

SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO REV. ASHBEL GREEN SIMONTON

FABIO FARIAS DA COSTA

AS CONTRIBUIÇÕES DE JOÃO CALVINO PARA UMA TEOLOGIA
PÚBLICA CONTEMPORÂNEA

RIO DE JANEIRO

2020

FABIO FARIAS DA COSTA

AS CONTRIBUIÇÕES DE JOÃO CALVINO PARA UMA TEOLOGIA
PÚBLICA CONTEMPORÂNEA

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Teologia ao Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton.

Orientador: Prof. Dr. Antônio José do Nascimento Filho

RIO DE JANEIRO

2020

FABIO FARIAS DA COSTA

AS CONTRIBUIÇÕES DE JOÃO CALVINO PARA UMA TEOLOGIA
PÚBLICA CONTEMPORÂNEA

Monografia apresentada como requisito parcial
à obtenção do título de Bacharel em Teologia
ao Seminário Teológico Presbiteriano Rev.
Ashbel Green Simonton.

Orientador: Prof. Dr. Antônio José do Nasci-
mento Filho

Aprovada em: 04/12/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antônio José do Nascimento Filho
Presidente

Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton

Prof. Me. Ivo César Silva Mozart
Membro Titular

Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton

Rev. Me. Hebert Quaresma Soares
Membro Titular
Presbitério Central Nilopolitano

Calvino é uma catarata, uma floresta primitiva... algo vindo diretamente do Himalaia, absolutamente chinês, estranho, mitológico; perco completamente o meio, as ventosas, mesmo para assimilar esse fenômeno, sem falar para apresentá-lo satisfatoriamente. O que recebo é apenas um pequeno e tênue jorro e o que posso dar em retorno, então, é apenas uma porção ainda menor desse pequeno jorro. Eu poderia feliz e proveitosamente assentarme e passar o resto de minha vida somente com Calvino.

Karl Barth

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, Criador de todas as coisas e fonte de todo bem, que desde minha tenra infância fascinou-me com sua Graça e guiou-me no aprendizado da sua Palavra.

Agradeço à minha esposa Juliane que participou de toda esta caminhada no curso teológico com seu incentivo, apoio e amor. Como também agradeço à minha filha Alice, pois ainda que frases não lhe venham aos lábios pela pouca idade, com seus sorrisos, olhares e abraços tornaram minha vida mais engraçada, emocionante e feliz. Não conseguiria chegar aqui sem vocês!

Agradeço aos meus pais, Ednalvo e Lourença, que me criaram num lar de carinho e amor. Agradeço a minha irmã Maria Vitória que veio para somar mais carinho e mais amor a esse lar. Como também agradeço a minha avó Severina, meu primeiro contato com as letras e com o Livro Sagrado começaram no seio de sua casa. Escrevi esta monografia sobre os alicerces que vocês construíram!

Agradeço aos irmãos da Comunidade Batista Vida Plena, Segunda Igreja Presbiteriana de Saracuruna, Segunda Igreja Presbiteriana de Jardim Primavera e Igreja Presbiteriana do Paiol. Inúmeras pessoas que, injustamente, não posso mencionar pelo limite das palavras, mas que contribuíram para a minha formação como cristão com sua fraternidade e amizade.

Agradeço aos amigos de turma do Seminário Simonton. As conversas, debates, risadas, e exemplos de vida foram um currículo a parte. Aprendi muito com todos vocês. Menção especial aos “fechamentos”: André, Diego, João Matheus, Matheus e Mizael. Vocês me fazem crer no futuro da nossa IPB!

Agradeço aos docentes e funcionários do Seminário Simonton bem como aos conciliares do Presbitério Norte Caxiense e Presbitério Central Nilopolitano, instituições que promoveram e patrocinaram a minha formação teológico-pastoral. Menção especial ao meu orientador Rev. Dr. Antônio José do Nascimento Filho, ao capelão Rev. Adelino Barros, e aos meus tutores Rev. Fausto Cavalcante (*in memoriam*), Rev. Ubirajara Maciel e Rev. Ademir Soares.

Dedico esta monografia aos “Heróis da Fé”. Não os do autor aos Hebreus, mas os de Orlando Boyer: “20 homens extraordinários que incendiaram o mundo”. Jerônimo Savanarola, Martinho Lutero, John Buyan, Jonathan Edwards, John Wesley, George Whitefield, David Brainerd, William Carey, Christman Evans, Henry Martin, Adoniran Judson, Charles Finney, George Miller, David Livingstone, John Paton, Hudson Taylor, Charles Spurgeon, Pastor Hsi, D.L. Moody e Jonathan Goforth. Catorze anos depois da leitura de suas histórias, os seus exemplos de fé ainda povoam minha mente e me inspiram a seguir no Sagrado Ministério.

RESUMO

COSTA, Fabio Farias da. **As contribuições de João Calvino para uma teologia pública contemporânea**. 2020. 78 f. Monografia (Bacharelado em Teologia) – Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton. Rio de Janeiro, 2020.

Atualmente a sociedade brasileira, e toda a civilização ocidental, enfrenta uma forte polarização ideológica e fragmentação social. A Igreja Evangélica, que deveria ser um promotor de reconciliação e unidade na esfera pública, em seus diversos ramos denominacionais, enfrenta polarização e fragmentação semelhante. Tal realidade demonstra a necessidade de contribuições para a constituição de uma teologia pública contemporânea que enfrente esse desafio. Partindo dos pressupostos doutrinários da Teologia Reformada, esta monografia investiga como hipótese se João Calvino teria contribuições a fazer para uma teologia pública contemporânea. Utilizando-se dos métodos de análise de conteúdo e revisão da literatura, foi feita uma pesquisa qualitativa do capítulo final das Institutas da Religião Cristã, *magnum opus* do reformador. Na análise de conteúdo constatou-se que há possíveis contribuições de João Calvino nas áreas de Teoria Política, Proposição Legislativa e Cidadania. Utilizando-se depois da revisão de literatura, os dados foram interpretados do ponto de vista doutrinário e histórico. Os capítulos constituem-se nos dados colhidos e interpretados, e demonstram contribuições em temas específicos, a saber, a relação entre Teologia e Política, o valor teológico da Política, forma de governo, relação entre Igreja e Estado, lei moral, direito natural, resistência constitucional e resistência civil. Concluiu-se que de fato João Calvino tem contribuições a fazer para uma teologia pública contemporânea, em que pese seu distinto contexto histórico.

Palavras-chave: João Calvino. Teologia Pública. Teoria Política. Proposição Legislativa. Cidadania.

ABSTRACT

COSTA, Fabio Farias da. **John Calvin's contributions for a contemporary public theology**. 2020. 78 p. Monography (Bachelor of Theology, B.Th) – Rev. Ashbel Green Simonton Presbyterian Theological Seminary. Rio de Janeiro, 2020.

Currently in Brazilian society, and all Western civilization, faces a strong ideological polarization and social fragmentation. The Evangelical Church, which should be a promoter of reconciliation and unity in the public sphere, in its various denominational branches, faces similar polarization and fragmentation. This reality demonstrates the need for contributions to the constitution of a contemporary public theology that faces this challenge. Starting from the doctrinal presuppositions of Reformed Theology, this monograph investigates as a hypothesis whether João Calvin would have contributions to make for a contemporary public theology. Using content analysis and literature review methods, a qualitative research was carried out on the final chapter of the Institutes of the Christian Religion, the reformer's *magnum opus*. In the content analysis it was found that there are possible contributions from João Calvino in the areas of Political Theory, Legislative Proposition and Citizenship. After using the literature review, the data were interpreted from a doctrinal and historical point of view. The chapters are the data collected and interpreted, and demonstrate contributions on specific topics, namely, the relationship between Religion and Politics, the theological value of Politics, form of government, relationship between Church and State, moral law, jurisprudence, law constitutional resistance and civil resistance. It was concluded that in fact João Calvino has contributions to make for a contemporary public theology, despite its distinct historical context.

Keywords: John Calvin. Public Theology. Political Theory. Legislative Proposition. Citizenship.

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E ACRÔNIMOS

LISTA DE ABREVIATURAS

CFW	Confissão de Fé de Westminster
I	Institutas da Religião Cristã
NVI	Nova Versão Internacional
Ret.	Retórica
STh	Suma Teológica

LISTA DE SIGLAS

ABCP	ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CIÊNCIA POLÍTICA
IPB	IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL
PC	PEQUENO CONSELHO DO CANTÃO DE GENEBRA

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
1 JOÃO CALVINO E O MAGISTRADO CIVIL: CONTRIBUIÇÕES PARA A TEORIA POLÍTICA	22
1.1. A RELAÇÃO ENTRE TEOLOGIA E POLÍTICA	22
1.2. O VALOR TEOLÓGICO DA POLÍTICA	25
1.3. FORMA DE GOVERNO	30
1.4. A RELAÇÃO ENTRE IGREJA E ESTADO	34
2 JOÃO CALVINO E AS LEIS: CONTRIBUIÇÕES PARA A PROPOSIÇÃO LEGISLATIVA	38
2.1. A LEI MORAL COMO FONTE DO DIREITO	39
2.2. A ESCRITURA COMO JURISPRUDÊNCIA	43
2.3. A LEGITIMIDADE DO DIREITO NATURAL	47
3 JOÃO CALVINO E O POVO: CONTRIBUIÇÕES PARA A CIDADANIA	52
3.1. OS DEVERES DO POVO E A LEGITIMIDADE DOS MAGISTRADOS	52
3.2. A TEORIA DA RESISTÊNCIA CONSTITUCIONAL	56
3.3. O DIREITO A RESISTÊNCIA CIVIL	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	65
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	69

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A teologia protestante foi construída e consolidada com proeminência na esfera pública¹. Foi na Dieta de Worms, perante o então novo imperador Carlos V e de vários preladados – tendo também em seu apoio a presença de alguns príncipes germânicos – que Lutero fez a sua célebre declaração afirmando a falibilidade dos concílios e que somente pelo “testemunho da Escritura” e pela razão ele se retrataria (CAIRNS, 1988, p. 237). Na Inglaterra, a reforma religiosa esteve em primeiro plano na história nacional, dividindo dinastias e desembocando numa guerra civil entre o Parlamento e a Coroa (NICHOLS, 2004, p. 189-192). Na Suíça, os cantões definiram a adoção pela Reforma por meio de debates de teólogos convocados pelos Conselhos Municipais (MORAES, 2014, p. 105). De modo que o desenvolvimento teológico da Reforma e o surgimento das novas igrejas nacionais se confunde com a própria história política da Europa.

Segundo Biéler, a teologia protestante seria decisiva na história política da Europa como uma voz ativa do debate sobre os regimes e as leis. Nas suas próprias palavras:

Com a Reforma e nos séculos seguintes, surgem na Europa outros tipos de governo. Forjam-se a partir das mentalidades protestantes e das estruturas democráticas de suas Igrejas. Desde o século XVI em Berna, Bale ou Genebra, no século XVII na Inglaterra (um século antes da Revolução Francesa), depois na Holanda, nos Estados Unidos, nos países nórdicos, por toda parte onde prosperam maiorias ou fortes minorias protestantes, instalam-se regimes liberais e democráticos, sob a forma de repúblicas ou de monarquias parlamentares constitucionais (2017, p. 29).

Porém com o avanço da Idade Moderna (1453-1789) a teologia protestante – e cristã, em geral – foi posta a margem e restrita ao âmbito privado da vida. A fragmentação eclesial promovida pela Reforma, e as sangrentas Guerras Religiosas (1524-1648) entre reinos e principados católicos e protestantes, lançou uma enorme sombra sobre o Cristianismo. O Iluminismo (1715-1789), em especial, levantou sérias críticas às próprias credenciais intelectuais do Cristianismo (MCGRATH, 2005, p. 126). Segundo Zilles, com a ascensão do Iluminismo “os conteúdos religiosos perdem seu caráter objetivo e sua exigência à consciência subjetiva. É assunto da existência individual e não da evidência dos fatos. Com isso a religião tornou-se privatizada” (2008, p. 47). Segundo Cavalcanti, a herança política cristã foi resumida a um “patrimônio cultural da humanidade” que deveria ser compreendido através das novas luzes da modernidade, e a Igreja foi relegada a apenas mais uma dentre as instituições sociais – nem

¹Segundo Giddens, esfera pública é a “arena de discussão e do debate público nas sociedades modernas, podendo ser espaços formais e informais” (GIDDENS; SUTTON, 2017, p. 218)

das mais importantes – cuja fé é algo de caráter privado e sem conexão com o cotidiano da vida (2002, p. 147). E somado a isso, como um ato de expulsão da religião para fora da esfera pública, a Revolução Francesa irrompeu em 1789 decapitando religiosos, eliminando a teologia da educação pública (MCCGRATH, 2005, p. 179), e defendendo a emancipação política como o abandono das ideias religiosas do passado (*Ibid.*, 2005, p. 230). Nos séculos subsequentes, até o presente, esse processo de secularização² segue seu curso em graus variados nas diferentes sociedades.

E, enquanto o Estado e as demais instituições seculares empurravam a teologia para fora da esfera pública, os próprios teólogos se resignavam e procediam seu próprio “processo de retirada”. Especialmente os protestantes, cujos principais teólogos, de linha liberal, se esforçaram para revisar as doutrinas cristãs esvaziando sua normatividade e transcendência. Ao afirmarem a razão autônoma como única fonte válida de conhecimento, a Escritura já não deveria mais ser considerada fonte inerrante e infalível para a religião, tampouco deveria ser para a esfera pública. Ou, nos termos de Cavalcanti, “tentando estabelecer uma ponte (como os apologistas da antiguidade), absorveram demais [os ideais Iluministas] e acabaram por diluir a mensagem e reduzir sua autoridade e seu alcance” (2002, p. 147).

Até mesmo alguns movimentos ortodoxos, que se opunham ao “protestantismo liberal”, também promoveram um “processo de retirada” da esfera pública. Os pietistas - com sua ênfase na experiência em oposição à reflexão teológica sistemática “estéril” - mantiveram-se isolados das questões políticas (CAVALCANTI, 2002, p. 146). Os fundamentalistas - preocupados com os ataques das teorias evolucionistas e o liberalismo teológico- “foram desenvolvendo um certo anti-intelectualismo (...), fechando-se como subcultura em um “gueto” mental, sempre na defensiva, sempre temendo o ‘mundo’” (*Ibid.*, 2002, p. 157).

Ao ponto de, num modo geral, ver-se ao término da Idade Moderna uma diminuição considerável da Igreja como voz na esfera pública e o fim de seu protagonismo como ator privilegiado nesse palco. Isso significa, por conseguinte, que depois disso nada pode ser encontrado acerca da Igreja, e seus teólogos, agindo e influenciando a esfera pública? Certamente não. Muito poderia ser dito sobre a Revolução Americana e o nascente movimento Metodista, mas que escapariam às pretensões desta monografia.

²Conforme Guiddens, “A secularização descreve o processo pelo qual a religião perde a sua influência sobre as diversas esferas da vida social (...) O debate central dentro da Sociologia da Religião no século XX dizia respeito à teoria da secularização, sendo que, de um lado, há quem afirme que a religião está perdendo a influência e, de outro, há quem diga que as crenças religiosas estão em ascensão, ainda que a afiliação formal de organizações religiosas aparente um declínio” (GIDDENS; SUTTON, 2017, p. 138).

Entretanto o que se vê na Idade Contemporânea (1789-presente) é que a teologia evangélica e suas teologias públicas³ apenas replicam as tensões e polarizações presentes na filosofia política “secular”. Em vez da política fundamentar-se na teologia, ou estabelecer-se um diálogo relevante, respeitando o espaço epistemológico de ambas as ciências, o que se observa é uma absorção por parte da teologia das idiossincrasias políticas de nosso tempo. Isso pode ser constatado pela adoção de teologias públicas tão díspares por parte de teólogos com fundamentos dogmáticos tão semelhantes, como também pelo fato de teologias públicas em aparente contradição replicarem de forma “automática” as contradições das posições políticas adotadas pelos seus adeptos.

O teólogo e cientista político Robinson Cavalcanti, em sua obra “Cristianismo e Política”, apresenta no capítulo 11 o tema “Política e Igreja na Idade Contemporânea” um panorama que corrobora o quadro aqui mencionado: Após citar as experiências positivas da Revolução Americana (1776) e do Movimento Metodista (1738-1784), com ressalvas acerca dos seus arrefecimentos nas gerações posteriores, o que se segue é uma divisão constante entre dois polos distintos. Os adeptos do Evangelho Social contra os fundamentalistas nos Estados Unidos (primeira metade do século XX). Os teólogos liberais, apoiadores do Terceiro Reich, contra os neo-ortodoxos, da Igreja Confessante, durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Os teólogos europeus apoiadores dos partidos sociais democratas contra os demais teólogos adeptos dos partidos conservadores e/ou liberais no pós-guerra (anos 50 em diante). Os teólogos favoráveis e contrários ao Movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos (1952-1983). Cristãos reformados favoráveis ao *apartheid* contra cristãos anglicanos e metodistas favoráveis a igualdade racial na África do Sul (1948-1994). O Conselho Mundial de Igrejas à esquerda contra o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs à direita (ambos fundados em 1948). O apoio dos cristãos conservadores ao Partido Republicano e dos cristãos progressistas ao Partido Democrata nos Estados Unidos pós-Reagan (1981-presente). E, por fim, um arrefecimento da Missão Integral no Movimento de Lausanne contra o aprofundamento da opção progressista pela Fraternidade Teológica Latino Americana (anos 80). Ou

³No seu sentido mais simples, aqui assumido, teologia pública é a reflexão teológica referente as questões que afetam a vida pública, para além da esfera eclesial (ZABATIERO, 2013, p. 76). Para o teólogo Júlio Zabatiero, significa mais especificamente o tipo de reflexão teológica que “se faz carne publicamente, habita nos espaços públicos e publicamente faz ouvir suas vozes, que criam uma nova autoridade, um novo poder, uma nova potência – a de pessoas se tornarem filhas de Deus” (*Ibid.*, p. 86). Assim como há diferentes concepções políticas, também existem diferentes teologias públicas, motivo pelo qual usa-se a expressão no plural.

seja, na Idade Contemporânea a teologia evangélica tem se dividido cada vez mais seguindo as crescentes divisões políticas seculares (2002, p.149-182).

E é essa teologia evangélica, fragmentada não só dogmaticamente como politicamente, que encontra hoje, no alvorecer do século XXI, uma esfera pública que passa por um forte processo de fragmentação social. Há quem afirme que vivemos um “processo de des-democratização”. Há um abismo entre os governos e os cidadãos, de modo que os últimos não se sentem representados pelo primeiros (PETRUCCI *apud* NOGUEIRA, 2009, p. 28). Sob o peso da globalização, do excesso de informação, e da crise do Estado-nação, a política do bem comum está sendo substituída pelos lobbys corporativos e pelos movimentos minoritários (*Ibid.*, p.32). As fraturas sociais entre diferentes grupos e propostas de sociedade tem propiciado o renascimento de fenômenos sociais como os nacionalismos na política (*Ibid.*, p. 29), os etnocentrismos na cultura, os fundamentalismos na religião, etc. Dualismos do século XX supostamente superados, como liberalismo e dirigismo estatal, capitalismo e socialismo, progresso econômico e conservação ambiental, dentre outros, tem retornado a ordem do dia. O que era restrito as discussões acadêmicas, hoje estão movendo as massas: uma contra as outras (*Ibid.*, p. 36). Sob o peso da globalização e da fragmentação social, defende-se que vivemos uma “era da perplexidade (...) em que todas as narrativas antigas estão ruindo e nenhuma narrativa nova surgiu até agora para substituí-las” (HARARI *apud Ibid.*, p. 37).

No meio dessas duas realidades – a polarização na teologia evangélica e a fragmentação social – estão as igrejas evangélicas, com o desafio pastoral de lidar com uma polarização que transborda da esfera pública para a esfera eclesiástica devido a inevitável intersecção entre questões de natureza política e o conteúdo da fé. Uma vez que o sujeito do espaço público é o mesmo sujeito do espaço eclesiástico, o mesmo se vê na necessidade de articular uma perspectiva de mundo coerente. Não são poucas as discussões no seio das comunidades evangélicas acerca da legitimidade de uma ou outra posição política em face da fé que se professa comunitariamente. E dessa realidade promana um desafio aos pastores: fazer teologia pública para as igrejas locais, fornecendo aos fiéis essa perspectiva de mundo coerente nos pontos de vista teológico e político.

Como responder a esse desafio? Certamente a formulação de uma teologia pública contemporânea, para nosso tempo, que unifique a Igreja Evangélica, é tarefa de toda uma geração, e escapa em muito as pretensões desta monografia. Contudo é uma tarefa que está posta

diante de todo teólogo, principalmente àqueles que atuam como pastores e têm uma igreja local sob seus cuidados. Igrejas essas que esperam de seus púlpitos uma resposta às divisões que têm ocorrido em muitas comunidades de fé, e até mesmo entre famílias. Contribuições precisam ser feitas.

Dada a questão histórica ora colocada e a necessidade de uma resposta pastoral, esta monografia se propõe a desenvolver, com base na tradição reformada e nos Símbolos de Westminster, uma análise teológico-histórica das contribuições de João Calvino para uma teologia pública contemporânea.

