddle indicated by the research of Armando Silvestre concerning the origins of Calvinistic revolutionary politics, which apparently owes more to the political arguments produced by the Lutherans than to Calvin himself. Instead of searching for the roots of Calvinist radical politics in explicit orientations of Calvin, as did Silvestre, the author suggests that the true origin of this politics is the Calvinistic worldview. Applying the philosophical-theological analysis of Herman Dooyeweerd to two fundamental political texts of Luther and Calvin, we observe that the

divergence they present on the relation between the ethical and political spheres can be explained as a divergence on their respective “law-ideas”, that is, their notions on the cosmic order. The Calvinistic law-idea or *wetsidee* of the absolute sovereignty of God on Creation made possible to Calvin and later Calvinism the differentiation and autonomization of the political sphere without losing the religious foundation, allowing the Calvinistic *praxis* of resistance to the State.

**KEYWORDS**

Calvinism; Politics; Ethics and Right; State; Worldview; Cultural differentiation; Nature and grace.