1 PRESSUPOSTOS

Antes de expor o processo de pesquisa em si, é necessário considerar e explicitar os pressupostos da mesma, em concordância com a posição do ministro presbiteriano Herminstein Maia:

Nossos pressupostos. Este é um ponto fundamental. Os nossos pressupostos se constituem em lentes por meio dos quais percebemos a realidade. Contudo, isso não significa que o nosso trabalho seja fruto de um capricho sem nenhuma ligação com princípios objetivos decorrentes de seu objeto. Aqui, podemos entender a riqueza do trabalho teológico. Na personalidade do teólogo em sua elaboração teológica, podemos perceber a riqueza da teologia que nos toca diferentemente sem perder de vista a sua essência, o estudo da revelação de Deus (COSTA, 2015, p. 381).

É sob essa perspectiva que se propõe uma pesquisa com fundamento na tradição reformada e nos Símbolos de Westminster, com um claro compromisso institucional e pastoral. Institucional porque a presente monografia foi produzida originalmente como pré-requisito para aprovação na disciplina Monografia 2 do Seminário Simonton, que tem por um dos seus princípios básicos o “ensino segundo os princípios da fé reformada, expresso pela lealdade à Confissão de Fé da IPB e seus Catecismos Maior e Breve, como fiel sistema expositivo de doutrina” (IPB, 2018, n.p)⁴. E também porque a mesma é agora reapresentada ao Presbitério Central Nilopolitano, para o qual deve ser entregue “uma tese de doutrina evangélica da Confissão de Fé”⁵ (IPB, 2013, p. 59). Pastoral porque essa monografia encerra-se nas fileiras da teologia “que não pode ter como fim a si mesma, olhando apenas para o seu umbigo (...) antes se plenifica no conhecimento prático e existencial de Deus por intermédio da Sua Revelação nas Escrituras Sagradas” (COSTA, 2015, p.393) e porque “estudamos dogmática como membros da Igreja, com a consciência que temos uma incumbência dada por ela e um serviço a lhe

⁴Regimento Interno dos Seminários Teológicos da IPB, art. 2º, b.

⁵CI/IPB, art. 120, c.

prestar, devido a uma compulsão que pode originar-se somente no seu interior” (BRUNNER *apud* COSTA, 2015, p.393). Esses pressupostos incluem especialmente os capítulos “Da Lei de Deus”⁶ e “Do Magistrado Civil”⁷ presente na Confissão de Fé de Westminster conforme adotada pela IPB.

Em segundo lugar, propõe-se uma análise teológico-histórica, isto é, propõe-se laborar no “ramo da investigação teológica que objetiva explorar o desenvolvimento histórico das doutrinas cristãs e identificar os fatores que influenciaram sua formação” (MCGRATH, 2005, p. 183). Dentre as várias motivações para fazer um análise-histórica, destaca-se a proposta por Herminstein Maia:

De um modo especial, para os pastores e líderes da Igreja, é uma chave para compreensão da presente condição da Cristandade, e um guia para a Igreja ser bem sucedida em seu trabalho: o nosso labor presente está diretamente ligado ao testemunho do passado, sendo nós mesmos o gérmen do futuro. O estudo do passado pode ser útil para moldar atitudes cristãs apropriadas (COSTA, 2015, p.195).

Em terceiro lugar, delimita-se o reformador João Calvino como nosso objeto inicial de pesquisa por duas motivações. A primeira é que João Calvino é o principal fundador da Teologia Reformada e um dos principais ícones da Reforma Protestante, o que é coerente com nossos pressupostos. A segunda é que João Calvino não é apenas uma escolha confessionalmente adequada, mas de fato– em termos históricos e políticos – nenhum outro reformador ou figura histórica do Protestantismo teve tanta influência como teólogo público quanto João Calvino. Como diz Knudson:

Calvino foi patrono dos modernos direitos humanos. Em seu pensamento ele antecipou a moderna forma republicana de governo. Contribuiu para a moderna compreensão da relação entre lei natural e lei positiva. Ao lado dos movimentos sociais e políticos de seu tempo, compreendeu que a origem do Estado nacional moderno, o surgimento do comércio burguês internacional, o desenvolvimento da classe burguesa e a vasta expansão do mercado monetário exigiam uma nova avaliação da proibição de empréstimo de dinheiro a juro. Além disso, Calvino levantou-se contra os abusos do poder, em seu tempo, e debateu o problema do direito à revolta (*in* REID, 2014, p. 11).

De modo que, qualquer proposta de teologia pública contemporânea para a Igreja Evangélica, deve perpassar a revisitação da teologia pública de João Calvino em busca de contribuições. Se a resposta da questão histórica ora proposta, tão complexa e multifacetada, não é simplesmente respondida a partir de João Calvino, tampouco uma resposta será possível sem as contribuições do mesmo.

⁶CFW, XIX.

⁷CFW, XXIII.

2 DEFINIÇÃO DO PROCESSO DE PESQUISA

Para atender a esse propósito, a saber, uma análise teológico-histórica das contribuições de João Calvino para uma teologia pública contemporânea, a presente monografia se baseia num processo de pesquisa feito a partir de uma metodologia adequada. Essa metodologia inclui análise de conteúdo aliada a revisão da literatura.

2.1 Análise de Conteúdo

A análise de conteúdo é “um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo” (BARDIN, 1977, p. 38). Seu âmago está em tratar metodologicamente o conteúdo para “classificá-los em temas ou categorias que auxiliam na compreensão do que está por trás dos discursos” (SILVA & FOSSÁ, 2015, p. 2). Seu valor está em propiciar um método ordenado para análise que permite ao pesquisador fazer inferências com base no contexto histórico e social de forma objetiva (*Ibid.*, p.2), visto que propicia a “inferência de conhecimentos relativos às condições de produção (ou eventualmente de recepção)” (CAMPOS, 2004, p. 612). Se adequa, portanto, perfeitamente ao propósito de demonstrar as contribuições de João Calvino para uma teologia pública contemporânea, levando-se em consideração o contexto histórico da criação do conteúdo em análise (condições de produção) e como essas contribuições influenciaram a civilização ocidental de forma prática (condições de recepção).

Utiliza-se, sobretudo, a Análise de Conteúdo como metodologia a partir da proposta da psicóloga e acadêmica Laurence Bardin. A pesquisa, então, dividiu-se em três fases: (1) pré-análise, (2) exploração do material e (3) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação (BARDIN, 1977, p. 95)⁸. Baseada em pressupostos do pesquisador e em indicadores e referenciais subjetivos, tanto do autor em análise quanto da interpretação histórica de outros pesquisadores, o processo de pesquisa empreendido classifica-se como “qualitativo”.

2.2 Revisão da Literatura

O processo de pesquisa também se utiliza da revisão da literatura, que define-se como “estudos que objetivam analisar e sintetizar a produção de um conhecimento” (MORAES, 2014, p. 32). Esses estudos se baseiam na análise de um conjunto de referências bibliográficas

⁸Ver Anexo A: Desenvolvimento da Análise (Fluxograma)

que seja exaustiva e represente adequadamente o estado da arte no tocante a área de estudo. Trata-se de uma revisão narrativa, de caráter exploratório e não sistemático, que recorre a referências bibliográficas conceituadas no âmbito da academia secular e da comunidade acadêmica identificada com a Teologia Reformada.

3 PRÉ-ANÁLISE

Definido o processo de pesquisa, a pesquisa iniciou-se com a pré-análise. Trata-se do “período de intuições, mas, tem por objetivo tornar operacionais e sistematizar as ideias iniciais, de maneira a conduzir a um esquema preciso das operações sucessivas” (BARDIN, 1977, p. 95).

3.1 Leitura flutuante

A primeira atividade foi a leitura flutuante. Trata-se de uma série de leituras iniciais com base numa intuição que visa deixar-se invadir por impressões e orientações (*Ibid.*, p. 96). Tais impressões e orientações estão adequadamente descritas no início das Considerações Iniciais desta monografia e demonstram como chegou-se a questão da pesquisa, a saber, “quais são as contribuições de João Calvino para uma teologia pública contemporânea?”.

3.2 Constituição do *corpus*

A segunda atividade foi a escolha do(s) documento(s) a ser(em) analisado(s), ou “constituição do *corpus*” de análise. Trata-se de uma escolha, nas definições de Bardin, *a posteriori*, ou seja, “convém escolher o universo de documentos suscetíveis de fornecer informações sobre o problema [previamente] levantado” (*Ibid.*, p. 96). Após verificação dos textos de Calvino disponíveis, optou-se pelo capítulo 20 do quarto tomo das Institutas da Religião Cristã⁹ na Edição Clássica¹⁰. Embora tenham sido identificados outros textos de Calvino relacionados a questão da pesquisa, como a Carta ao Rei Francisco I da França e trechos de seus comentários bíblicos, é de amplo conhecimento que o pensamento de Calvino evoluiu ao longo do tempo, como pode depreender-se das próprias diferenças entre várias das edições da sua *magnun opus*. De modo que é nesta obra escolhida que encontra-se a exposição sistemática e final de João Calvino sobre o tema, nomeado pelo autor como *Da Administração*

⁹ I. V. XX.

¹⁰ CALVINO, João. Institutas da Religião Cristã. Edição Clássica. 2ª Ed. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2006. pp. 451-481.

Política; os demais textos foram consultados de forma complementar e sempre em comparação com o capítulo final das Institutas.

3.3 Hipóteses

A terceira atividade foi a formulação das hipóteses e dos objetivos. Hipótese, nos termos de Bardin, “é uma afirmação provisória que nos propomos a verificar (confirmar ou infirmar), recorrendo aos procedimentos de análise” (*Ibid.*, p.98). Nossa hipótese é que Calvino tem contribuições para uma teologia pública contemporânea. Nossas hipóteses corolárias são: a) João Calvino tem contribuições para a formulação de um Teoria Política; b) João Calvino tem contribuições para a prática da Proposição Legislativa; c) João Calvino tem contribuições para o exercício da Cidadania

3.4 Objetivos

Nosso objetivo com a pesquisa é identificar quais seriam essas contribuições para uma teologia pública contemporânea. Nossos objetivos corolários são: a) Descrever a posição original de João Calvino acerca dos temas subjacentes a teologia pública; b) Investigar a influência que essas posições tiveram na história da civilização ocidental; c) Inferir contribuições de João Calvino para uma teologia pública em nossos dias.

3.5 Índices e Indicadores

A quarta atividade foi a referenciação de índices e a elaboração de indicadores. Bardin exemplifica que um “índice pode ser a menção explícita de um tema numa mensagem”. Como a distância histórica não permite a identificação explícita de certos termos (por ex. “cidadania”), pois estão implícitos em outros termos sintática e logicamente relacionados da época, faz-se necessário recorrer aos “conteúdos latentes e intuição não passível de quantificação” no âmbito da “interpretação do sentido das palavras (hermenêutica)” que dependem da bagagem prévia do pesquisador (CAMPOS, 2004, p. 612). Em outros termos, tratam-se de termos índices e indicadores qualitativos. Isso posto, define-se como indicadores as proposições comparáveis a conceitos contemporâneos relacionados à esfera pública, e define-se como índice o que for categorizável em termos de Teoria Política, Proposição Legislativa e Cidadania.

3.6 Preparação do material

A quinta atividade foi a preparação do material. O capítulo foi transcrito em programa de edição de texto para permitir a manipulação necessária na fase de exploração do material.

4 EXPLORAÇÃO DO MATERIAL

Feita a pré-análise, passou-se a exploração do material, “fase longa e fastidiosa, [que] consiste essencialmente de codificação, desconto ou enumeração, em função de regras previamente formuladas [na pré-análise]” (BARDIN, 1977, p.101). A codificação implica na seleção (ou “desconto” conforme Bardin) de unidades de registro e sua alocação em categorias gerais e intermediárias que fornecerão a estrutura para a interpretação. A codificação também pode ser chamada de “análise categorial”, uma vez que implica em algum nível de análise.

4.1 Categorização geral

A primeira atividade foi a formulação das categorias gerais que correspondem as divisões mais amplas do *corpus*, isto é, do texto *Da Administração Política*. Como trata-se de uma pesquisa *a posteriori*, que visa responder hipóteses previamente levantadas por uma leitura prévia, as categorias iniciais correspondem aos conceitos políticos formulados nas hipóteses: Teoria Política, Proposição Legislativa e Cidadania. Porém essas três categorias iniciais não são arbitrárias, na verdade emergem do próprio texto e reproduzem a organização proposta pelo próprio autor: Magistrados, Leis e Povo. Como afirma Calvino:

De fato suas partes são três: o magistrado, que é o defensor e guardião das leis; as leis, segundo as quais ele governa; o povo, que é regido pelas leis e obedece ao magistrado. Vejamos, pois, em primeiro lugar, quanto à própria função do magistrado, se porventura seja vocação legítima e aprovada por Deus, de que natureza é o ofício, quão grande é o poder; em seguida, de que leis um governo cristão deva ser constituído; então, finalmente, que benefício resulte das leis ao povo, que se deva obediência ao magistrado (CALVINO, 2006, p. 454)¹¹.

No tocante aos Magistrados, Calvino trata de várias questões relacionadas a natureza e organização do Estado; no tocante as Leis, Calvino trata da fonte originária das leis e sua justa formulação, como também trata de algumas leis que são pertinentes; no tocante ao Povo, Calvino trata do que hoje chamaríamos de direitos e deveres, como também dos limites morais e legítimos da relação entre estes e os magistrados. Tais conceitos são condensados adequadamente nas três expressões das categoriais gerais.

4.2 Unidades de registro

¹¹I. IV. XX. 3.

A segunda atividade foi a seleção das unidades de registro. Seguindo os índices e indicadores anteriormente definidos, selecionou-se trechos do *corpus* que correspondem a ensinamentos de Calvino que hipoteticamente trouxeram contribuições para uma perspectiva cristã dos campos de Teoria Política, Proposição Legislativa e Cidadania.

4.3 Categorização intermediária

A terceira atividade foi a formulação de categorias intermediárias. Essas categorias intermediárias, que podem incluir uma ou mais unidades de registro, correspondem a uma tentativa de expressar os conceitos propostos de Calvino em conceitos modernos subjacentes ao campo de estudos correspondentes as categorias gerais.

5 TRATAMENTO DO RESULTADO E INTERPRETAÇÕES

O resultado da exploração do material, a codificação do *corpus*, corresponde a estrutura de capítulos e tópicos da presente monografia. Os capítulos correspondem as três categorias gerais e os tópicos correspondem as categorias intermediárias. As unidades de registros correspondem aos parágrafos citados diretamente na monografia, **destacados em negrito para distingui-los das demais citações**. Os mesmos foram interpretados e comparados com comentadores do tema, pesquisando-se o contexto histórico e doutrinário das afirmações de Calvino.

Assim, o resultado final da pesquisa foi o presente texto dividido em três capítulos: (1) João Calvino e o Magistrado Civil: contribuições para a Teoria Política; (2) João Calvino e as Leis: contribuições para a Proposição Legislativa; (3) João Calvino e o Povo: contribuições para a Cidadania. Os tópicos dos capítulos contém um comentário dos trechos selecionados com uma abordagem histórica, uma interpretação doutrinária, uma contribuição para uma teologia pública contemporânea, e a demonstração da influência histórica dessa contribuição.

1 JOÃO CALVINO E O MAGISTRADO CIVIL: CONTRIBUIÇÕES PARA A TEORIA POLÍTICA

Adota-se como definição de Teoria Política que se trata de “toda forma de especulação ou hipótese sobre um fenômeno político qualquer, bem como toda apreciação, seja histórica ou filosófica sobre a natureza política e suas ações ao longo da história” (CREMONESE, 2020, p. 342). Em termos de enciclopédia acadêmica, “é um ramo da ciência política que agrega a contribuição de diferentes disciplinas – mas, especialmente, da filosofia e da história das ideias políticas” (ABCP *apud Ibid.*, p. 336).

Sendo uma reflexão de natureza filosófica e histórica sobre o fenômeno político, mais preocupada com a definição de conceitos numa perspectiva teórica do que pesquisas empíricas de realidades locais e concretas, seu enfoque está nos grandes temas e amplos conceitos do debate político. Como tal, não está apenas aberta às contribuições da Teologia como também precisa enveredar pela mesma, para compreender o processo histórico que é indissociável da influência religiosa.

É sob esta perspectiva que este capítulo se dedica a apontar contribuições de João Calvino para a Teoria Política. Não que o mesmo tenha criado tais conceitos, porém, como se demonstrará, João Calvino a partir da interpretação das Escrituras Sagradas forneceu uma perspectiva cristã desses conceitos da Teoria Política, influenciando com seu ministério a sociedade de sua época como também influenciando a ação de seus seguidores em épocas subsequentes. Por mais imprevisíveis que tenham sido para o reformador as consequências posteriores das suas ideias, quiçá impossível imaginá-las, “elas se achavam implícitas, todavia, quer na atitude que eles [os reformadores] haviam assumido com relação à Igreja, quer nas doutrinas segundo as quais formularam sua fé” (BIÉLER, 2017, p. 31).

1. A RELAÇÃO ENTRE TEOLOGIA E POLÍTICA

Ora, ainda que o teor desta consideração pareça ser em natureza distinto da doutrina espiritual da fé, o qual me propus haver de tratar, contudo o andamento da matéria mostrará que com razão tenho que enfrentá-la, mais ainda, sou impelido pela necessidade a fazer isso, especialmente porque, de uma parte, homens dementes e bárbaros tentam furiosamente subverter esta ordem divinamente estabelecida; de outra, porém, os aduladores dos príncipes, exaltando lhes desmedidamente o poder, não duvidam opô-la ao domínio do próprio Deus (CALVINO, 2006, p. 451)¹².

¹²I. IV. XX. 1.

João Calvino justifica a sua iniciativa de, quanto teólogo, tratar da “Administração Política” contrapondo-se desde o início a dois “antagonistas” em específico: a tradição filosófico-política do Cristianismo medieval e o anabatismo radical.

Calvino afirma que o assunto em questão parece “ser em natureza distinto da doutrina espiritual da fé” para um contexto em que os teólogos pensavam invariavelmente em termos de “poder espiritual” e “poder temporal”. O Cristianismo medieval herdou de Platão a divisão entre mundo perfeito das formas e o mundo imperfeito dos sentidos por meio de Santo Agostinho, que reinterpreto essa divisão na sua obra “A Cidade de Deus”, na qual faz distinção entre o Império como a cidade do pecado e a Igreja como a cidade da salvação (GUIMARÃES, 2013, pp. 98-99). Posteriormente, o Cristianismo medieval também herdou de Aristóteles a divisão entre “espiritual” e “natural” por meio de São Tomás de Aquino, que reinterpreto essa divisão em termos de coisas “espirituais” e “temporais” ao fazer uma distinção entre o que era próprio da Natureza (por ex. o Estado) e o que era próprio da Graça (por ex. a Igreja) (SCHAEFFER, 1974, p. 3). De modo que, no campo teórico, defendia-se a autonomia das duas esferas (*Ibid.*, p. 4), e na prática, havia uma disputa entre o papado (poder espiritual) e os impérios (poder temporal) acerca de quem deveria ter o controle da prevalente ordem social cristã (RUSHDOONY, 2016, p. 465). Contrapondo-se a essa divisão estanque, que estranhava a discussão teológica de como o Estado deveria ser administrado, Calvino prossegue e afirma que, conforme desenvolver o tema, mostrará a pertinência do mesmo. Os “aduladores dos príncipes, exaltando lhes desmedidamente o poder” a quem se contrapõe são os herdeiros dessa tradição de pensamentos, mas que eram propensos a apoiar a superioridade do poder temporal e a tutela da Igreja pelo Estado¹³.

Calvino aponta ainda que precisa tratar da Administração Política também por causa de “homens dementes e bárbaros que tentam furiosamente esta ordem divinamente estabelecida” (2002, p. 451). É reconhecido que o autor trata aqui dos anabatistas, cujo movimento também ficou conhecido como “Reforma Radical” (CAIRNS, 2008, p. 248), que defenderam ideias como “negação da magistratura, pacifismo, rejeição dos processos jurídicos conduzidos na forma de lei” (SILVESTRE, 2009, p. 235) e eram adeptos da revolução popular armada em nome da fé e de um proto-comunismo cristão (CAIRNS, 2008, p. 249).

¹³Durante o século XVI surgiu o “erastianismo”: tese que defendia a supremacia do Estado sobre a Igreja e legava ao governo civil a administração externa da Igreja. O nome se dá porque a tese foi primeiramente formulada pelo teólogo e médico suíço Thomas Erastus (1524-1583). (SCHULER, 2002 p. 181).

Mas, como há pouco chamamos a atenção dizendo que este gênero de governo é distinto daquele reino espiritual e interior de Cristo, devemos também saber que de forma alguma é contrário a ele. Ora, este reino espiritual começa justamente aqui na terra em nós uma certa prelibação do reino celeste, e de certo modo auspicia nesta vida mortal e passageira a bem-aventurança imortal e incorruptível. Mas o objetivo do governo temporal é manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e religião em sua pureza, o estado da Igreja em sua integridade, levar-nos a viver com toda justiça, segundo o exige a convivência dos homens durante todo o tempo que vivermos entre eles, instruir-nos numa justiça social, fomentar a harmonia mútua, manter e conservar a paz e tranquilidade comuns, coisas essas que reconheço serem supérfluas, se o reino de Deus, como ora se acha entre nós, extingue a presente vida. (CALVINO, 2006, p. 452)¹⁴

Contrário aos que consideravam o poder temporal como algo meramente natural e alheio a doutrina da fé, e aos que negavam a legitimidade do poder temporal, João Calvino estabelece um argumento inicial para relacionar Teologia e Política numa perspectiva cristã. Ainda utilizando os termos escolásticos de “reino espiritual” e “governo temporal”, o reformador afirma que o último não é contrário ao primeiro, na medida em que a vida espiritual não anula a presente vida, de modo que o governo temporal também deve obediência a Deus no tocante ao culto divino externo e ao bem comum.

Para compreender tal argumento é importante perceber que, segundo Karl Barth, Calvino desenvolveu mais intensamente que Lutero a antítese de Deus ser Deus enquanto nós humanos continuamos humanos (BARTH *in* ORTÍS, 2019, p. 4903), ao apontar na sua teologia que:

Deus é nosso Deus, o Deus de gente real que vive num mundo real, que não há modo de fugir de sua presença para outro mundo, que não há mundo algum que ainda em seu estado atual, não seja o mundo de Deus, que precisamente *neste* mundo nos mantemos sob o *mandamento* de Deus. ¹⁵ (*Ibid.*, 2019, p. 4907)¹⁶.

Sob essa perspectiva, Calvino e a tradição calvinista subsequente romperam com a distinção entre secular e sagrado (HALL, 2019, p. 24). Ao tratar de “reino espiritual” e “governo temporal” Calvino não compreende esses conceitos em termos de “mundo sacro” e “mundo profano” com substâncias e leis qualitativamente distintas, conforme a teologia escolástica medieval, mas sim em termos de realidades eternas e realidades passageiras, ou ainda, em termos de “escatológico” e “temporário”. Logo, a distinção reside mais na perenidade que na substância, não havendo assim distinção moral entre espiritual e temporal (GOMES & FREIRE, 2020, 1h39m). Assim, para o reformador, a vida política não está menos subordi-

¹⁴ I. IV. XX. 2.

¹⁵ Grifo do autor.

¹⁶ Tradução própria.

nada ao Deus revelado na Palavra que a vida espiritual, ainda que a vida política seja passageira e a vida espiritual seja eterna.

O reformador francês, portanto, contribui com o estabelecimento de uma relação entre Teologia e Política que legitima a ação do teólogo na esfera pública, na medida em que esta também faz parte do mundo de Deus e está debaixo de seu mandamento.

Um testemunho histórico desse ensino distinto de Calvino pode ser encontrado na constatação, em tom crítico, dada por Beauvais:

Se o ramo luterano conservador estimula submeter-se às leis de um mundo criado por Deus, as tendências individualistas e liberais do espírito democrático agitam o calvinismo desde a Reforma: os pastores genebreses haviam adquirido muito cedo o hábito de criticar, desde o púlpito, os homens do poder e de apelar para o povo contra eles (*apud* BIÉLER, 2017, p. 20).

Biéler explica que, embora fosse um elogio aos luteranos e uma crítica aos calvinistas, a afirmação tem sua pertinência. Embora a influência protestante possa ser identificada em bloco, os calvinistas se mostraram muito mais liberais e progressistas que os luteranos (ou os anglicanos, os anabatistas, etc), e sua influência pública foi maior (*Ibid.*). E, se os “pastores genebreses” mostraram-se atentos aos “homens do poder” em seus púlpitos, Skinner também identifica que muitos teólogos huguenotes contribuiriam para o avanço da doutrina política da resistência civil na França. Skinner dá como exemplos Theodoro Beza (1519-1605), François Hotman (1524-1590) e Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623) (1996, pp. 580-585). Moraes aponta que o teólogo holandês Johannes Althusius (1557-1638) foi um dos primeiros defensores do federalismo, tendo por base a perspectiva teológica calvinista (2014, p. 198). Moreira também registra que teólogos como Abraham Huyper (1837-1920), Herman Bavinck (1854-1921), Herman Doyeweerd (1894-1977) e D. H. T. Vollenhoven (1892-1978) forjaram o movimento anti-revolucionário e neocalvinista da Holanda (2020, p. 8). Em comum, todos esses teólogos tem seu fundamento na teologia de João Calvino.

2. O VALOR TEOLÓGICO DA POLÍTICA

(...) não provém de humana perversidade que nas mãos de reis e outras autoridades esteja, na terra, o arbítrio de todas as coisas, mas pela divina providência e santa ordenação de Deus, a quem assim pareceu bem regular as atividades dos homens, uma vez que ele está presente com eles e também preside em sua formulação das leis e no exercício da equidade dos juízos (CALVINO, 2006, p. 454)¹⁷.

¹⁷I. IV. XX. 4.

Estabelecido o argumento anterior, João Calvino conseqüentemente demonstra o que pode chamar-se de “valor teológico da Política”. Para o autor se há governo temporal sobre os homens isso se deve a Providência divina, “a quem assim pareceu bem regular as atividades dos homens”, e não a “humana perversidade”, como se Política fosse essencialmente um exercício de opressão ou um mal necessário. Segundo Silvestre, para o reformador essa autoridade é “delegada, uma legação ou a autoridade de um legado”, de modo que tais autoridades podem ser chamadas de vice-gerentes, representantes, vigários, enviados ou embaixadores de Deus (2009, p. 255).

Nesse ponto, pelo menos inicialmente, o reformador francês também esposa a “doutrina da instituição divina dos governantes” e está em continuidade com a teologia escolástica medieval (ALONSO *in* ORTÍS, 2019, p. 5413). Para São Tomás de Aquino o poder temporal também era algo instituído por Deus, de modo que Deus era o autor e a fonte do poder do Estado (WOLKMER, 2001, p. 23). O que também, certamente, está de acordo com São Paulo que deixou como concepção básica da teologia cristã que o poder constituído provém de Deus e é legitimado por Ele, “competindo ao povo escolhido a obediência e a subordinação às autoridades em exercício” (*Ibid.*, p. 17)¹⁸.

Esta consideração deve exercitar continuamente aos próprios magistrados; uma vez que pode servir-lhes de forte estímulo, pelo qual sejam animados para sua atividade e trazer-lhes singular consolação, pela qual sejam aliviadas as dificuldades de seu ofício; as quais certamente são muitas e pesadas. Pois, quão grande zelo de integridade, de prudência, de mansuetude, de domínio próprio, de inocência, devem aplicar a si próprios aqueles que forem constituídos ministros da divina justiça? Com que ousadia haverão de admitir a iniquidade diante de seu tribunal, do qual aprendem ser o trono do Deus vivo? Com que audácia haverão de pronunciar uma sentença injusta com essa boca que entendem ser um instrumento destinado à divina verdade? Com que consciência haverão de assinar ímpios decretos com essa mão que sabem ser ordenada para registrarem-se os atos de Deus? (CALVINO, 2006, p. 456)¹⁹.

Entretanto, Calvino se distancia da teologia escolástica medieval ao qualificar o valor da Política a luz da Bíblia, em detrimento do valor dado na teologia tomista.

Embora São Tomás de Aquino afirmasse que o poder temporal era instituído por Deus e não consequência do pecado, o doutor angélico divergia do reformador francês pois cria que o Estado era algo próprio da natureza humana e naturalmente necessário (GRABMANN *apud* WOLKMER, 2001, p. 23). Em sua *Suma Teológica* identifica a existência de quatro leis. A lei

¹⁸Conforme a Epístola de São Paulo aos Romanos (Cap. XIII. Vers. 1-7). (WOLKMER, 2001, p. 17).

¹⁹I. IV. XX. 6.

eterna é a suprema razão existente somente em Deus, a lei natural é a concepção imperfeita, porém inata, da lei eterna presente em todo ser humano, a lei humana é o direito positivo conforme organizado nas diversas sociedades, e a lei divina é a revelada nas Escrituras Sagradas. A lei humana, isto é, o direito positivo do Estado, deveria basear-se na lei natural – comum a cristãos e pagãos – produzida pela razão e independente da fé e da vontade (*Ibid.*, p.24). Se por um lado a lei natural se aproximava da lei divina, revelada nas Sagradas Escrituras para sanar as imperfeições da lei humana, doutro modo não podia ser identificada com a mesma, estabelecendo assim uma distinção entre o poder temporal – que se baseava no conhecimento da natureza pela razão – e o poder espiritual – que se baseava na revelação da graça mediante a fé (*Ibid.*, p.24-25). Nesse sentido, o magistrado ocupava-se de um ofício profano, próprio da razão e da vida terrena, e não podia ser comparado com o ministério da palavra, próprio da fé e da vida espiritual.

Na avaliação de teólogos reformados posteriores, tais concepções tomistas de distinção entre natureza e graça tiveram efeitos destrutivos nos períodos posteriores. Segundo Schaeffer, o tomismo pressupunha que apenas a vontade foi afetada pela queda e não o intelecto, motivo pelo qual o intelecto foi considerado autônomo. Isso serviu de pretexto para que tudo que era considerado como pertencente ao âmbito da natureza – filosofia, artes, política, etc. – se desenvolvesse à margem da lei divina pertence ao âmbito da graça (1974, p. 4). A secularização da política seria, portanto, a continuidade desse processo no qual a “natureza devorou a graça” (*Ibid.*, p.5). Segundo Rushdoony, se a teologia tomista escolástica afirma que a natureza deu ao homem o seu ser²⁰, conseqüentemente:

(...) nós podemos ter apenas uma moral e uma ordem social naturalistas, mas se Deus deu ao homem cada átomo de seu ser, e é o Autor de todas as coisas, então temos um mandato para uma organização divinamente ordenada pela sua Palavra-Lei. (...) A entrada das visões gregas do homem e de seu ser na filosofia e na política civil durante a Idade Média²¹ conduziu a uma nova forma de pensar a igreja e o estado. O resultado foi a Revolução Civil, um reavivamento do paganismo onde a organização humana agora era o estado acima do Deus Triúno. Com esta Revolução Civil, o centro da sociedade mudou da igreja para o estado, da teologia para a política, e do Reino de Deus para os vários reinos do homem (2015, n. p.)

²⁰Aqui o teólogo R. J. Rushdoony faz referência a seguinte afirmação de São Tomás de Aquino: “A natureza deu ao homem o começo da satisfação de seus desejos, dando-o razão e um par de mãos; mas não satisfação completa, como para os outros animais, a quem ela deu comida e vestimenta suficientes”. (*apud* RUSHDOONY, 2015, n. p.)

²¹Refere-se ao escolasticismo medieval: entre 1050 e 1250 nas escolas (daí o termo “escolasticismo”) anexas as catedrais, houve grande esforço para traduzir documentos gregos da Antiguidade, que se seguiu do esforço de aliar razão e fé a partir dos conceitos filosóficos de Aristóteles. O grande sistematizador ex-poente da escolástica foi S. Tomás de Aquino (1225-1274) (DEIROS, 2020, n. p.).

Calvino, por sua vez, desenvolveu concepção diversa. Segundo o filósofo Michael Walzer, tal concepção “se movia entre o fato terreno e o mandato divino (...) em detrimento da ampla teorização das escolas medievais. No calvinismo, não havia espaço para a natureza moralizada nem para o Deus condescendente – quase poderia dizer-se socializante – de Tomás de Aquino (*in* ORTÍS, 2019, p. 5083)²².

Desinteressado da hermética divisão tomista das leis, embora utilize as vezes tais nomenclaturas num sentido diverso, Calvino reconhece a realidade política existente e se propõe a reformá-la para pô-la a serviço de um propósito religioso (*Ibid.*, p. 5079), a saber, a disciplina religiosa (*Ibid.*, p. 5088). Dado que a humanidade se encontra permanentemente e inevitavelmente distante de Deus (*Ibid.*, p. 5102), o caminho da salvação se efetiva no retorno à obediência. A integração do velho Adão no âmbito da salvação se dá na sua inserção numa associação disciplinar, ou num “contexto de aliança” numa linguagem teológica, cujos agentes são Igreja e Estado combinados (*Ibid.*, p. 5111). Utilizando-se de suas prerrogativas como a magistratura, a legislação e a guerra, o Estado contribui para a construção de “uma nova comunidade humana em substituição do Éden perdido” como uma atividade política concreta (*Ibid.*, p. 5120). Por fim, o Estado não é algo meramente natural, mas graça divina para a cultura humana, bem como a própria lei (HALL *in* BEEKE; HALL; HAYKIN, 2019, p. 117).

Por outro lado, têm também donde claramente se consolem, enquanto refletem consigo que não estão engajados em ocupações profanas, nem alheias a um servo de Deus; pelo contrário, em um ofício santíssimo, visto que, de fato, a desempenham por delegação de Deus. (CALVINO, 2006, p. 456)²³.

Nesse sentido, Calvino exigiu que seus seguidores participassem dessa atividade política conforme sua nova visão (WALZER *in* ORTÍS, 2019, p. 5120). Em seu ministério pastoral na Igreja de Genebra, promoveu uma iniciativa institucional intensa; poucos homens promoveram tantas novas associações, instituições essas que eram dedicadas à disciplina da comunidade santa (*Ibid.*, p. 5130). Nelas os crentes genebrinos aprenderam a debater, votar, lutar por uma causa, etc., desenvolvendo lentamente uma atividade política que promovia a libertação do pecado de Adão e de suas conseqüências terrenas (*Ibid.*, p. 5134). Um dos exemplos mais destacados dessa atuação foi sua atuação como redator, dado seu conhecimento jurídico, das Ordenanças Civis de Genebra (ALONSO *in* *Ibid.*, p. 5492). Tal envolvimento mostra, na prática, o impulso da Reforma religiosa calvinista para a reforma do Estado, na

²² Tradução própria.

²³ I. IV. XX. 6.

pessoa do próprio Calvino, dada sua concepção teológica do valor da Política e a consideração de que a magistratura é um “ofício santíssimo” e não “ocupação profana”.

Portanto, aponta-se como contribuição de Calvino uma valorização teológica da Política que incentivou muitos cristãos a se engajarem na esfera pública como um compromisso perante Deus.

Essa contribuição se demonstra historicamente a partir de exemplos de cristãos calvinistas comprometidos com a esfera pública, cuja motivação encontra-se num comprometimento religioso subjacente. Segundo Nichols, o príncipe holandês Guilherme de Orange (1533-1554) converteu-se a fé reformada e tornou-se profundamente religioso, de maneira que “sua carreira foi dominada pela convicção de que ele próprio era um instrumento nas mãos de Deus para salvar seu povo adotivo a miserável e tirânica opressão espanhola” (NICHOLS, 2004, p. 180). Segundo Courthial, o aristocrata francês Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623) foi um notável político protestante, que, próximo do rei francês Henrique IV, pleiteou em favor da causa protestante (*in* REID, 2014, p. 122). Destacou-se pela articulação entre a ação política e a reflexão teológica na obra “Defesa da liberdade contra os Tiranos”, conforme registra Skinner (1996, p. 576). Segundo Godfrey, o aristocrata e historiador Groen Van Pristerer (1801-1876) atuou no Parlamento holandês e foi um dos fundadores do Partido Anti-Revolucionário, defendendo a causa da separação entre Igreja e Estado, além de ter trabalhado como arquivista oficial da Casa de Orange-Nassau. Em todas “essas atividades, buscava relacionar seu compromisso cristão com o seu trabalho” (*in* REID, 2014, p. 170). Ainda conforme Godfrey, embora Kuyper seja citado anteriormente nesta monografia como um teólogo na esfera pública, o mesmo licenciou-se do ministério pastoral para ser parlamentar (1874) e depois primeiro-ministro da Holanda (1901-1905), sendo assim também um exemplo de cristão na política (*Ibid.*, p. 172), lutando pelas mesmas causas que von Pristerer, de quem foi sucessor (*Ibid.*, p. 455). Em todos esses casos, há um fio condutor, a saber, aquilo que foi descrito por Hall como a visão calvinista de que os governantes civis, como servos de Deus no seu ofício não menos sagrado, deveriam levar em consideração a piedade e a religião cristã no ofício de suas funções, “afirmando que nenhuma fronteira, nenhuma barreira, nenhum limite, deveriam confinar o zelo dos príncipes piedosos pela glória de Deus e pelo reino de Cristo” (*in* BEEKE; HALL; HAYKIN, 2019, p. 3624).

3. FORMA DE GOVERNO

Quando essas três formas de governo, das quais tratam os filósofos, são consideradas em si mesmas, de minha parte longe estou de negar que a forma que se sobressai muitíssimo às demais é a aristocracia, quer pura ou modificada pelo governo popular, não deveras em si mesma, mas porque mui raramente sucede que os reis não governem a si mesmos de tal modo que nunca discordem do que é justo e direito, ou se deixem possuir de tanta intensidade que não conseguem ver corretamente. Portanto, em virtude dos vícios ou defeitos dos homens, é mais seguro e mais tolerável quando diversos exerçam o governo, de sorte que, assim se assistam mutuamente, ensinem e exortem uns aos outros; e, se alguém se exalta mais do que lhe é justo, muitos sejam censores e mestres para coibir-se seu desregramento (CALVINO, 2006, p. 458)²⁴.

As formas de governo “dizem respeito ao modo como um determinado governo organiza os poderes e aplica o poder sobre os governados” (PORFÍRIO, 2020). Ao citar as “três formas de governo, das quais falam os filósofos”, certamente o reformador de Genebra alude a Platão e Aristóteles, para os quais existiam três formas de governo, a saber, a monarquia (governo bom de um só), a aristocracia (governo bom de um grupo) e a timocracia (a vontade popular), que seria melhor compreendida como uma “democracia moderada” ou “constitucional”. Ainda segundo Platão e Aristóteles, três são as versões deturpadas ou corrompidas de governo, a saber, a tirania (governo ruim de um só), a oligarquia (governo ruim de um grupo) e a “democracia”, que seria melhor compreendida como uma “democracia extremada” ou “demagogia” (CREMONESE, 2020, p.1853).

Embora Aristóteles reconhecesse as três formas como legítimas, o filósofo grego contudo afirmou que: “A melhor delas é a monarquia, e a pior é a timocracia. [...] A democracia é a menos má das três espécies de perversão, pois no seu caso a forma de constituição não apresenta mais que um ligeiro desvio” (1991, VIII, p.11). Ou seja, embora reconhecesse que a democracia é a que permite a menor “perversão” do governo civil, ainda assim cria que a monarquia era a melhor forma de governo. E a tirania a pior, “pois o contrário do melhor é que é o pior” (*Ibid.*, VIII, p. 11). A monarquia é a forma de governo dos deuses, dos quais Homero nomeia Zeus como “pai”, e do governo dos pais para com os filhos (*Ibid.*, VIII, p. 11). Tal consenso é o que se observa nas formas de governo medievais europeias que em sua maioria eram monarquias (ainda que não absolutistas, como se avizinhava).

Calvino, contudo, diverge dessa percepção. Em primeiro lugar, é notável seu não dogmatismo acerca do assunto, para o qual não é simples dizer qual é o melhor ou pior forma de governo, dado que não se poderia “definir isso simplesmente, senão às cegas, quando o grande fator desta discussão esteja posto nas circunstâncias” (2006, p. 458). Entretanto, em segundo

²⁴I. IV. XX. 8.

lugar, Calvino afirma explicitamente “que a forma que se sobressai muitíssimo às demais é a aristocracia, quer pura ou modificada pelo governo popular” (*Ibid.*, p. 458).

O teólogo francês não detalha uma forma de governo, não é esse o seu objetivo. Porém é possível visualizar o que ele entende por um “governo misto, aristocrático e democrático” (SILVESTRE, 2009, p. 262) ao observar seu próprio contexto histórico e político: a cidade de Genebra se encaixa nos moldes da sua descrição.

Segundo Silvestre, Genebra era governada por quatro conselhos: o *Petit Conseil* (Pequeno Conselho), o *Conseil des Soixante* (Conselho dos Sessenta), o *Conseil des Deux Centis* (Conselho dos Duzentos ou Grande Conselho) e, por fim, pelo *Conseil Général* (Conselho Geral ou Assembleia Geral). O Pequeno Conselho também recebia o nome de “Senado”, pois se concebia que correspondia ao protótipo romano nas suas atribuições. O PC era a instância máxima jurisdicional, julgava causas civis e criminais, tinha poder de vida e morte sobre os cidadãos genebrinos, além de ser responsável pela “gestão” da cidade. Era formado por quatro “síndicos” eleitos para o ano corrente e o próximo, e quatro síndicos eleitos no ano anterior cumprindo seu segundo ano de mandato, além de um tesoureiro, e mais 16 cidadãos eleitos anualmente; os síndicos se dedicavam diariamente a administração, enquanto o PC com os demais membros reunia-se três vezes por semana para deliberar as demandas da cidade. Tais deliberações ocorriam com os membros do PC distribuídos em comissões: defesa (a principal), eclesiástica, judicial, financeira, diaconia, e áreas adicionais. Os membros do PC eram eleitos por e entre os membros do Conselho dos Duzentos, que elegia criteriosamente os membros do PC e “fiscalizava” o trabalho do PC. O Conselho dos Sessenta tinha papel diplomático e praticamente simbólico, não havendo registro de sua atuação durante o ministério de Calvino. O Conselho dos Duzentos, por sua vez, tinha seus magistrados eleitos pela Assembleia Geral constituída dos “cidadãos”, isto é, de todos os habitantes nascidos em Genebra com propriedade ou algum título honorífico concedido pelo Conselho dos Duzentos (2009, pp.161-163). Eis uma “aristocracia modificada pelo governo popular” ou “governo misto, aristocrático e democrático”.

Difícilmente Calvino tinha em mente algo muito diferente. Além de sua definição corresponder à sua realidade histórica, Calvino serviu como consultor jurídico e redator das Ordenanças Civis aprovadas pela Assembleia Geral em 1543 (ALONSO *in* ORTÍ, 2019, p. 5502),

nas quais manteve-se a forma de governo, em contraste com o árduo esforço de Calvino para modificar a relação entre o PC e a Igreja de Genebra (SILVESTRE, 2009, p. 164).

Porém, mais importante que tal definição de forma de governo – questão secundária para Calvino – são os pressupostos para a opção pelo governo aristocrático-democrático. Em primeiro lugar, Calvino vê algum fundamento bíblico para tal no Israel bíblico governado por anciãos, que ele descreve como “uma aristocracia semelhante a essa organização governamental” (2006, p. 458). Anciãos que eram eleitos pelo povo, como pode depreender-se do seu comentário sobre o texto de Êxodo 18:

Possivelmente, aqueles que presidiam o julgamento, não foram apontados somente pela vontade de Moisés, mas eleitos através dos votos das pessoas. Ademais, esse é o exemplo mais desejável de liberdade, que não devemos ser compelidos a obedecer a cada pessoa colocada de forma tirana sobre nossa cabeça; mas um que permite a eleição de modo que ninguém deve governar, exceto se aprovado por nós. Além do mais, esse exemplo é confirmado no versículo seguinte, no qual Moisés conta outra vez que aguardou o consentimento do povo e não se tentou nada que não lhes agradassem (CALVINO *apud* HALL, 2019, p. 320).

Em segundo lugar, Calvino propõe tal forma de governo porque está de acordo com sua antropologia teológica. Calvino era adepto de uma antropologia pessimista (MORAES, 2014, p. 111). A doutrina da eleição, sempre associada ao teólogo de Genebra, é necessária justamente porque os seres humanos são maus por natureza e, em seu estado natural, são destituídos da graça de Deus. Desde a queda de Adão cada ser humano nasce marcado hereditariamente pela culpa e alienação de Deus, o que também é chamado de “doutrina do pecado original” (MORAES, 2014, p. 112), definida pelo próprio reformador nos seguintes termos:

O pecado original representa, portanto, a depravação e corrupção hereditárias de nossa natureza, difundidas por todas as partes da alma que, em primeiro lugar, nos fazem condenáveis à ira de Deus; em segundo lugar, também produzem em nós aquelas obras que a Escritura chama de “obras da carne” [Gl 5.19]. E é propriamente isto o que por Paulo, com bastante frequência, designa apenas do pecado. As obras que de fato daí resultam, quais são: adultérios, fornicações, furtos, ódios, homicídios, glotonarias, Paulo chama, segundo esta maneira de ver, “frutos do pecado” [Gl 5.1-21], ainda que, como a cada passo nas Escrituras, sejam também por ele referidas simplesmente pelo termo “pecados” (CALVINO, 2006, p. 23)²⁵.

Termos esses pelos quais conclui:

A Escritura testifica, frequentemente, que o homem é escravo do pecado. [...] que o espírito do homem é tão alienado da justiça de Deus que este nada concebe, anseia e promove que não seja mal, iníquo e sujo (CALVINO *apud* MORAES, 2014, p. 114).

Sendo assim, para Calvino, o ser humano bíblico é muito diferente do ser humano aristotélico definido como um “animal político” e um “ser cívico” em essência, concebido pela natureza em primeiro lugar para atuar no “Estado ou sociedade política” e inclinado naturalmente para essa vida em sociedade (ARISTÓTELES, n.p., p.12); trata-se para o reformador de um ser humano não-livre e escravizado pelo pecado. Essa concepção ontológica se refletirá na sua concepção política (MORAES, 2014, p. 114). Na interpretação de Biéler, a concepção de Calvino é que

(...) a responsabilidade cívica democrática não seja natural ao homem degenerado, disposto a deixar-se arrastar por toda sorte de aventuras, cego que é pelas múltiplas formas de demagogia, [fato que] pode-se constatar diariamente, hoje como antigamente, e em todas as regiões do mundo (2017, p. 39).

É com fundamento nessa antropologia teológica “pessimista” e nas implicações da mesma no âmbito da vida pública, que João Calvino defende no tocante a forma de governo que

(...) em virtude dos vícios ou defeitos dos homens, é mais seguro e mais tolerável quando diversos exerçam o governo, de sorte que, assim se assistam mutuamente, ensinam e exortem uns aos outros; e, se alguém se exalta mais do que lhe é justo, muitos sejam censores e mestres para coibir-se seu desregramento (2006, p. 458)

Tal afirmação não é estranha à Ciência Política. Tal linguagem é comum a Teoria de Freios e Contrapesos:

Sistema de freios e contrapesos significa *conter os abusos* dos outros poderes para manter certo equilíbrio. (...) Para Montesquieu a liberdade estaria em fazer tudo o que as leis permitissem e a liberdade política só se acharia presente nos *governos moderados*. Por isso, Estados livres, para ele, eram os Estados moderados, *onde não se abusasse do poder, muito embora a experiência lhe dissesse que todo homem que tem poder é tentado a abusar dele, indo até os seus limites. Para que o abuso de poder não ocorra, é necessário que "o poder freie o poder"* (BARBOSA; SARACHO, 2018, n.p.)²⁶.

Portanto, aponta-se como uma contribuição inicial de João Calvino a posição bíblica por uma forma de governo cujo poder seja descentralizado de modo que a pluralidade de governantes “fiscalizem” uns aos outros. Ainda pode apontar-se que esse governo ideal teria um perfil parlamentarista, cujo modelo “parecia ser liberal e ousadamente democrático para sua época” (HALL, 2019, p. 348), pois é este mesmo sistema de governo que Calvino implanta na Igreja de Genebra, que poderia chamar-se de um “parlamentarismo eclesiástico”.

²⁶Grifo próprio.

Segundo Hall “a estrutura do presbiterianismo genebrino influenciou a política civil de Genebra” (2019, p. 334), “antecedeu muitos exemplos posteriores de federalismo” (*Ibid.*, p. 340). e “proporcionou freios e contrapesos, separação de poderes, eleição feita pelos residentes, bem como outros elementos da estrutura federal que, mais adiante, seriam copiados como uma das melhores exportações de Genebra” (*Ibid.*, p. 348) Segundo Porras é possível identificar a eleição de um Presidente com a eleição do pastor, a eleição de uma Assembleia Nacional com a eleição de presbíteros do Conselho, e a estrutura conciliar presbiteriano-sinodal com uma república federativa, uma confederação, ou organismo multilateral. Porras também cita o ex-presidente colombiano Lopes Michelsen quando afirmou que os países republicanos são “cópia e reprodução do sistema calvinista” (*in* ORTÍS, 2019, p. 7026).

4. A RELAÇÃO ENTRE IGREJA E ESTADO

Também por este motivo os santos reis são na Escritura louvados ao máximo: que restauram o culto de Deus, corrompido ou subvertido, ou promovem o cuidado da religião, de sorte que sob eles ela sempre floresceu pura e incólume. Ao contrário disso, porém, a História Sagrada põe entre os vícios da anarquia o não haver rei em Israel, e por isso cada um fazia o que bem lhe agradava [Jz 21.25]. Do que se demonstra a estultice daqueles que queriam, negligenciado o culto de Deus, ocupar-se de apenas em ditar o direito entre os homens. Como se Deus os constituísse governantes em seu nome só para decidir controvérsias terrenas, mas que deixaram de parte o que era de muito maior importância: que ele mesmo fosse cultuado de forma pura, conforme a determinação de sua lei. Mas, o afã e a paixão de a tudo inovar impunemente a tal ponto impele aos homens turbulentos, que tudo fazem para que sejam alijados a todos os vindicadores da piedade violada (CALVINO, 2006, p. 459)²⁷.

A Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos da América, promulgada em 15 de dezembro de 1791, afirma:

O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos (CONGRESSO DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA, 1791, n.p.)²⁸.

Nos termos supracitados, a primeira constituição democrática moderna estabeleceu a separação entre Igreja e Estado ao descrever o que ficou consagrado como “direito à liberdade religiosa”. Segundo o constitucionalista português Jorge Miranda, a liberdade religiosa está “no cerne da problemática dos direitos humanos fundamentais, e não existe plena liberdade cultural nem plena liberdade política sem essa liberdade pública, ou direito fundamental” (*apud* MONTEMURRO, 2001, n.p.). Em que pese Calvino “defende(r) incessantemente a au-

²⁷I. IV. XX. 9.

²⁸Tradução não oficial disponível no portal da Universidade Estadual de Londrina

tonomia da Igreja em relação ao magistrado” e que “Calvino prepara assim todas as filosofias do pacto social” (ABEL, 2012, pp.196-197), seria anacrônico contudo, colocar a teologia de Calvino no tocante a relação entre Igreja e Estado no contexto do direito à liberdade religiosa.

Da mesma forma, seria anacrônico tratar a posição de Calvino a luz do conceito de “Estado laico”. Segundo a cientista da religião Marília Domingos:

Estado Laico é aquele onde o direito do cidadão de ter ou não ter religião é respeitado e que assegura a ‘liberdade de consciência’ (...) a laicidade garante também os cidadãos que nenhuma religião, crença ou igreja poderá cercear os direitos do Estado ou apropriar-se dele para seus interesses (...) três [são os] princípios contidos no princípio da laicidade: a neutralidade do estado, a liberdade religiosa e o respeito ao pluralismo” (2009, p. 51).

Essas concepções são estranhas ao século XVI e à teologia do reformador. Tal anacronismo se demonstra pelo contraste evidente entre a afirmação de Calvino em destaque acima e os termos da Primeira Emenda constitucional norte-americana.

A relação entre Igreja e Estado em Calvino deve ser observada a luz do contexto da Cristandade, na qual havia “uma estrutura de autoridade espiritual em confronto com uma única estrutura de autoridade temporal” (RUSHDOONY, 2016, p. 441). Também deve ser observada a luz da Reforma Radical, contemporânea a Reforma Protestante, na qual os chamados “anabatistas” defendiam a separação absoluta entre Igreja e Estado e negavam a legitimidade das Igrejas estabelecidas, dentre elas as Igrejas reformadas (NICHOLS, 2004, p. 194).

É nesse contexto, e em concordância com a tradição da Igreja Católica em linhas gerais, que Calvino afirma inicialmente que cabe aos magistrados zelar para que Deus “fosse cultuado de forma pura, conforme a determinação de sua lei” (CALVINO, 2006, p. 459). Para o reformador, não era lógico que os governantes só tratassem “dos direitos dos homens” e negligenciassem o que era “de muito maior importância” (*Ibid.*). Seu clamor ao rei Francisco I, no prefácio das Institutas, ilustra adequadamente sua visão da relação entre o Estado e a religião:

Cumprir-te-á, portanto, ó Rei sereníssimo, não apartares os ouvidos, nem a mente de tão justa defesa, mormente quando está em jogo questão de tão alta importância, a saber: como se fará patente na terra o caráter intocável da glória de Deus, como sua dignidade retenha a verdade de Deus, como entre nós o reino de Cristo permanecerá íntegro e inabalável. *Matéria essa digna de tua atenção, digna de teu conhecimento, digna de teu juízo!*²⁹ (CALVINO, 2006, p. 25)³⁰.

²⁹ Grifo próprio.

³⁰ Trecho da Carta ao Rei Francisco I, o prefácio original das Institutas da Religião Cristã.

Calvino, entretanto, não era alheio a tensão latente que havia entre Igreja e Estado no tocante ao exercício da religião e a jurisdição sobre a vida pública. O próprio reformador percebe a potencial confusão causada por sua posição e alerta:

Ninguém se perturbe crendo que estou agora a atribuir ao governo dos homens o cuidado de corretamente estabelecer-se a religião, que acima pareço haver posto além do arbítrio de homens, visto que, aqui em nada diferente do que disse antes, estou permitindo aos homens que elaborem a seu arbítrio leis quanto à religião e ao culto de Deus, quando aprovo uma ordem civil que faça com que a verdadeira religião, que está contida na lei de Deus, não seja abertamente e por sacrilégios públicos impunemente violada e conspurcada (CALVINO, 2006, p. 454)³¹.

Embora creia que a religião seja assunto de Estado, uma vez que os magistrados são instituídos por Deus, Calvino considera que a verdadeira religião “está contida na lei de Deus” (*Ibid.*, p. 459) bastando ao magistrado zelar pela mesma. Também considera que ao magistrado cabe somente a coerção civil quando a religião é violada no espaço público, ou em suas palavras, quando é “abertamente e por sacrilégios públicos (...) violada” (*Ibid.* p. 453). Somente à Igreja cabe a pregação da Palavra e a administração dos sacramentos, como também a disciplina eclesiástica. Por isso, em seu Comentário ao Deuteronômio, o reformador afirma:

(...) pois a ordem da Igreja de Deus é espiritual, de modo que ela não se intromete com a punição dos corpos dos homens, nem com penalidades, nem com prisões, nem com tais outras coisas semelhantes, mas sim com tudo que é referido à Palavra e os sacramentos. (CALVINO, 2020, n. p.)

Assim, embora num contexto e concepção bastante distintos da ideia de Estado Laico e do direito à liberdade religiosa, Calvino estabelece uma rigorosa divisão entre Igreja e Estado. Coisa esta que não apenas se encontra em seus escritos, como se ilustra profusamente em seu ministério pastoral. O PC, em oposição a Calvino, “chamou a si a jurisdição da comuna, tanto em assuntos morais como religiosos” (SILVESTRE, 2009, p. 70). O fim de seu primeiro pastorado em Genebra (1538) teve como estopim a decisão do PC em adotar o calendário litúrgico e de tomar para si a prerrogativa de permitir ou interditar quem deveria participar da Ceia, conforme o costume da Igreja de Berna (*Ibid.*, p. 72). Seria somente no seu regresso à Genebra, com a promulgação das Ordenanças Eclesiásticas (1541) que Calvino conseguiria instituir o Consistório formado por anciões que – na posição de oficiais eclesiásticos – seriam os responsáveis pela disciplina espiritual junto com os pastores, como uma forma de impedir a influência direta e sem mediação do PC nas questões eclesiásticas (*Ibid.*, p. 96).

31

Ainda segundo Silvestre, a relação entre Igreja e Estado segundo as Ordenanças Eclesiásticas pode ser descrita nos seguintes termos:

Enquanto cabia à Igreja o dever de preservar a pureza da Palavra de Deus, cabia ao Estado exercer jurisdição sobre as questões seculares e ainda dar proteção à própria Igreja, para que esta exercesse o seu papel específico. Ajudam-se mutuamente, mas cuidam de jurisdições distintas (*Ibid.*, p. 98).

E, quanto ao papel da Igreja neste arranjo, separada do Estado, mas ainda assim militando por uma ordem civil fiel a Deus, é importante citar a perspectiva de Biéler quanto ao tema:

Em permanecendo fiel ao evangelho e em se tornando, por vezes, por este fato e sem o querer, um elemento de perturbação no mundo, não cessa a igreja de exercer seu ministério de regeneração da sociedade. É por meio dela, e por sua obstinada resistência às forças da desordem (mesmo quando representam estas o poder que a sua injustiça chama “ordem”), que o mundo é preservado, ao longo das eras, de todas as ruínas sociais em que o precipita seu pecado. Na paz ou na tormenta, a igreja, com a condição de ser fiel, permanece o sal da terra, o fermento da massa, a justiça do mundo, a salvaguarda da sociedade (2012, p.377-378)

Identifica-se, portanto, que Calvino contribuiu ao propor uma solução para a disputa entre poderes temporal e eclesiástico prevalente em seu tempo, delimitando as tarefas da Igreja e do Estado e exigindo que não houvesse sobreposição de atribuições.

Historicamente, se reconhece que Calvino antecipou de certo modo o conceito moderno de separação entre Igreja e Estado, contra tendências que prevaleceriam futuramente como erastianismo, padroado, ecclesiocracia, etc. Isso se deu ao afirmar a autonomia da Igreja e seu papel como instituição social (ABEL, 2012, p. 196). Além disso também deu um impulso histórico que tornaria os protestantes muito mais aderentes aos novos princípios de liberdade individual e política que os católicos romanos (BIÉLER, 2017, pp. 20-21, 33).

2 JOÃO CALVINO E AS LEIS: CONTRIBUIÇÕES PARA A PROPOSIÇÃO LEGISLATIVA

A expressão “proposição legislativa” é utilizada pelo Regimento Interno da Câmara dos Deputados para qualquer proposta de lei que seja objeto de deliberação parlamentar (BICALHO, 2016, p. 4). Trata-se, em sentido lato, do ato de propor leis em seus mais variados formatos conforme a legislação vigente. Utiliza-se o termo para nomear a proposta deste segundo capítulo: identificar contribuições de João Calvino para a formulação de leis numa perspectiva cristã; visto que o mesmo promete “expor as leis pelas quais se há de reger um estado” (CALVINO, 2006, p. 465).

Além disso a proposta tem lastro histórico. Embora reconhecido como teólogo e reformador, João Calvino era formado em Direito, ciência na qual colou grau em 14 de fevereiro de 1532. Sua tese tinha por título *De clementia* (Sobre a clemência) e defendia que o monarca francês, o rei Francisco I, deveria ter clemência com os protestantes, mostrando-se ao longo da obra um adepto da renovada exegese jurídica dos novos estudos humanistas de sua época (SILVESTRE, 2009, p.42). Posteriormente usou seu aparato exegético não apenas para interpretar as Escrituras, como também para servir de redator jurídico das Ordenações Civis promulgadas pela Assembleia Geral de Genebra em 1543. É seguro que não apenas redigiu, mas também se envolveu nas discussões como se legislador fosse. Segundo o próprio reformador, tais Ordenanças representavam uma “liberdade evangélica somente possível numa cidade suíça” (CALVINO *apud* ALONSO *in* ORTÍS, 2019, pp. 5498-5504).

Contudo, se reconhece que, em primeira vista, pôr a cabo tal proposta pode parecer frustrante. Essa também é a impressão de Karl Barth (*in Ibid.* p.4841), para o qual não havia no capítulo final das Institutas um “curso específico da política calvinista” ou “algum programa de um estado teocrático ou de um socialismo cristão”, de modo que era quase impossível identificar o autor do texto com o reformador João Calvino, “pai do ideal político e econômico da democracia liberal da Europa Ocidental” (*Ibid.*, pp. 4872-4882). O próprio autor mostra seu desconforto ao afirmar que “preferia não tratar deste assunto, se não fosse porque vejo que muitos erram perigosamente nisto” (CALVINO, 2006, p. 465). Nas palavras do próprio pai da neo-ortodoxia, isso se dá porque:

(...) é uma iniciativa da teologia protestante e reformada, que a distingue das teologias medievais e modernas, que ela não pode nem fará outra coisa senão deixar-nos

com o dilema, ou, melhor, nos deixará claro que a palavra final “Faça isto ou não faça aquilo”, deve, desde pronto, ser dita (o “deve” é especificamente reformado), mas pode ser dita somente pelo próprio Deus e sua Palavra. (BARTH, 2019, p. 4891)

De maneira que, não se deve esperar de Calvino nenhum código civil ou penal pretensamente cristão; tampouco que descreva as Ordenanças Civis ou suas posições pessoais nas questões da política genebrina e europeia como padrão sistemático de doutrina, embora ambas apresentem o êxito histórico incomparável do reformador (*Ibid.*, pp. 4917-4921). Assim, para manter um ensino puro e verdadeiro, em concordância com a Palavra e estritamente alinhado ao que de fato nela foi revelado, Barth conclui que Calvino se limitou a prover uma base para possibilitar um esforço cristão público que “pode e deve ocorrer no lado humano em obediência a Deus”. Sem, contudo, arrogar para tal esforço o status de realidade absoluta, visto que tal iniciativa de obediência a Deus é sempre “humana, temporal, deste mundo. Se Deus, em sua misericórdia, a aceita como algo agradável a ele, esse é assunto seu. Nós, entretanto, não podemos nem devemos crer que vamos consegui-lo, como se fossemos nós que decidíssemos”. (*Ibid.*, l. 4930-4934).

Essa perspectiva explica adequadamente o comedimento de Calvino ao sistematizar seu ensino sobre a proposição de leis, embora tivesse tanto a dizer a partir de sua formação jurídica e de sua experiência pastoral. Ou que se limite, nas palavras do próprio autor, a apontar “de passagem, de que leis pode servir santamente diante de Deus, e por sua vez se conduzir justamente os homens” (CALVINO, 2006, p. 465).

Portanto, é ciente do caráter axiológico e basilar do conteúdo desta segunda seção do capítulo XX das Institutas, em análise nesta monografia, que se explorará as possíveis contribuições de João Calvino para a formulação de leis numa perspectiva cristã. A inevitável observação de seu contexto histórico e do seu exemplo pessoal serão feitos para complementar e exemplificar o que se encontra na *magnun opus*, tendo, entretanto, ciência de seu caráter experiencial e circunstancial.

1. A LEI MORAL COMO FONTE DO DIREITO

Mas, deve-se observar essa divisão generalizada que distribui toda a lei de Deus promulgada por Moisés em costumes, cerimônias, juízos, bem como devem ser examinadas as partes, uma a uma, para que tenhamos o que dizer e o que não dizer sobre elas. Entrementes, ninguém deve preocupar-se com esta dificuldade, a saber, que também pertencem aos costumes os juízos e cerimônias. Pois os antigos, que transmitiram esta divisão, ainda que não ignorassem que estas últimas duas partes volviam em torno dos costumes, no entanto, uma vez exce-

tuados os costumes, podiam ser mudadas e anuladas, não diziam ser morais. (CALVINO, 2006, p. 465)³².

O reformador francês tem um erro específico em mente ao discorrer sobre a proposição de leis:

Ora, há alguns que negam que um Estado possa ser retamente constituído caso sejam negligenciadas as disposições políticas de Moisés, se rege pelas leis comuns dos povos; opinião que, quão perigosa e turbulenta, que outros o discutam; a mim será bastante mostrar que é falsa e fora de rumo (*Ibid.*).

Isto é, a pretensa doutrina de que a Lei de Deus conforme revelada a Moisés deva ser integralmente e literalmente promulgada em toda sociedade que se pretenda cristã. Para contrapô-la assume a doutrina da tripartição da Lei. Doutrina esta que não é novidade por ele criada, visto que reconhece ser essa uma “divisão generalizada” legada pelos “antigos, que [a] transmitiram” (*Ibid.*). Contudo, essa doutrina permanece até hoje como uma das doutrinas clássicas da teologia reformada.

Inclusive essa doutrina da tripartição da Lei consta na Confissão de Fé de Westminster, conforme os seguintes termos:

I. *Deus deu a Adão uma lei como um pacto de obras.* Por este pacto Deus o obrigou, bem como toda sua posteridade, a uma obediência pessoal, inteira, exata e perpétua; prometeu-lhe a vida sob a condição dele cumprir com a lei e o ameaçou com a morte no caso dele violá-la; e dotou-o com o poder e capacidade de guardá-la. II. *Essa lei, depois da queda do homem, continuou a ser uma perfeita regra de justiça.* Como tal, foi por Deus entregue no monte Sinai em dez mandamentos e escrita em duas tábuas; os primeiros quatro mandamentos ensinam os nossos deveres para com Deus e os outros seis os nossos deveres para com o homem. III. *Além dessa lei, geralmente chamada lei moral, foi Deus servido dar ao seu povo de Israel, considerado uma igreja sob a sua tutela, leis cerimoniais que contêm diversas ordenanças típicas.* Essas leis, que em parte se referem ao culto e prefiguram Cristo, as suas graças, os seus atos, os seus sofrimentos e os seus benefícios, e em parte representam várias instruções de deveres morais, *estão todas abrogadas sob o Novo Testamento.* IV. *A esse mesmo povo, considerado como um corpo político, Deus deu leis civis que terminaram com aquela nacionalidade, e que agora não obrigam além do que exige a sua equidade geral.* V. *A lei moral obriga para sempre a todos a prestar-lhe obediência, tanto as pessoas justificadas como as outras, e isto não somente quanto à matéria nela contida, mas também pelo respeito à autoridade de Deus, o Criador, que a deu.* Cristo, no Evangelho, não desfaz de modo algum esta obrigação, antes a confirma (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, 1646, p. 13)³³.

O teólogo calvinista norte-americano Charles Hodge, comentando esta mesma doutrina, considera que a lei moral permanece pois está atrelada ao estado atual de existência do ser humano e regula as relações inerentes a natureza humana. Se tal ordem de coisas não exis-

³²I. IV. XX. 14.

³³CFW, XIX, I-IV. Grifo nosso.

tisse a lei moral não existiria, mas enquanto existir a presente ordem de coisas, a lei moral permanecerá. A lei civil era aplicação peculiar de princípios gerais de justiça para o povo hebreu, de modo que sua validade se encerrou com o fim daquele arranjo social específico. A lei cerimonial, por fim, era um direito canônico positivo promulgado por Deus apenas para destinatários específicos, e só permaneceram em vigor enquanto a vontade divina manifesta assim atestou, pois não tem valor inerente, apenas um valor relativo quanto ordem divina (HODGE, 2001, pp. 1222-1223).

É com base nessa doutrina que Calvino combate aqueles que defendem uma promulgação integral e literal da lei mosaica. O que ele chama de “costumes, cerimônias e juízos” correspondem as chamadas leis moral, cerimonial e civil. Embora as duas últimas estivessem imbricadas com a lei moral e derivassem dela, “podiam ser mudadas e anuladas” uma vez “excetuados os costumes” (CALVINO, 2006, pp. 465-466).

Com esse termo³⁴ designaram especificadamente aquela primeira parte, fora da qual a verdadeira santidade dos costumes e a imutável norma de viver retamente não subsistem (...). Começamos, pois, pela lei moral. Dita lei contém dois pontos principais, dos quais se ordena honrar simplesmente a Deus com fé pura e com piedade. O outro se ordena abraçar aos homens com sincera afeição; esta é a verdadeira e eterna regra da justiça, prescrita aos homens de todas as nações e tempos que queiram conformar ele seja realmente cultuado por todos nós; e nós, deveras, nos amemos mutuamente. (CALVINO, 2006 pp. 465-466)³⁵.

Se, por um lado, Calvino tem o cuidado de se opor aos que propõe uma leitura literalista da Lei de Moisés, por outro, Calvino reafirma a chamada lei moral como válida e vinculante, “prescrita aos homens de todas as nações e tempos” sem a qual a “santidade dos costumes e a imutável norma de viver retamente não subsistem” (*Ibid*). Quando divide a lei moral em “dois pontos principais” Calvino identifica a lei moral com os Dez Mandamentos, que tradicionalmente são distribuídos em “duas tábuas” correspondentes ao amor a Deus e ao próximo (MEISTER, 20, p. 55). O próprio reformador resume a lei moral em “honrar simplesmente a Deus com fé pura e com piedade” e “abraçar aos homens com sincera afeição” (CALVINO, 2006, p. 466).

O principal ponto de Calvino ao desenvolver esse argumento, e distinguir qual aspecto da Lei permanece válido, é que para Calvino a lei moral é vinculante para a Administração Política. Isso equivale a dizer que a Lei de Deus é fonte do Direito.

³⁴ Os “costumes”, ou “lei moral”.

³⁵ I. IV. XX. 14-15.

Segundo o jurista brasileiro Miguel Reale:

(...) podemos dizer que a fonte do direito implica o conjunto de pressupostos de validade que devem ser obedecidos para que a produção de prescrições normativas possa ser considerada obrigatória, projetando-se na vida de relação e regendo momentos diversos das atividades da sociedade civil e do Estado. Quando uma lei, uma sentença, um costume ou um negócio jurídico são produzidos de acordo com os parâmetros superiores que disciplinam sua elaboração, *eles adquirem juridicidade*, determinando o que pode e deve ser considerado “de direito” por seus destinatários (1994, p. 14)³⁶.

Definição essa que ilustra apropriadamente o que o reformador de Genebra afirma: “importa também que só ela [a lei moral] seja a meta, a regra e o limite de todas as leis (...) todas e quantas leis (...) que serão dirigidas a este escopo, que serão limitadas por este termo, não há por que sejam por nós reprovadas” (CALVINO, 2006, p. 467). Assim, João Calvino vê a lei moral como esse pressuposto de validade para qualquer lei que se pretenda justa, um parâmetro superior para a proposição legislativa.

Ainda dispondo de Reale, o jurista esclarece que:

É necessário dizer algo mais sobre as fontes do direito, que são sempre estruturas normativas que implicam a existência de alguém dotado de um *poder de decidir* sobre o seu conteúdo, o que equivale a dizer *um poder de optar* entre várias vias normativas possíveis (...). O essencial, porém, é ter presente que, sem *poder de decidir*, não se pode falar de *fonte do direito* (REALE, 1994, p. 11)³⁷.

Em outras palavras: as fontes do Direito para serem consideradas como tal implicam na existência de uma autoridade que a evoque e justifique. É com o pressuposto de convicção semelhante que Hodge afirma:

Em todos esses sentidos da palavra, uma lei implica um legislador; isto é, uma inteligência agindo voluntariamente para alcançar um fim (...). A mais superficial análise de nossos sentimentos é suficiente para provar que a obrigação moral é a obrigação de conformar o caráter e a conduta à vontade de um Ser infinitamente perfeito, que tem autoridade para fazer imperativa a sua vontade (...). Assim, a lei moral é em sua natureza a revelação da vontade de Deus até onde essa vontade se relaciona com a conduta das suas criaturas (2001, p. 1216).

Assim, conclui-se que sendo Deus o Ser pessoal e criador de todas as coisas, toda a humanidade tem obrigação moral de conformar-se a Sua vontade revelada, a saber, sua lei moral. Uma vez que “não provém de humana perversidade que nas mãos de reis e autoridades esteja, na terra, o arbítrio de todas as coisas”, mas da “divina providência e santa ordenação *de*

³⁶ Grifo do autor.

³⁷ Grifo próprio.

Deus” (CALVINO, 2006, p. 454), essas mesmas autoridades também estão debaixo da obrigação moral de conformar-se a vontade revelada de Deus. Ou, como também versa Moraes:

A santidade de Deus, segundo Calvino, é a base para a organização social, devendo aos homens imitá-lo. Cabe, portanto, às autoridades constituídas reproduzir uma organização social em que seus exemplos de retidão sirvam como modelo para todo o povo. O Calvino teólogo é o Calvino advogado transferindo seu pensamento da esfera da jurisprudência humana para a divina. O Deus de Calvino é mais do que um simples administrador; ele é, em última instância, um juiz (2014, p. 121).

Juiz Divino cuja lei moral é constituída primariamente pelo Decálogo, motivo pelo qual João Calvino afirma que “os deveres dos magistrados dignos de seu ofício se conformam às duas tábuas da lei, polarizando-se, pois, no acatamento da verdadeira religião e na promoção do bem geral, buscando a segurança e a paz de todos e coibindo os abusos e violações do Direito” (CALVINO, 2006, p. 459).

Ainda segundo João Calvino, a lei moral também inclui “mais nas exigências e proibições da lei do que o que está expresso [literalmente] em palavras” (CALVINO *apud* HALL, 2019, p. 15). Isso inclui o contrário da ordem expressa. Por ex.: se o mandamento diz expressamente que não se deve roubar, também significa que nos é ordenado zelar proativamente pela propriedade de outra pessoa (*Ibid.*, p. 15). Para identificar o inverso imperativo, Calvino postulou a seguinte regra: “Se isso agrada a Deus, o contrário desagrade; se isso desagrade, o contrário agrada; se Deus ordenou isto, ele proíbe o contrário; se proíbe isto, ele ordena o contrário” (CALVINO *apud Ibid.*, p. 16). Em suma, as autoridades públicas devem, no exercício de suas atribuições, conformar sua atuação ao Decálogo e tudo que dele se possa deduzir.

Segundo Hall “um ponto de vista tão fundamentalmente positivo a respeito da lei de Deus se tornaria uma contribuição ética característica do calvinismo” (*Ibid.*, p. 15). Portanto, identifica-se que Calvino contribui com um critério objetivo pelo qual um cristão em posição de autoridade pública pode pautar sua atuação no tocante a sua obrigação moral para com Deus: os Dez Mandamentos.

2. AS ESCRITURAS COMO JURISPRUDÊNCIA

O que acabo de afirmar se fará evidente, se em todas as leis contemplarmos, como convém, estas duas coisas: a ordenança da lei e a equidade, em cuja razão se acha fundada e se apoia a própria ordenança. A equidade, uma vez que o é por natureza, não pode senão ser uma só de todos os povos, portanto também todas as leis, consoante o gênero da matéria, podem ser aplicadas a todas as

nações. As ordenanças, uma vez que têm algumas circunstâncias às quais em parte dependam, nada se contrapõe a que sejam diversas, desde que todas visem igualmente ao mesmo escopo de equidade. (CALVINO, 2006, p. 467)³⁸.

O reformador afirmou anteriormente que “estas duas últimas partes [lei civil e cerimonial] volviem em torno dos costumes [lei moral]” (*Ibid.*, p. 465). O pastor puritano da então Nova Inglaterra, Thomas Shepard, afirmou que “todas as leis, cerimoniais ou judiciais, podem fazer referência ao decálogo, como seus apêndices ou suas aplicações, e assim compreender todas as outras leis como seu resumo” (*apud* RUSHDOONY, 2012, p. 124). O teólogo norte americano R. J. Rushdoony considerava que as leis civis e cerimoniais são “jurisprudência, isto é, ilustrações do princípio básico [contido no Decálogo] em termos de casos específicos” (*Ibid.*, p. 318), de modo que qualquer aplicação da lei moral para uma realidade específica, adequada as diversas circunstâncias, tem nas leis civil e cerimonial um exemplo que, se não deve ser seguido à risca devido as circunstâncias distintas, tampouco deve ser descartado como de nenhum valor. Em outro momento, Rushdoony afirmou que na verdade “o conceito bíblico de lei é mais amplo que os códigos de formulação mosaica (...) se aplica à palavra e à instrução divina em sua totalidade” (*Ibid.*, p. 205); de maneira que toda ordem presente nas Escrituras pode ser reduzida em algum dos mandamentos do Decálogo, logo toda ordem presente nas Escrituras é aplicação do Decálogo e tem algum valor a despeito das diversas circunstâncias.

O próprio João Calvino segue essa lógica quando se refere a leis civis do Antigo Testamento para tratar do papel dos magistrados. Ao citar a obrigação das autoridades públicas para com a segunda tábua da Lei, Calvino cita muito além do que está ali literalmente escrito, cita outros trechos da lei mosaica e do restante da Escritura que ele afirma dizerem respeito a segunda tábua:

No que respeita à segunda tábua, Jeremias adverte aos reis que façam juízo e justiça, livrem da mão do caluniador ao oprimido pela força, ao peregrino, não maltratam à viúva e ao órfão, não façam injustiça e não derramem sangue inocente [Jr 22.3]. Ao mesmo visa a exortação que se lê no Salmo 82: que se dê o direito ao pobre e necessitado, que livrem ao carente e necessitado, que arrebatem da mão do opressor ao pobre e necessitado [Sl 82.3, 4]. Além disso, Moisés ordena aos príncipes entre um homem e seu irmão, e o peregrino; não façais acepção de pessoas no juízo; ouvi tanto ao pequeno quanto ao grande; não vos arreceeis de homem algum, por que injunções: “Que os reis não multipliquem cavalos para si; não inclinem a mente à avareza; não se exaltem sobre seus irmãos; que sejam assíduos em meditar a lei do Senhor todos os dias de sua vida [Dt 1.16-19]; que os juízes não declinem, quem quer que sejam, para uma parte; não recebam subornos” [Dt 16.19], e coisas semelhantes magistrados, minha intenção não é tanto instruir os próprios

magistrados, mas ensinar aos outros o que sejam os magistrados e a que fim foram instituídos por Deus (CALVINO, 2006, p. 460)³⁹.

Diante dessa ambiguidade⁴⁰ resta um dilema: como, então, discernir o que na Escritura é estritamente lei moral e o que é apenas circunstancial, nas diversas aplicações do Decálogo que nela encontramos?

É justamente em consideração a esse dilema que Calvino parece dedicar o parágrafo hora em análise. Para o teólogo de Genebra em cada lei se deve considerar duas coisas: “a ordenança da lei e a equidade” (*Ibid.*, p. 467). Quanto a ordenança reconhece estar atrelada as circunstâncias, portanto não prevalece. Contudo, para cada ordenança há uma equidade correspondente, que está atrelada a natureza, e, portanto, prevalece para todos os tempos em todos os povos. Distinção essa que pode assemelhar-se a distinção entre forma e matéria. Enquanto a ordenança é a forma da lei, a equidade é a natureza essencial – a justiça – da lei. A forma da lei muda necessariamente conforme as circunstâncias, mas a natureza essencial dela deve permanecer, mesmo que por outras formas, isto é, aplicações.

Utilizando-se desses mesmos termos que a Confissão de Fé de Westminster posteriormente se pronunciaria sobre as leis civis do Israel bíblico: “A esse mesmo povo, considerado como um corpo político, Deus deu leis civis que terminaram com aquela nacionalidade, e que *agora não obrigam além do que exige a sua equidade geral*” (ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, 1646, n.p.)⁴².

O já mencionado teólogo R. J. Rushdoony ilustrou o exercício de extrair a equidade de uma lei a partir do exemplo de Paulo, conforme segue:

Como Paulo aplicou o mandamento: “Não atarás a boca ao boi quando debulha” (Dt 25:4), uma “lei civil” ou “jurisprudência civil do decálogo”? Segundo Rushdoony, encontra-se aplicações dessa lei em duas passagens (2012, p. 323):

Em 1 Coríntios 9:9-10,14 (NVI):

Pois está escrito na Lei de Moisés: “Não amordace o boi enquanto ele estiver debulhando o cereal”. Não é certamente por nossa causa que ele o diz? Sim, isso foi es-

³⁹ I. V. XX. 9. Grifo próprio.

⁴⁰ O historiador Quentin Skinner chama Calvino de “o mestre da ambiguidade” (1996, p. 468).

⁴¹ Grifo próprio.

⁴² CFW, XIX, 6. Grifo próprio.

crito m nosso favor. Porque “o lavrador quando ara e o debulhador quando debulha, devem fazê-lo na esperança de participar da colheita” (...) Da mesma forma, o Senhor ordenou àqueles que pregam o evangelho, que vivam do evangelho (BÍBLIA SAGRADA, 2000, p. 892).

E também em 1 Timóteo 5:17-18 (NVI):

Os presbíteros que lideram bem a igreja são dignos de dupla honra, especialmente aqueles cujo trabalho é a pregação e o ensino, pois a Escritura diz: “Não amordace o boi enquanto está debulhando o cereal”, e “o trabalhador merece o seu salário” (BÍBLIA SAGRADA, 2000, p. 928).

Rushdoony explica a equidade do mandamento, conforme foi usado por Paulo para situação tão distinta da forma original da lei, nos seguintes termos:

Se é pecado privar um boi, de seu sustento, então também é pecado privar um homem de seu salário: ambos os casos são *roubo*⁴³. Se Deus classifica como roubo uma ofensa contra um animal, quanto mais uma ofensa contra um apóstolo e ministro de Deus? (2012, p. 350).

De modo que esse exemplo não apenas ilustra a prática de se encontrar a equidade da lei como também a sua necessidade. Sem esse exercício, a lei moral restrita aos termos do Decálogo pouco significaria. Porém quando se analisa a equidade da jurisprudência do Decálogo – as leis civil, cerimonial e toda ordem de Deus presente na Escritura – é possível perceber quão amplo é o alcance da lei moral (*Ibid.*). É exercício análogo que Calvino postula no parágrafo em destaque para se encontrar a lei moral em toda a Escritura.

Portanto, identifica-se que Calvino contribui ao indicar que toda a Escritura é útil para a teologia pública, visto que – embora certas aplicações tenham perdido sua vigência como a lei civil – ainda sim toda a Escritura tem aplicação ou faz referência ao Decálogo, servindo como “jurisprudência” do Decálogo.

Historicamente, se reconhece que o pensamento calvinista em matéria de jurisprudência é fruto de sua cosmovisão teológica, e isso acaba servindo como paradigma para a construção de modelos políticos e sociais, tanto na Europa quanto fora dela (MORAES, p. 125). Como diz Émile G. Léonard: “O maior sucesso de Calvino, pelo menos para a história geral, é que ele forjou em Genebra um novo tipo de homem, ‘o reformado’, e ele também esboçou o que se tornou a civilização moderna” (*apud Ibid.*).

⁴³Grifo do autor

3. A LEGITIMIDADE DO DIREITO NATURAL

Ora, uma vez que seja manifesto que a lei de Deus a que chamamos lei moral outra coisa não é senão o testemunho da lei natural, e dessa consciência que foi por Deus esculpida na mente dos homens, nela própria foi prescrita toda a essência desta equidade de que ora estamos falando. Daí, importa também que só ela seja a meta, a regra e o limite de todas as leis (CALVINO, 2006, p. 467)⁴⁴.

A despeito da contribuição anterior, para Calvino, a lei moral não se encontra apenas no Decálogo ou na equidade geral das demais leis, ela também foi “esculpida na mente dos homens”, na qual se encontra “toda a essência desta equidade de que estamos falando”. O reformador chama esta lei presente na mente humana de “lei natural” (*Ibid*).

A expressão “lei natural” tem seu contexto em Aristóteles, que cunhou o termo, e S. Tomás de Aquino, que o cristianizou.

Segundo Aristóteles:

Chamo lei tanto a que é particular quanto a que é comum. É lei particular a que foi definida por cada povo em relação a si mesmo, quer seja escrita ou não escrita; e comum, a que é segundo a natureza. Pois há na natureza um princípio comum do que é justo e injusto, que todos de algum modo adivinham mesmo que não haja entre si comunicação ou acordo; como, por exemplo, o mostra a Antígona de Sófocles ao dizer que, embora seja proibido, é justo enterrar Polinice, porque esse é um direito natural: *Pois não é de hoje nem de ontem, mas desde sempre esta lei existe, e ninguém sabe desde quando apareceu* (ARISTÓTELES, 2005, p.144)⁴⁵.

O que Aristóteles chama de lei comum, a que é segundo a natureza, é justamente a lei natural, ou direito natural, como se refere posteriormente. Para Aristóteles, é o princípio comum de justiça encontrado na natureza humana sem que nenhum contrato formal o tenha promulgado. Ao dizer que “não é de hoje nem de ontem, mas desde sempre” há uma referência clara à imutabilidade da lei natural (FONSECA, 2013, p. 169).

Conforme S. Tomás de Aquino:

Ora, todas as coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna, como do sobredito resulta (a. 1). Por onde é manifesto, que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins. Ora, entre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. Por isso, depois do Salmista ter dito (Sl 4, 6) – Sacrificai sacrifício de justiça – continua, para como que

⁴⁴I. IV. XX. 16.

⁴⁵*Ret.* 13 1373b 4-14. Grifo próprio.

responder aos que perguntam quais sejam as obras da justiça: Muitos dizem – quem nos patenteará os bens? A cuja pergunta dá a resposta: Gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto, querendo assim dizer que o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino. Por onde é claro, que a lei natural não é mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional (SÃO TOMÁS DE AQUINO, 201-?, 1510)⁴⁶.

O doutor angélico afirma a existência de quatro tipos de leis: eterna, divina, natural, humana. Quanto a lei natural São Tomás de Aquino a define como “o conhecimento naturalmente dado ao homem, pelo qual ele é dirigido para convenientemente operar nas ações que lhe são próprias”⁴⁷ (*apud* MOURA, 1995, p. 488). Segundo o teólogo beneditino D. Odilão Moura, comentando o escolástico medieval, a principal qualidade do direito natural está na “racionalidade”: é pelo exercício intelectual da razão, que foi conferida por Deus ao homem, que a lei natural é como que “proclamada indiretamente por Deus” (*Ibid.*). Reconhecia que era proveniente da lei eterna, isto é, foi dada por Deus ao homem no ato da criação de modo que faz parte da sua própria natureza. Visto que é expressão inata das normas eternas e pertence a natureza, ambas imutáveis, a lei natural também é imutável. E, visto que não só é imutável como também verdadeira, a perspectiva correta que liga o conhecimento humano ao objeto conhecido, é, portanto, necessariamente vinculante (*ibid.*, p. 487). Tal é sua importância que, se uma lei humana (direito positivo) é contrária a lei natural (direito natural), a mesma não deve ser considerada, como conclui o próprio doutor da Igreja: “Se alguma coisa por si mesma se opõe ao direito natural, a vontade humana não a pode tornar justa, como, por exemplo, se for determinado ser lícito furtar ou cometer adultério” (S. TOMÁS DE AQUINO *apud Ibid.*, p. 487)⁴⁸. Por isso, o cristianismo historicamente defende a validade do direito natural mesmo na sociedade moderna (*Ibid*, 1995, p. 487).

A referência de Calvino a uma “lei natural” pode causar certo estranhamento e surpresa. Como afirmado anteriormente, João Calvino na sua teologia em muitos momentos se afasta da abordagem escolástica. Em vez de referir-se à teoria escolástica das quatro leis e suas variadas distinções, trata apenas da distinção exegética em três leis: moral, cerimonial e civil, numa categorização demasiadamente mais simples que as intrincadas distinções tomistas. Teólogos reformados proeminentes como Cornelius Van Til e R. J. Rushdoony são bastante críticos da influência aristotélico-tomista no Cristianismo. Ainda segundo D. Odilão Moura, crítico da influência do protestantismo sobre o Direito:

⁴⁶ *STh* I-II, q. 91, a. 2.

⁴⁷ *STh* IV. Sent. 33, 1

⁴⁸ *STh* II-II 57, 2 ad 3

O protesto luterano do século XVI, como vimos acima, deu novos rumos para a ciência do direito. Os juristas das nações evangélicas, alicerçados logicamente na doutrina da corrupção da natureza humana pelo pecado, desvincularam dela o direito natural. Negou-se, então, a noção até aquele tempo aceita, concernente à existência de um tal direito. Não haverá, para eles, um direito natural, mas um direito originado do critério humano. Na realidade, todo direito será direito positivo (1995, p. 482).

Entretanto, é inegável que Calvino aqui se refere ao conceito tomista básico de que existe uma lei natural presente em todo ser humano que reflete a lei eterna, em contraponto ao suposto “descarte” evangélico do direito natural proposto por Moura. O reformador, inclusive, reconhece um histórico de códigos penais em outras nações e tempos que puniam os mesmos crimes que a lei civil dos judeus; de modo que, embora divergissem nos detalhes e nas penas conforme as diversas nações e suas circunstâncias (MORAES, 2014, p. 162), “todas tendem ao mesmo fim” e “com uma só voz, a um tempo, pronunciam penalidade contra aqueles delitos que foram condenados na eterna lei de Deus, a saber, homicídios, furtos, adultérios, falsos testemunhos” (CALVINO, 2006, p. 467).

O que se deve pontuar é que, a partir da antropologia teológica pessimista de Calvino, pode concluir-se que a lei natural tem sua existência reconhecida, porém sua identificação com a lei moral do Decálogo e a jurisprudência bíblica implica que a lei natural conforme a razão humana deve sempre observar o que está revelado na Escritura, para que a razão corrompida pelo pecado não corrompa assim a lei natural do homem e leve, como diz Calvino, à “leis bárbaras e selvagens, as quais existiram, que cumulavam de honra aos ladrões, permitiam mais absurdas, de modo algum julgo que se devam ter por leis, uma vez que se apartam não só de toda justiça, como também de toda humanidade e urbanidade” (2006, p. 466).

Esta é a interpretação de Alonso:

Agora sim, o *Estado Cristão*⁴⁹ é algo mais: é, além do mais, a plataforma desde a qual se facilita e promove o conhecimento da Vontade divina, através da pregação e da posituação de leis conforme a mesma. A razão disso está na debilidade da lei natural e da razão para guiar-se autonomamente. Não negamos que Calvino reconhece que, se não existisse o pecado, o conhecimento da lei natural nos haveria proporcionado o conhecimento da própria Lei de Deus. No entanto, segundo Calvino, o sujeito não somente é incapaz de reconhecer e aceitar o bem, mas é totalmente inepto para querê-lo (IRC II 3, 5). E que a lei natural não permite reconhecer as obrigações para com Deus, nem com o próximo. É a Escritura que expressa de modo fiel a Lei, que disse não só o *o que se deve fazer* de modo explícito, mas também ensina

⁴⁹Grifo da autora, em oposição a posição de Karl Barth.

que a condição necessária para obedecê-la, assim como a capacidade de conhecê-la se devem ambas ao próprio Deus⁵⁰ (in Ortís, 2019, p. 5452-5458)⁵¹.

Estabelecida a referência de Calvino à lei natural, ou direito natural, o teólogo Charles Hodge, inserido na tradição calvinista e adepto do conceito de direito natural, oferece a seguinte definição sobre o tema:

Esta lei se revela na constituição da nossa natureza, e mais plena e claramente na Palavra de Deus escrita. Que há uma revelação obrigatória da lei, independentemente de qualquer revelação supernatural externa, é expressamente ensinado na Bíblia. Paulo diz dos pagãos que eles são lei para si mesmos. Têm a lei escrita no coração. Isso se prova, nos diz ele, porque eles praticam $\Phi\upsilon\sigma\iota\epsilon\lambda$, por natureza, ou seja, em virtude da constituição de sua natureza, as coisas da lei. Os mesmos atos morais que a lei escrita prescreve, a conduta dos pagãos que eles sabem ser obrigatórios. Daí sua consciência aprovar ou reprovar quando obedecem ou desobedecem a essa lei interiormente revelada. O que é assim ensinado nas Escrituras é confirmado pela consciência ou pela experiência. Cada ser humano é cômico de um conhecimento do certo e errado e de um senso de obrigação, os quais são independentes de toda revelação externa. Ele pode ser incapaz de determinar de onde vem tal conhecimento. Sabe, contudo, que ele tem acompanhado sua geração desde a autora da razão, e tem se alargado e fortalecido assim que sua própria razão acordou. Sua consciência lhe diz que a norma está aí dentro e aí permanece, embora não exista nenhuma revelação positiva ou externa do dever. Em outros termos, não estamos atribuindo o senso de obrigação moral a uma lei externamente revelada, como sua fonte, mas à constituição de nossa natureza. Não há experiência de alguma classe de seres humanos exclusivamente, mas a experiência comum da raça. Onde quer que haja seres humanos, aí existe o senso de obrigação moral e certo conhecimento do certo e errado (2001, p. 1221).

Considerada a doutrina de Calvino e do calvinismo clássico quanto ao direito natural, identifica-se nesse tema uma contribuição do reformador: ao reconhecer que existe na humanidade um direito natural que reflete a lei moral e eterna de Deus sem que seja necessária a regeneração de todos os seres humanos, seu ensino permite ao cristão dialogar com a sociedade em geral em busca do bem comum, sendo fiel à sua fé enquanto atua na esfera pública em torno do que é comum à natureza humana.

Tal contribuição tem testemunho histórico. Segundo Skinner, os huguenotes estabeleceram um diálogo entre a doutrina calvinista e os postulados constitucionalistas (1996, p. 514) para estabelecer uma teoria política de resistência civil, que não fosse exclusivamente religiosa, mas que fosse defensável para demais opositores da Coroa francesa dentre a nobreza intelectual e outras lideranças católicas (*Ibid.*, p. 540) Utilizaram-se de argumentos jurídicos e do direito natural como nos casos de Hotman na obra “Francogália” e Beza na obra “O Direito dos Magistrados” (*Ibid.*, p. 585). Segundo McGrath, os revolucionários americanos se

⁵⁰Grifo da autora.

⁵¹Tradução minha

voltaram contra a tirania da monarquia britânica a partir de um conceito de direitos humanos fundado no conceito de aliança e aliado ao Direito Natural, conforme proposto por Calvino; por isso defendiam que “todos os seres humanos haviam sido criados iguais, com certos direitos humanos inalienáveis à vida, à liberdade e à busca da felicidade” (2004, p. 293). Segundo Silvestre, a associação da doutrina calvinista com a teoria do direito natural, promoveu “a transformação do ensino dos direitos naturais em princípios eficientes, em prol do direito dos cidadãos e em defesa das liberdades contra as formas tirânicas de governo (2009, p. 314).

3 JOÃO CALVINO E O POVO: CONTRIBUIÇÕES PARA A CIDADANIA

Não há pouca confusão acerca do significado de “cidadania”, principalmente devido ao uso político do termo. Segundo Souki, é comum confundir o conceito de cidadania: ora referido como uma instituição social, ora como um sinônimo de democracia, ora como o empoderamento da sociedade civil... (2006, pp. 39-41).

Ao tratar-se de possíveis contribuições para a “cidadania”, recorre-se a definição clássica do sociólogo inglês T. H. Marshall: “A cidadania é o status concedido àqueles que são membros integrantes de uma comunidade” (1967, p. 76). Embora a origem do termo esteja no latim *civitas*, que significa “cidade”, e fosse originalmente uma referência aos homens, adultos, livres, nascidos na cidade, que participavam da “assembleia da cidade” (CREMONESE, 2020, p. 943), atualmente a “comunidade” em que se exerce a cidadania é o Estado-nação por definição (MARSHALL, 1967, p. 64). No Estado-nação a constituição define os direitos e deveres específicos dos cidadãos, isto é, os status, ou prerrogativas, dos membros da comunidade (nacional). Embora Marshall afirme que, num ponto de vista lógico, não há um princípio universal que defina os direitos e deveres, devendo cada sociedade defini-los conforme sua realidade (*Ibid.*, p. 76), historicamente, porém, Marshall afirma que a cidadania se desenvolveu ao incluir os direitos civis no século XVIII, os direitos políticos no século XIX, e os direitos sociais no século XX, numa relação causal dos primeiros aos últimos (*Ibid.*, p. 66).

Posto uma definição, teria Calvino – ao falar do “povo” na terceira e última parte do vigésimo e último capítulo “Da Administração Política” – feito alguma contribuição teológica ao conceito de cidadania? Teria Calvino formulado algo em torno de uma concepção bíblica no tocante a direitos e deveres? O objetivo deste último capítulo é identificar e descrever tais contribuições.

1. OS DEVERES DO POVO E A LEGITIMIDADE DOS MAGISTRADOS

Se, porém, atentarmos para a Palavra de Deus, ela nos conduzirá mais longe: que sejamos sujeitos não apenas ao mando desses príncipes que desempenham seu ofício para conosco probamente e com a fidelidade com que devem, mas ainda de todos que, de qualquer modo, das coisas se assenhorearam, ainda que nada menos realizem que o que era próprio do ofício de príncipes. Pois, ainda que o Senhor ateste ser o magistrado o ofício supremo de sua benevolência para conservar-se a segurança dos homens, e prescreve aos próprios magistrados seus limites, no entanto ao mesmo tempo declara que, sejam quem forem, eles têm seu senhorio tão somente como provindo dele; aliás, aqueles que governam para o bem público são verdadeiros exemplares e espécimes desta sua

benevolência; os que, porém, dominam injusta e imoderadamente, esses foram suscitados por ele para punir-se a iniquidade do povo; todos, igualmente, foram providos daquela santa majestade com que investiu ao poder legítimo (CALVINO, 2006, pp. 474-475)⁵².

O cientista da religião Armando Silvestre destaca o delicado contexto político no qual Calvino estava inserido quando lançou a primeira edição das *Institutas*: à época os protestantes estavam divididos entre si e até mesmo hostilizando-se. Na Alemanha as ações militares dos principados luteranos eram cada vez mais tímidas em 1540, na França crescia a hostilidade aos huguenotes, os católicos romanos acusavam os reformadores magisteriais e os anabatistas como se todos fossem sediciosos. Em tal contexto, o reformador de Genebra esforçou-se para diferenciar os reformados dos radicais anabatistas e demonstrar que os protestantes eram leais as autoridades dos locais em que viviam (2009, p. 259).

O próprio prefácio das *Institutas*, escrito por ocasião da primeira edição em 1536, foi uma carta endereçada ao rei Francisco I defendendo os protestantes franceses, um ano após o fim da revolução milenarista anabatista que, pela revolta armada, pretendia fazer de Münster a Nova Jerusalém (*Ibid.*, p. 260). Calvino nega as acusações de sedição e rebelião por parte dos protestantes como segue:

(...) ó Rei nobilíssimo, podes ser-nos testemunha de com que mentirosas calúnias ela é diariamente trazida diante de ti, como se a outro fim não disponha senão arrebatar das mãos dos reis os cetros, pôr por terra todos os tribunais e normas judiciárias, subverter a todas as instituições e estruturas político-administrativas, perturbar a paz e a tranquilidade públicas, anular todas as leis, desmantelar domínios nas coisas que, se fossem verdadeiras, deveria o mundo inteiro, com merecida razão, julgá-la digna, juntamente com seus autores, de mil fogueiras e cruces. (...) Mas, volvo-me a ti, ó Rei. Em nada te movam essas vãs cavilações com que nossos adversários porfiam por infundir-te pavor, a saber, que, mercê deste novel evangelho, pois assim o chamam, não se procura nem se busca outra coisa, senão ocasião para tumultos e impunidade para todos os desmandos. Pois, tampouco nosso para destruir as obras do diabo [1Jo 3.8], é ministro do pecado [Gl 2.17]. (...) Se tais fôssemos nós, como dizem, que premeditamos a subversão de reinos, nós de quem nenhuma palavra facciosa jamais se ouviu, e cuja vida, a todo tempo que vivíamos sob teu cetro, foi sempre conhecida como pacata e singela, e que ainda agora, escorraçados de nossos lares, contudo não cessaríamos de suplicar em oração toda prosperidade a ti e a teu reino. (CALVINO, 2006, pp. 24, 40)⁵³.

E, no capítulo ora em análise, desde a primeira edição, desenvolve uma doutrina da obediência como uma estratégia para a necessária sobrevivência. Doutrina esta que, em geral, não traz grandes inovações e representa o ensino anterior de Lutero (SILVESTRE, 2009, p. 260).

⁵²I. IV. XX. 25.

⁵³I. I. Carta ao Rei Francisco I

Primeiramente, Calvino destaca o dever de nutrir pelas autoridades públicas “o mais profundo respeito” e reconhecer que foram instituídas pela providência de Deus. Tal respeito deveria ser uma proativa honra e deferência por consciência, não o temor como o que se tem de um inimigo ao qual estamos sujeitos (2006, p. 472). Depois, o reformador destaca outro dever: obediência a “todas as ordens e constituições”, devendo o povo assumir todas as responsabilidades no tocante aos impostos, as leis e a necessidade de cooperar para o bem comum. Por fim, o autor reafirma o dever, deixado pela ordem paulina, de orar pelas autoridades para “recomendar a Deus a conservação e propriedade daqueles sob os quais vivem” (*Ibid.*, p. 473).

Elencados os deveres do povo, o que se segue logicamente é a discussão acerca da legitimidade dos magistrados para que sejam “dignos” dessa obediência. A crença numa relação de direitos e deveres é precedido pela crença na legitimidade da autoridade política, isto é, “a convicção de que é certo e apropriado (...) obedecer às autoridades e sujeitar-se às exigências do regime” (EASTON *apud* SELIGSON; BOOTH; GOMES, 2006, p. 5), conforme definido pelo cientista político David Easton. O sociólogo Max Weber, no tema da legitimidade política, afirma que ela só ocorre com “um determinado mínimo de vontade de obediência, ou seja, de interesse (externo ou interno) em obedecer (...) [sendo, portanto,] essencial em toda relação autêntica de autoridade” (*apud* WEFFORT, 1988, p. 9). E a questão fundamental na legitimidade da autoridade política, e dos direitos e deveres inerentes a essa relação, é o que fundamenta no indivíduo e na sociedade a vontade de obedecer: razões ideológicas, experiência pessoal, relações sociais (SELIGSON; BOOTH; GOMES, 2006, p. 5), e, adicionara-se, crenças religiosas.

Calvino, intuitivamente ciente dessa questão, logo após elencar os deveres do povo para com os magistrados, trata da questão da legitimidade política. Reconhece que até o momento considerava os magistrados “tal como deve[m] ser”, mas que ordinariamente os magistrados estão na verdade “bem longe do caminho”. Afirma, inclusive que “esses magistrados, porém, deslustram ou desvirtuam seu ofício, cedendo a múltiplos desvios, deixam de merecer o respeito e acatamento de muitos que a posição lhes confere” (2006, p. 474). O autor não é ingênuo quanto a potencial tirania e maldade dos soberanos por crer que foram instituídos por Deus. Tal é sua descrição:

(...) este é o exemplo de quase todas as eras, que uns dentre os príncipes, sem preocupar-se por nada de seu dever, se espoljam em seus prazeres e deleites, outros,

dominados pela avareza, põem à venda todas as leis, privilégios, direitos, juízos; outros saqueiam ao povo pobre, que, depois, esbanjam em insanas liberalidades; outros, pilhando os lares, “violando matronas e, matando inocentes, cometem meros até onde é possível, se lhes deve obedecer sem questionar. Porque, quando em meio de tantos vícios, tão enormes e alheios, não só ao ofício de governante, mas inclusive de Deus que deve resplandecer em todo governante, nem qualquer rastro de um ministro do Senhor (*Ibid.*).

Ainda assim, a sua conclusão não é pela sedição. Pelo contrário, conforme o parágrafo em análise, destacado em negrito acima, João Calvino não considera a indignidade do magistrado um motivo para a rebelião. Uma vez que a autoridade do magistrado está baseada na Providência divina e não no seu desempenho ou dignidade, o magistrado presta contas somente a Deus e somente Ele pode retirá-lo de sua posição. Mais do que isso: o reformador ainda afirma que se um magistrado ímpio está em exercício, o mesmo foi posto em tal posição pela Providência divina para “punir-se a iniquidade do povo”, isto é, o magistrado perverso é um castigo de Deus (*Ibid.*, p. 475). Algo que é coerente com a teologia do reformador, pois:

(...) partindo-se do pressuposto de que Deus é soberano e comanda todas coisas, o mal sofrido não está fora do controle d’Ele: tem um propósito que pode até estar oculto naquele momento, mas que será um dia totalmente revelado, mostrando que tudo aquilo tinha um propósito maior” (MORAES, 2014, p. 162).

Calvino, para fundamentar sua posição, recorre a vários exemplos bíblicos, como por exemplo, de Nabucodonosor, ímpio porém instituído por Deus para punir o povo de Israel pela conquista de Jerusalém, e de Samuel, que alertou o povo das prerrogativas que um rei teria sobre eles, de modo que não poderiam questionar suas ações (*Ibid.*, p. 476). Como também recorre ao exemplo da própria natureza humana: Se por acaso um marido ou pai é rigoroso e ignorante, isso lhes destituiu a autoridade e condição de marido e pai (*Ibid.*, p. 478)?

Segundo Moraes, a posição de Calvino é: “como todo poder vem de Deus é preciso obedecer a autoridade civil, mesmo tirânica. O pensador não distingue entre tirania por usurpação e por exercício” (2014, p. 121). Conforme Silvestre, “Calvino inculcou uma doutrina de obediência e passividade políticas ainda mais extremada que a de Lutero” (2009, p. 260). Para Alonso, ao tratar da doutrina de Calvino sobre o tema, “longe estamos da tese dos teólogos pontifícios que atribuíam ao Papa o poder de instituir príncipes e reis, porém não menos distante está sua doutrina das teses que atribuíam ao povo um papel significativo na constituição do poder dos governantes” (2019, p. 5425).

Portanto, conforme os comentadores, não há necessariamente de se falar em contribuições de João Calvino para uma teologia pública contemporânea nesse ponto. Na verdade, conforme prossegue Moraes:

Vale ressaltar que Calvino viveu numa época em que a ideia de cidadania não era uma realidade. A relação entre os governantes e os governados estava assentada sob princípios estranhos aos olhos da nossa contemporaneidade. Quando ele se refere aos governados, geralmente os trata como súditos, sendo que estes deviam obediência cega aos seus governantes. Além disso, essa relação era mediada e tendo como modelo as passagens bíblicas usadas amiúde para se justificar a existência do poder de mando e a obediência exigida do povo. Em função disso, Calvino gastou 10 seções (da 22 à 32) para falar sobre essa relação bastante controversa entre súditos e magistrados que exorbitavam de suas funções e acabavam se tornando tiranos (2014, p. 161).

Infere-se, contudo, que a posição calviniana é sobretudo uma crítica às revoluções e mudanças anárquicas de poder, bem como uma condenação ao impulso de golpes de estado e rompimentos do Estado de Direito por causa de discordâncias ideológicas, religiosas e avaliações morais ou de outra natureza, por grupos específicos.

2. O DEVER DA RESISTÊNCIA CONSTITUCIONAL

Mas, se agora alguns são constituídos magistrados do povo para moderar-se a prepotência dos reis, como eram outrora os éforos que foram contrapostos aos reis lacedemônios; ou os tribunos da plebe aos côsules romanos; ou os demarcas ao senado dos atenienses; e, como estão as coisas agora, talvez também de qualquer poder que em cada reino exercem as três ordens representativas quando realizam suas assembleias gerais; a tal ponto não os proíbo de, em função de seu ofício, resistir ao estudante desbragamento dos reis que, se se façam coniventes aos reis a oprimirem e assolarem violentamente ao populacho humilde. Eu afirmaria que tão nefária perfídia não carece de sua dissimulação, visto que estão a trair fraudulentamente a liberdade do povo, da qual devem saber que foram postos por guardiães pela ordenação de Deus (CALVINO, 2006, p. 480)⁵⁴

A despeito da sua doutrina de obediência civil, segundo Skinner, “Calvino, em todos os momentos, é o mestre da ambiguidade, e embora não haja dúvidas de que endossa uma teoria de não-resistência, na prática introduz várias exceções a sua argumentação” (1996, p. 468).

Logo após esboçar uma doutrina da obediência, incluindo a extensão dos deveres do povo e a legitimidade dos magistrados, ou “teoria da não resistência”, como nomeia Skinner, o reformador começa a dissertar acerca de como a Providência divina opera para vingar o seu povo contra príncipes tiranos.

Calvino afirma que “Deus executa seu beneplácito sobre os governos abusivos, ora suscitando dentre seus servos quem lhes quebrante o poder, ora dirigindo os próprios fiéis,

⁵⁴ I. IV. XX. 31.

que executam sua vontade sem o pretenderem” (2006, p. 479). Quanto ao primeiro caso, cita o exemplo de Moisés, por cuja mão Deus libertou o povo de Israel. Quanto ao segundo caso, cita vários casos em que reis derrotaram outros reis de forma a libertar o povo de Israel, como no caso de Ciro ao conquistar a Babilônia (*Ibid.*). Em todos os casos, a preocupação de Calvino é que, se houver um levante contra um “governo abusivo”, que tal ação seja algo positivamente ordenado pela Providência divina, dada a sua ênfase na autoridade pública como instituída por Deus. Em suma, se Deus instituiu, somente Deus pode destituir.

Segundo Silvestre:

Dessa forma, Calvino ensinava que, embora seja o soberano da terra, Deus se servia de magistrados injustos para executar seus desígnios. E não deixaria de puni-los. Faria cessar-lhes a tirania quando bem o julgasse (...). Para tanto, suscitaria revoltas ou guerras, servindo-se ora de libertadores conscientes de sua vocação, ora de orgulhosos tiranos. Assim, o dever de submissão às autoridades não era ilimitado (2009, p. 293).

Posto isso, Calvino considera que, em certas formas de governo, existem um tipo de magistrados que, por definição, tem a prerrogativa e o dever de resistir aos tiranos: os “magistrados do povo”, “magistrados menores”, “magistrados populares”, ou “magistrados instituídos para a tutela do povo”, dependendo da tradução (MORAES, 2014, p. 168).

O reformador reconhece ainda, conforme o parágrafo ora em análise, a existência desses magistrados na Antiguidade, nas autoridades das cidades gregas, tais como Esparta, Roma e Atenas, que eram instituídas para controlar as autoridades superiores (*Ibid.*). É de se destacar que todas essas instituições eram de caráter colegiado.

Seu sucessor em Genebra, Theodore Bèza, explicaria a natureza desses magistrados do povo (citados aqui como “magistrado inferior”) na obra *De haeretics a civili magistratu puniends* como segue:

(...) Se o Senhor nos desse Príncipes que combatessem o reino de Cristo? Neste caso, é necessário em primeiro lugar que a Igreja recorra a Deus em orações e lágrimas, e seja aconselhada a promover alteração real de vida, para que os braços velados dos fiéis possam rebater os ataques furiosos do mundo. No entanto, o dever do magistrado inferior é manter tanto quanto lhe é possível, em seu próprio país e sob sua jurisdição, a pureza da religião, na qual ele deve prosseguir com cautela e boa moderação, mas se exige também que haja constância e magnanimidade. (*apud* MORAES, 2014, p. 168)

Além disso, João Calvino reconhece em seu próprio tempo os Estados Gerais reunidos em assembleia como um exemplo legítimo de “magistrados do povo”. Refere-se aqui

ao reino da França, que tinha uma Assembleia Nacional constituída de três estados: o clero, a nobreza, e os comuns (GARCIA, 2010, p. 329). Esses últimos, também chamados de “Terceiro Estado”, eram representantes das cidades e das províncias.

Embora Mathiez descreva que: “(...) as cidades haviam sido representadas por delegados de suas municipalidades oligárquicas, e as províncias do Estado por deputados eleitos pelos próprios Estados, sem intervenção da população” (*apud Ibid.*, pp. 329-330), o próprio Bèza, bem como Mornay, defenderiam após Calvino que originalmente tais magistrados foram constituídos “pelo consentimento geral, livremente expresso, de todos os cidadãos envolvidos” e que era dessa condição, de eleitos pelo povo, que tais magistrados inferiores detinham sua legitimidade (SKINNER, 1996, p. 599). Se na época dos huguenotes, e posteriormente na Revolução Francesa, não havia uma eleição direta, era por questão de ordem e da impossibilidade de reunir-se uma grande multidão. Ainda assim, prevalecia o princípio constitucional de que os magistrados do Reino tinham a incumbência fundamental de representar o povo. Viam na constituição originária francesa o mesmo princípio demonstrado na entronização de Saul: embora instituído por Deus, foi necessário a aclamação do povo e depois uma votação formal que revelou o consentimento pela maioria (*Ibid.*).

Skinner reproduz a visão de Bèza e Mornay sobre os magistrados do Reino (da França) nos seguintes termos:

A leitura que Bèza e Mornay fazem desse processo de delegação parece exprimir uma preocupação de assegurar que seus argumentos, baseados no direito natural, se conservem compatíveis com o recurso que antes haviam feito à história da constituição francesa. Segundo eles, os “magistrados do Reino” dividem-se em duas categorias. Há os magistrados locais e senhoriais, “entre os quais podem ser incluídos”, como afirma Bèza, “duques, marqueses, condes, viscondes, barões e castelões”, bem como “os administradores eleitos das cidades” (p. 110). Mornay dá especial ênfase a este último grupo, no qual “cada uma das cidades que fazem parte do Reino jurou individual e explicitamente” agir em nome do povo como um todo (F., p. 152). A segunda categoria é a dos magistrados eleitos enquanto representantes do povo na assembleia dos Três Estados. Bèza fornece uma longa descrição de seus poderes (que sem dúvida extraiu de Francogália, de Hotman), a qual culmina na afirmação de que “os estados do país” detêm o direito de “governo soberano”, que lhes foi concedido diretamente por todo o conjunto do povo (p. 123) Mornay concorda em que os mesmos poderes são exercidos “em todo reino devidamente constituído” pelo “parlamento, dieta e outras assembleias afins”, e que isso lhes atribui o mais elevado dever de garantir que “nenhum mal à república ou à Igreja seja tolerado” (*Ibid.*, p. 600).

Segundo Silvestre, “talvez esses últimos se enquadrassem perfeitamente na descrição de Calvino para os magistrados populares” (2009, p. 288). Ainda segundo o mesmo, há três importantes implicações dessa conjuntura. Primeiro, quando se fala de “povo” entende-se “os representantes do povo”. A segunda implicação é que o povo é o soberano originário, porém

ele abre mão dessa soberania para que seja exercida pelos seus representantes: motivo pelo qual o rei, ao ser entronizado, não era aclamado pelo povo diretamente, mas pelos seus representantes. A terceira implicação é que os representantes do povo eram servidores do reino, não do rei; motivo pelo qual permaneciam em suas funções após a morte do monarca (*Ibid.*, 299).

São essas figuras, os magistrados do povo, na sua posição de autoridades instituídas por Deus especialmente para representar a vontade popular, que Calvino considera terem a prerrogativa, senão o dever, de resistir aos tiranos. Na verdade, “Calvino afirmou que estariam cometendo alta perfídia se deixassem de exercer a oposição” (*Ibid.*, p. 297). Para Silvestre, essa tese:

(...) se reveste de um potencial revolucionário. Porque, para Calvino, seria um crime contra o próprio Deus obedecer a ordens e exigências de um governo cujas atitudes eram contrárias à vontade de Deus. A covardia e o conformismo político dos partidários de um regime injusto deveriam ser desprezados e combatidos? Deveria também ser severamente denunciada, pela Igreja, a pusilanimidade dos que, por temor das repercussões desfavoráveis junto às pessoas de posição, não ousavam demonstrar sua oposição? Parece ser exatamente isso o que Calvino afirmou no capítulo político das *Institutas*. (*Ibid.*, p. 306)

Portanto, considera-se que Calvino faz uma contribuição ao propor que devem haver magistrados cuja função essencial deveria ser a representação da vontade popular. Tal representação deveria incluir, inclusive, a resistência à tirania por parte dos mais altos magistrados superiores, mesmo os reis. Neste sentido, há de se falar em “resistência constitucional”, isto é, uma resistência não *contra* o Estado, mas *prevista na constituição* do Estado em prol do povo⁵⁵.

De um ponto de vista histórico, o príncipe Guilherme de Orange “enquadra-se com perfeição categoria de magistrado inferior ou popular” (*Ibid.*, p. 290). Quando surgiu grande agitação nos Países Baixos pela nomeação de Alexander Farnese como governador (1578), que representava uma maior tirania por parte da Coroa espanhola, os nobres calvinistas holandeses apelaram ao príncipe Guilherme de Orange, que era membro do Conselho de Estado, para que abjurasse da lealdade à Espanha e reconhecesse que era seu dever “pegar em armas contra o nosso rei” como príncipe do povo (*Ibid.*). Esse padrão de resistência constitucional por parte de magistrados populares seria seguido “na história das revoluções promovidas por sucessores e seguidores calvinistas (*Ibid.*, p. 297). Seria nessa posição de magistrados do povo

⁵⁵De certa forma, uma progressão lógica da sua doutrina de governo descentralizado por pesos e contrapesos.

britânico que o Parlamento, reunido com representantes dos três Estados⁵⁶ sob convocação do Rei Carlos II, estabeleceria uma “Liga Solene e Aliança” contra as pretensões do próprio rei de suprimir a fé reformada conforme pregada pelos presbiterianos escoceses e demais grupos puritanos resultando então na Revolução Puritana (ASSEMBLEIA GERAL DOS REINOS DA INGLATERRA, ESCÓCIA E IRLANDA, 2013, n. p.).

3. O DIREITO A RESISTÊNCIA CIVIL

Mas, na obediência que já ensinamos se deve a homens, haverá sempre uma exceção; ou, melhor dizendo, uma regra que antes de tudo se deve guardar; ou seja, que tal obediência não nos aparte da obediência daquele sob cuja vontade é razoável que constituições cedam diante das ordens de Deus, a cuja majestade requer-se que estejam submissas suas faces (CALVINO, 2006, p. 480)⁵⁷.

Uma das principais distinções que Calvino faz é a de homens públicos e privados. Segundo o professor de ciência política Harro Hopf:

O texto original de 1536 parecia proibir a todas as pessoas exceto às ‘pessoas públicas’, isto é, os governantes, até mesmo a discussão abstrata da questão da melhor forma de governo/organização política. Uma vez que esse era um tópico fundamental de discussão tanto entre escolásticos quanto entre humanistas e, de qualquer modo, como o próprio Calvino (ele mesmo uma ‘pessoa privada’, no sentido relevante da expressão), por volta de 1543, também pretendia discutir o assunto, ele acrescentou ‘no lugar onde vivem’. Observe-se ainda que o latim é suficientemente ambíguo para permitir a leitura: ‘homens privados que não têm direito de discutir (deliberar) nenhum assunto dos negócios públicos’. Não tenho certeza de que não foi isso o que Calvino quis dizer; de qualquer forma, sua linguagem displicente ou equívoca é sintomática de sua hostilidade a projetos de qualquer espécie da parte de homens privados. (HÖPFL *apud* MORAES, 2014, pp. 156-157).

De qualquer modo, João Calvino demonstra ser bastante cauteloso no tocante a participação popular na política. Ao tratar dos magistrados do povo, conforme tratado anteriormente neste capítulo, o autor intitulou o subtítulo com a proposição: “Ao cidadão comum não assiste o direito de atentar contra a majestade dos reis. Os magistrados, porém, que são constituídos para a defesa do povo, podem e devem resistir aos abusos dos soberanos” (CALVINO, 2006, p. 480).

Embora haja avanços quanto a resistência constitucional, conforme demonstrado até aqui, o reformador sempre ressalta que as questões públicas devem ficar a cargo dos homens públicos, isto é, dos magistrados. Se no último ponto Calvino avança e trata do que se identi-

⁵⁶A mesma organização que se vê na França.

⁵⁷I. V. XX. 32.

fica como “representação popular”, ainda assim não há de se falar até o momento em “participação popular”.

Entretanto, há importante exceção no trecho supracitado, as derradeiras palavras da *magnum opus*. Uma exceção que Calvino cita como “absoluta”: o choque entre a vontade do magistrado e a vontade de Deus. Para o teólogo de Genebra, se a obediência aos magistrados aparta o povo da obediência à Deus, os magistrados que devem ceder a vontade divina e não o contrário.

Sendo uma exceção absoluta, João Calvino não a trata como prerrogativa e dever do magistrado do povo como um dever específico. Mas sim um direito de todos os homens que obedecem à autoridade, por isso diz “na obediência que já ensinamos [que] se deve a homens, haverá sempre uma exceção”; ou seja, uma exceção que compete a todos homens que obedecem aos magistrados, ou ainda, a todos os cidadãos.

Se ordenam algo contra ele, não seja de nenhuma relevância e valia; tampouco aqui tenhamos em qualquer consideração toda aquela dignidade em que os magistrados sobressaem, à qual não se faz nenhuma violação de direito quando se tem por inferior ante aquele singular e verdadeiramente supremo poder de Deus. (...) (CALVINO 2006, p. 481)⁵⁸

De grande importância para a argumentação acima mencionada são os exemplos bíblicos usados.

O primeiro exemplo é o de Daniel, que preferiu enfrentar o martírio do que abdicar da prática de sua fé por causa de uma lei do Imperador. Para os exegetas Louis Hartman e Alexander Di Lella, o *sitz in leben* da passagem é demonstrar aos leitores que “Deus, não os humanos, deve ser obedecido. Se for a vontade dele, salvá-lo-ás da morte, porque ‘Ele salva e liberta, e realiza sinais e maravilhas nos céus e na terra’(v.28)” (*in* BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2007, p. 823). O próprio Calvino ressalta que ao fazê-lo “pessoalmente [o Imperador] anulara o próprio poder” (2009, p. 481).

Se talvez o leitor possa questionar que Daniel era de certa forma um magistrado menor exercendo seu dever, o reformador prossegue com um exemplo que envolve todo o povo de Israel. Conforme explica os exegetas Walsh e Begg, as inovações cúlticas idólatras de Jeroboão - novos santuários, imagens e sacerdotes - são chamados de “o pecado de Jeroboão” e

são o motivo da queda da graça para Israel (*in* BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2007, p. 823). Calvino afirma que os israelitas pecaram ao serem complacentes com o édito real. Portanto, crê que deveriam ter resistido contra o rei (2009, p. 481). Também cita o profeta Oséias, que profetizou ao mesmo povo de Israel, contra sua idolatria.

Se ainda existir qualquer questão em torno dos textos veterotestamentários serem aplicáveis ou não a Igreja e/ou aos cristãos particularmente, o autor prossegue com exemplos do Novo Testamento. Para Calvino, nenhum édito real tem maior validade que “um édito proclamado pelo celeste pregoeiro Pedro, que mais importa ‘antes obedecer a Deus do que aos homens’ [At 5.29] (2006, p. 481). Conforme o exegeta Richard Dillon essa afirmação foi dada no segundo sermão de Pedro perante o Sinédrio, quando as autoridades civil-religiosas do Templo proibiram os apóstolos de pregar publicamente o Evangelho (*in* BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2011, p. 342). Por fim, Calvino afirma que o preço da redenção, pago por Cristo, é grande demais para que a Igreja se sirva aos “maus desejos dos homens” e os cristãos se submetam a serem “escravos da impiedade” (2006, p. 481).

É com base nesses precedentes que Calvino conclui ser “de nenhuma relevância e valia” ordens de magistrados contrários a Deus e que a resistência aos mesmos não se constitui “violação de direito” (*Ibid*).

Quanto a argumentação de Calvino, constata-se duas implicações do ponto de vista da moderna concepção de cidadania.

Em primeiro lugar, o que o teólogo de Genebra defende - em que pese sua perspectiva sobre a relação entre Igreja e Estado e a obrigação moral dos magistrados para com Deus – poderia ser identificado hodiernamente como um apelo à liberdade de consciência. Segundo Manuel Braga da Cruz, sociólogo e ex-reitor da Universidade Católica Portuguesa:

O primeiro significado que adquiriu a cidadania, quando foi introduzida pelo liberalismo a primeira geração de direitos e deveres, foi o da liberdade. E no centro dessa liberdade estava a liberdade de consciência do cidadão. Uma liberdade proclamada em face do Estado, contra o Estado, para preservar o reduto da privacidade contra as tendências e tentativas invasoras do Estado. Se havia domínio onde o Estado não devia entrar, e que devia respeitar, era o da consciência, o das convicções profundas dos cidadãos (2020, n. p).

O reformador, em seus próprios termos e conforme seu sistema teológico, prevê o respeito do Estado às convicções profundas dos cidadãos, no caso, em questões de fé. De um ponto de vista cristão, crê inclusive que as Escrituras apontam essa liberdade como superior a

qualquer legislação imposta pelos magistrados, tornando-a nula de direito. Em linhas gerais, o argumento cristão de Calvino é compatível com o argumento jurídico de Cruz acerca da cidadania no tocante a liberdade de consciência.

Em segundo lugar, e numa conclusão lógica do que foi acima mencionado, o reformador francês defende – em que pese todas as considerações anteriores sobre a doutrina da obediência e a resistência constitucional – o que poderia hodiernamente ser chamado de direito a resistência civil. A expressão tem diferentes significados históricos. Segundo Lucas:

(...) o direito de resistência encontra suas primeiras manifestações na Antiguidade. O código de Hamurabi, cerca de dois mil anos antes de cristo, já previa a rebelião contra aquele governante que não respeitasse os mandamentos e as leis. A peça grega de Sófocles, *Antígona*, mostra-nos no diálogo travado entre as personagens Ismene e Antígona a revolta desta contra o decreto do rei Creonte que não deixara sepultar seu irmão Polinice. Sustentando a existência de um direito natural não escrito, superior às ordens do Soberano, que deve imperar sobre as leis humanas quando com elas colidirem, justifica a não obediência ao Rei quando esse agir em desacordo com esta lei maior. (...) o direito de resistência foi durante alguns períodos identificado com o tiranicídio, isto é, com a faculdade do povo matar aquele tirano que atinja o poder de maneira ilegítima ou exerça de modo a promover um mal exagerado à população. A própria declaração Francesa de 1793 consagra o tiranicídio quando proclama que “Todo indivíduo que usurpa a soberania seja no mesmo instante morto” (...) apesar da doutrina do direito de resistência ter recebido a colaboração de muitos autores, somente se solidificou teoricamente com o aparecimento do contratualismo [no qual] o cerne da questão reside na compreensão da reciprocidade de direitos e obrigações entre governantes e governados; “se o legislador pode reivindicar o direito de ser obedecido, o cidadão pode igualmente reivindicar o direito a ser governado sabiamente e por leis justas” (1999, pp. 26-27).

A afirmação de Calvino está essencialmente de acordo com a descrição histórica acima do conceito de resistência civil. A oposição, por força de consciência, de permanecer fiel a fé cristã contra a lei de magistrados ímpios constitui-se na reivindicação “do direito de ser governado sabiamente e por leis justas” (*Ibid*). Além disso, segundo Moraes, no texto de João Calvino:

(...) é aberto um precedente para o tiranicídio (...) O tiranicídio apesar de ser uma possibilidade, aparece nas Institutas como um apêndice, o que não deixa de ser importante, tendo sua validade e servindo posteriormente para discussões políticas e religiosas em vários Estados Modernos” (2014, p. 168)

O que significa que o argumento calviniano está de acordo com a definição mais radical de resistência civil, conforme preconizado pelos contratualistas e na Revolução Francesa.

Assim, portanto, considera-se que Calvino contribui ao desenvolver um argumento bíblico para que o cristão exerça – a partir de uma questão de consciência que põe em

oposição à obediência às leis e a obrigação moral para com Deus – o direito a resistência civil contra o Estado.

O já citado cientista da religião Armando Silvestre questiona:

Teria o pensamento calviniano se revestido de um potencial revolucionário, levando em conta essa exceção? (...) Qual, então, é a real contribuição calvinista para elaboração do conceito moderno de Estado? Mereceriam de fato Calvino, os calvinistas radicais e os huguenotes ser considerados participantes das fundações do pensamento político moderno? (2009, pp. 270, 316.)

Para Silvestre, em que pese a diferença entre a Cristandade do século XVI e a conjuntura atual na qual “o Estado praticamente ignora a Igreja”, ainda assim, “em ambos os momentos, a descoberta de que Deus está presente no mundo ainda é uma ideia profundamente revolucionária” (*Ibid.*, p. 316). Além disso, identifica-se que na época dos reformadores a doutrina da obediência e do dever de suportar a opressão bastaram para a delicada situação dos protestantes (*Ibid.*, p. 317). Porém, com as sucessivas perseguições, o próprio Calvino optou definitivamente por uma ênfase maior na teoria da resistência, presente na última edição latina (1559), e posteriormente seus seguidores desenvolveram suas ideias iniciais (p. 306). Na Escócia, a teoria da resistência civil assumiu perfil bastante radical, e permitiu – sob a liderança decisiva de John Knox – a reorganização da Igreja da Escócia como uma igreja presbiteriana, a despeito da preferência pela Coroa inglesa por uma igreja episcopal (*Ibid.*, p. 304). O ápice do desenvolvimento da teoria da resistência civil na tradição reformada encontra-se na Liga Solene e Aliança. Na Inglaterra “ambas se encontraram: a teoria e a prática revolucionárias. Tornaram-se suficientes para subverter temporariamente a monarquia, decapitar um rei e estabelecer um *Commonwealth* puritano” (*Ibid.*, p. 308). Na França, menos revolucionários que os britânicos, os huguenotes assumiram as teorias humanistas constitucionalistas e as teorias escolásticas do direito natural e uniram-se aos católicos moderados para defender a tolerância religiosa, com destacado papel do trabalho teológico de Theodore Bèza, Phylippe Duplessis-Mornay e Francis Hotman (*Ibid.*, p. 309).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A inquietação inicial, que deu origem a esta monografia foi, em primeiro lugar, o contexto atual de grande polarização ideológica na esfera pública. Em segundo lugar, a constatação de que a Igreja Evangélica parece ser incapaz de contribuir com uma teologia pública contemporânea, para nossos tempos, que esteja à altura da sua missão de ser “o sal da terra, o

fermento da massa, a justiça do mundo, a salvaguarda da sociedade” (BIÉLER, 2012, p. 377-378). Pelo contrário, a Igreja Evangélica, em geral, tem sido tão polarizada quanto a sociedade, reproduzindo divisões ideológicas em seus próprios termos teológicos. O processo de pesquisa apenas acentuou essa inquietação inicial. A demonstração histórica de como o protestantismo influenciou a esfera pública em épocas passadas apenas realçou o atual *déficit público* da Igreja Evangélica, inclusive do seu ramo presbiteriano-reformado.

Foi a partir dessa inquietação inicial que, considerando como pressuposto a Teologia Reformada, tendo porém toda a Igreja Evangélica em consideração, formulou-se a hipótese de que João Calvino teria contribuições para uma teologia pública contemporânea. Como afirmou-se anteriormente, apesar de já assumir-se que Calvino não teria a solução final do problema, tão pouco seria possível resolvê-lo sem fazer uma revisão história do pensamento do reformador. E a pesquisa confirmou a hipótese.

Encontrou-se contribuições de João Calvino para a Teoria Política. Em primeiro lugar, o reformador francês estabeleceu um argumento teológico cristão para a relação entre a Religião e a Política: não há de se tratar de campos divididos pelo que é sagrado e o que é profano ao estilo escolástico, ambos os temas são aspectos de um único mundo de Deus. Tudo é, sob determinada perspectiva, espiritual. Assim, o teólogo tem legitimidade para fazer teologia pública, assim como Calvino fez, os seus sucessores fizeram, e certamente hoje se deve continuar a fazê-lo. Em segundo lugar, o teólogo de Genebra estabeleceu um argumento para o valor teológico da Política: a vocação política em si é um chamado divino e tem uma obrigação moral para com Deus; já não é mais necessário abandonar “as coisas do mundo” para dedicar-se a “verdadeira vocação espiritual” em mosteiros por meio de orações, leituras e a eucaristia, como era comum no mundo medieval. O próprio Calvino dedicou-se as Ordenações Civis de Genebra como redator, preocupando-se que elas refletissem princípios evangélicos; além disso muitos líderes políticos atuaram sob forte convicção religiosa e senso de chamado divino. O resgate da ação política como vocação divina e serviço à Deus tem forte apelo numa geração pós-moderna que anseia por propósito e sentido para sua vida profissional e atuação pública. Em terceiro lugar, o pastor de Genebra estabeleceu um argumento bíblico para a preferência cristã por um “governo misto, aristocrático e democrático”, com forte ênfase parlamentar, mas sobretudo sob um regime de freios e contrapesos que descentralize o poder e permita a auto regulação do mesmo. A tradição calvinista posterior realçaria sua opção pela democracia representativa e o federalismo. Aqui, onde Calvino presta

sua contribuição mais pragmática, percebe-se que é incoerente e antibíblico um cristão flertar com ideologias totalitárias, nomeadamente fascistas ou marxistas, que são contrárias ao argumento bíblico de Calvino. Em quarto lugar, Calvino estabelece um argumento bíblico para a separação entre Igreja e Estado propondo o devido papel de cada instituição na promoção do Reino de Deus entre os homens. A tradição calvinista posterior aprofundaria uma opção cristã pela liberdade religiosa. Aqui o destaque fica para o grande papel e importância dados pelo autor à Igreja, em detrimento da realidade atual em que “o Estado ignora a Igreja”. Apesar do pluralismo quase pós cristão em voga, o autor nos lega a grande missão que a Igreja tem na esfera pública, que se constitui para a mesma nos dias de hoje como um grande desafio.

Encontrou-se contribuições de João Calvino para a proposição legislativa. Em primeiro lugar, Calvino demonstra que a lei moral, mais especificamente o Decálogo, é vinculante para todas as autoridades públicas, uma vez que elas têm obrigação moral para com Deus, inclusive quanto autoridades. Essa contribuição demonstra especialmente que a atuação cristã na esfera pública, mesmo na representação política no Estado, não pode desconsiderar a moral bíblica. Uma atuação na esfera pública que não esteja de acordo com a moral bíblica e não a promova, não pode ser considerada cristã. Em segundo lugar, o reformador demonstra que toda a Escritura serve de jurisprudência para o Decálogo, assim utiliza-se de toda a Escritura para tratar das coisas próprias a Administração Política. Sua contribuição demonstra que toda a Escritura é útil para fazer teologia pública, a partir da devida contextualização, e que estudos exegéticos das leis e organização social na Bíblia são necessários para munir a Igreja e os representantes públicos de uma visão bíblica para a sociedade. Em terceiro lugar, o célebre teólogo demonstra a validade do Direito Natural quanto compatível à Lei Moral. Sua contribuição indica especialmente que a atuação cristã na política não depende da imposição coercitiva da fé, sendo possível o diálogo com outros grupos a a partir do que é comum ao ser humano. A teologia pública é especialmente encorajada a dialogar com outros saberes e propostas, numa relação entre teologia natural e direito natural. Proposta bastante sensível especificamente para a Teologia Reformada.

Por fim, encontrou-se contribuições de João Calvino para o conceito de Cidadania. Em primeiro lugar, Calvino desenvolveu um argumento para resistência constitucional. Elementos cristãos atuantes na esfera pública tem uma prerrogativa bíblica para se utilizar de todos os instrumentos que o Estado oferece a fim de atuar contra leis que sejam contrárias a lei natural e moral dada por Deus. Uma teologia pública contemporânea deve munir esses elementos

cristãos de argumentos bíblicos e teológicos para temas caros a fé cristã que estejam sob ataque na esfera pública. Em segundo lugar, Calvino desenvolve um argumento para a resistência e desobediência civil. Em regimes totalitários onde a pregação do Evangelho é proibida, e mesmo na democracia Ocidental - na qual a perspectiva de direitos humanos tem pressionado cristãos a abrirem mão de suas convicções na área da ética - uma teologia pública contemporânea deve reafirmar que “mais importa obedecer a Deus do que aos homens” (At 5.29). e munir elementos cristãos para que exerçam uma resistência contra o Estado coerente com a sua fé.

Entretanto, o processo de pesquisa demonstrou que alguns caminhos para novas pesquisas são necessários a fim de suprir a inquietação inicial por uma teologia pública contemporânea.

Embora Calvino seja um autor cuja validade permanece ao longo dos séculos, como amplamente demonstrado na pesquisa, ainda assim o autor fala a uma realidade completamente distinta: a Cristandade do século XVI. Silvestre alerta que “querer formar ou reconstruir este mundo, copiando o que fez Calvino, seria uma grande tolice” (2009, p. 316). Portanto, considera-se que mais pesquisas acerca de como fazer uma atualização coerente das propostas calvinianas para o arranjo pluralista e pós-cristão do século XXI são necessárias para a constituição de uma completa teologia pública contemporânea. O processo de pesquisa indicou que tal esforço de atualização foi feito por teólogos holandeses do século XIX como um contraponto ao Iluminismo, o início histórico da Idade Contemporânea, e que a “teologia reformacional” pode ser um objeto adequado para essas futuras pesquisas.

Além disso, o processo de pesquisa demonstrou que há vasto material, tanto nas biografias de Calvino quanto nos seus próprios comentários e cartas, que tratam de leis específicas defendidas por Calvino. Leis de natureza econômica e social, que apontam para o que Biéler identifica como uma opção pelo social-liberalismo: um regime que mescla liberalismo político-econômico com medidas de políticas públicas e assistência social. Novas pesquisas sobre esse tema mostram-se necessárias para a constituição de uma teologia pública contemporânea.

Por fim, o processo de pesquisa mostrou que Calvino é, sobretudo, um pastor. Ainda que se possa conceder-lhe títulos como “o pai da democracia”, sua obra é a de um pastor que pregava dominicalmente em sua paróquia e que laborava na formação de outros pastores. Seu

trabalho não parte da Teoria Política ou do Direito, mas sim da Bíblia. E o alcance que o seu austero e dedicado trabalho pastoral alcançou no decorrer de séculos é um incentivo para que se faça teologia pública hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. **ABEL**, Oliver. Igrejas e Estado. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v 32, nº 63. pp. 195-206. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/09.pdf>. Acesso em 18 de setembro de 2020.
2. **AQUINO, Tomás de**. *Suma Teológica*. [S.l.: s.n] 201-?
3. **ARISTÓTELES**. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
4. **ARISTÓTELES**. *Política*. n.p.
5. **ARISTÓTELES**. *Retórica*. 2ª ed, rev. Lisboa (Portugal): Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
6. **ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER**. *Confissão de Fé de Westminster* (ed. 1647). São Paulo: Congregação Puritana Livre de São Paulo; Igreja Cristã Reformada de Blumenau, 2013.
7. **ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER**. *Confissão de Fé de Westminster*. [S.l.: s.n.], 1646. Disponível em: http://www.executivaipb.com.br/arquivos/confissao_de_westminster.pdf. Acesso em 15 de setembro de 2020.
8. **ASSEMBLEIA GERAL DOS REINOS DA INGLATERRA, ESCÓCIA E IRLANDA**. *Liga Solene e Aliança*. São Paulo: Congregação Puritana Livre de São Paulo, 2013.
9. **BARDIN**, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1977.
10. **BEEKE**, Joel; **HALL**, David W.; **HAYKIN**, Michael A.G. *Teologia e Prática: um estudo sobre João Calvino e seu legado*. Brasília, DF: Monergismo, 2019.

11. **BÍBLIA SAGRADA**. Nova Versão Internacional. Traduzida pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional São Paulo: Bíblia Brasil, 2000.
12. **BICALHO**, Pedro Paulo Gastalho de Bicalho. Da execução à construção das leis: *a psicologia jurídica no legislativo brasileiro*. In: *Atualidades em Psicologia Jurídica*. Rio de Janeiro: pp.1-15.
13. **BIÉLER**, André. A Força oculta dos protestantes. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
14. _____. O pensamento econômico e social de Calvino. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
15. **BROWN**, Raymond E.; **FITZMEYER**, Joseph A.; **MURPHY**, Roland. E (org's). Novo Comentário São Jerônimo: *Antigo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2007.
16. _____.
Novo Comentário São Jerônimo: *Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
17. **CAIRNS**, Earle E. O Cristianismo através dos séculos: *uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
18. **CALVINO**, João. As Institutas ou Tratado da Religião Cristã. Edição Clássica. V. 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
19. _____. As Institutas ou Tratado da Religião Cristã. Edição Clássica. V. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
20. _____. Os Dois Reinos e a aplicação civil das das Duas Tábuas da Lei. S.l.: Editora Caridade Puritana, 2020.
21. **CAMPOS**, Claudinei José Gomes. Método de Análise do Conteúdo: *ferramenta para análise de dados qualitativos no campo da saúde*. In: *Revista Brasileira de Enfermagem*. Brasília, DF: v. 57, nº 5. pp. 611-614. Set/Out., 2004. Disponível em <https://>

- pesquisa.bvsalud.org/controlcancer/resource/pt/lil-509481. Acesso em 23 de junho de 2020.
22. **CAVALCANTI**, Robinson. *Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa, MG: Ultimato, 2002.
23. **CONGRESSO DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA**. A Constituição dos Estados Unidos da América. s.n.t. Disponível em <http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/ConstituicaoEUAREcDidaPESSOALJNETO.pdf>. Acesso em 23 de junho de 2020.
24. **COSTA**, Herminstein Maia Pereira da. *Introdução a Metodologia das Ciências Teológicas*. Goiania, GO: Editora Cruz, 2015.
25. **CREMONESE**, Dejalma. *Fundamentos da teoria política*. Curitiba, PR: Appris, 2020.
26. **CRUZ**, Manuel Braga da. *Liberdade de consciência e Educação para a cidadania*. Disponível em: <https://www.publico.pt/2020/09/20/opiniao/opiniao/liberdade-consciencia-educacao-cidadania-1931868>. Acesso em 13 de setembro de 2020.
27. **DEIROS**, Pablo A. *História Global do Cristianismo*. São Paulo: Vida, 2020.
28. **DOMINGOS**, Marília De Francheschi Neto Domingos. *Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância*. In: *Revista de Estudos da Religião*. pp. 45-70. Set. de 2009. Disponível em: http://www4.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf. Acesso em 10 de setembro de 2020.
29. **FONSECA**, Tania Schneider da. *Aristóteles e o Direito Natural na Retórica*. In: *Kínesis*. Santa Maria, RS. v. V. nº 9 (Edição Especial). pp. 167-190. Julho de 2013. Disponível em <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4523>. Acesso em 15 de setembro de 2020.
30. **GARCIA**, Marcos Leite. *Algumas reflexões sobre as origens do poder constituinte na revolução francesa: dos estados gerais ao estabelecimento da assembleia nacional constituinte em 1789*. In: *Revista Eletrônica Direito e Política*. Itajaí, SC: V.5, Nº 2, mai/ago de 2010. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/48707333/6117-16507-1-SM.pdf?1473443194=&response-content-disposition=inline>

- [%3B+filename%3DAlgumas Reflexoes Sobre as Origens Do Po.pdf](#). Acesso em 22 de setembro de 2020.
31. **GIDDENS**, Anthony.; **SUTTON**, Philip W. Conceitos essenciais da sociologia. 2ª ed. rev. São Paulo: Unesp, 2017.
32. **GOMES**, J.F.A.L.; **FREIRE**, G. Lucas. Semana Teológica: *Teologia Pública*. 2020. (1h39m32s). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ygUZgXePJ5k>. Acesso em 27 de Junho de 2020.
33. **GUIMARÃES**, P. H. O poder espiritual e o poder temporal no discurso filosófico da Idade Média. In: *Ensaio Filosóficos*. Rio de Janeiro, v. VII, pp. 98-106. Abr., 2013. Disponível em http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo7/GUIMARAES_Pedro.pdf. Acesso em 21 de julho de 2020.
34. **HALL**, David. *A Herança de João Calvino: Sua influência na educação, economia e política do Ocidente*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
35. **IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL**. SC - 2018 - DOC. CLXXI. Regimento Interno dos Seminários Teológicos Presbiterianos da IPB. Disponível em: <http://www.seminariosimonton.com.br/documentos/regimento-interno-dos-seminarios-da-ipb-2010.pdf>. Acesso em 12 de julho de 2020.
36. **LIMA**, Fernando. Separação entre Igreja e Estado. In: *Revista Jus Navigandi*. Teresina, PI: ano 6, n. 52, 1 nov. 2001. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/2320>. Acesso em 31 de agosto de 2020.
37. **LUCAS**, Douglas César. Direito de resistência e desobediência civil: *história e justificativas*. Itajaí, SC: v. único, n.13, p. 23-53, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/807>. Acesso em 20 de setembro de 2020.
38. **MARSHALL**, T.H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
39. **MCGRATH**, Alister. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

40. **MEISTER**, Mauro Fernando. Lei e Graça. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
41. **MONTEMURRO**, Danilo Gonçalves. Não pode haver feriado religioso em Estado laico. In: Revista Consultor Jurídico. São Paulo. n.p. Out., 2006. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2006-out-05/nao_haver_feriado_religioso_estado_laico.
42. **MORAES**, Gerson Leite de. Filosofia e Política em João Calvino. 2014. 222 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014. Disponível em http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281256/1/Moraes_GersonLeitede_D.pdf. Acesso em 12 de Março de 2020.
43. **MOREIRA**, Thiago. Abraham Kuyper e as bases para uma teologia pública: *A soberania divina e o desenvolvimento humano nas esferas da existência*. Brasília, DF: Monergismo, 2020.
44. **MOURA**, D.O. Doutrina do Direito Natural em Tomás de Aquino. In: Veritas. Porto Alegre, RS: v. 40, nº159. pp. 481-491. Dez. de 1995. Disponível <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/download/35998/18910/0>. Acesso em 19 de Setembro de 2020.
45. **NICHOLS**, Robert Hastings. História da Igreja Cristã. 12ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
46. **NOGUEIRA**, Marco Aurélio. Partidos, movimentos, democracia: *riscos e desafios dos século XXI*. In: Journal of Democracy em Português. São Paulo, v.8, nº 2, pp. 23-48. Nov. de 2019. Disponível em <http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/jd-out/Partidosmovimentosdemocracia.pdf>. Acesso em 01 de abril de 2020.
47. **ORTÍS**, Leopoldo Cervantes (org. Antología de Juan Calvin: *Legado y transcendencia. Una visión antológica*. Barcelona (Espanha): CLIE, 2019.
48. **PORFÍRIO**, Francisco. Formas de governo; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/formas-de-governo.html>. Acesso em 14 de agosto de 2020.

49. **REALE**, Miguel. Fontes e modelos do Direito: *para um novo paradigma hermenêutico*. São Paulo: Saraiva, 1994.
50. **REID**, Stanford W (org). Calvino e sua influência no mundo ocidental. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
51. **RUSHDOONY**, Rousas John. A revolução civil. [S.l.: s.n], 2015. Disponível em: <http://umavisaoreformada.blogspot.com/2015/05/a-revolucao-civil-parte-1-por-r.html>. Acesso em 18 de Agosto de 2020.
52. _____. Cristianismo e Estado. Brasília, DF: Monergismo, 2016.
53. _____. Lei e obediência: *uma introdução a lei bíblica*. Brasília, DF: Monergismo, 2012.
54. **SCHAEFFER**, Francis. A Morte da Razão. Viçosa, MG: Ultimato, 1974.
55. **SCHULER**, Arnaldo. Dicionário enciclopédico de teologia. Canoas, RS: Ed. ULBRA, 2002.
56. **SELIGSON**, Mitchel A.; **BOOTH**, John A.; **GÓMEZ**, Miguel. Os contornos da cidadania crítica: *explorando a legitimidade democrática*. In: Opinião Pública. Campinas, SP: v. 12, nº 1. pp. 1-37. Abr./Mai. de 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/op/v12n1/29396.pdf>. Acesso em 20 de Setembro de 2020.
57. **SILVA**, Andressa Hennig; **FOSSÁ**, Maria Ivete Trevisan. Análise de Conteúdo: *exemplo de aplicação da técnica de análise de dados qualitativos*. In: Qualit@s Revista Eletrônica. Campina Grande, PB: v. 16, nº 2. pp. 1-14. Disponível em: <http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/2113/1403>. Acesso em 18 de Setembro de 2020.
58. **SILVESTRE**, Armando Araújo. Calvino: *o potencial revolucionário de um pensamento*. 2ª ed (rev. e ampl.). São Paulo: Vida, 2009.

59. **SKINNER**, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
60. **SOUKI**, Lea Guimarães. A atualidade de T. H. Marshall no estudo da cidadania no Brasil. In: Civitas – Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre, RS: v. 6, Nº 1. pp. 39-68. jan./jun. De 2006. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/download/21/6946/>. Acesso em 19 de setembro de 2020.
61. **WOLKMER**, Antônio Carlos. O Pensamento Político Medieval: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. In: Revista Crítica Jurídica. Ciudad de México, nº 19, pp. 15-31. Jul., 2001. Disponível em <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/critica/cont/19/teo/teo2.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2020.
62. **ZABATIERO**, Júlio Paulo Tavares. O público em “teologia pública”. In: Estudos Teológicos. São Leopoldo, RS: v. 53, nº 1. pp. 74-88. jan./jun. De 2013. Disponível em: http://www.est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/348. Acesso em 20 de setembro de 2020.
63. **ZILLES**, Urbano. A crítica da religião na modernidade. In: Interações – Cultura e Comunidade. Belo Horizonte, MG. v. 3, nº 4. pp. 37-54, 2008.