

ISSN 1806563-5



# TEOLOGIA SOCIEDADE Nº 6

Novembro de 2009 ■ São Paulo - SP

▶ PARA UMA TEOLOGIA REFORMADA DA LIBERTAÇÃO: UMA RECUPERAÇÃO DOS SÍMBOLOS REFORMADOS NA LUTA PELA JUSTIÇA

*John de Gruchy*

▶ JOÃO CALVINO ENTRE O HUMANISMO E A REFORMA

*Eduardo Galasso*

▶ A ECLESIOLOGIA A PARTIR DE REFERENCIAIS REFORMADOS

*Fernando Bortolletto Filho*

▶ A REFORMA, CALVINO E A CIÊNCIA MODERNA

*Alexandre Choi*

▶ JOÃO CALVINO E A TEOLOGIA PASTORAL HOJE

*Shirley Maria dos Santos Proença*

▶ A CONTRIBUIÇÃO MISSIOLÓGICA DE JOÃO CALVINO

*Timóteo Carriker*

▶ A EXEGESE E A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA DE CALVINO

*José Adriano Filho*

▶ AS IDEIAS POLÍTICAS DE CALVINO SEGUNDO DENIS CROUZET

*Leopoldo Cervantes-Ortiz*

Resenha

▶ O PROBLEMA DA INCREDULIDADE NO SÉCULO XVI: A RELIGIÃO DE RABELAIS

*Paulo Sérgio Proença*

A Ω

PARA OS DIAS DE HOJE

CALVINO

EDIÇÃO ESPECIAL



# TEOLOGIA

SOCIEDADE Nº 6

Novembro de 2009 • São Paulo - SP

Editor

Eduardo Galasso Faria

Comissão Editorial

Eduardo Galasso Faria, Fernando Bortolletto Filho,  
Gerson Correia de Lacerda, Shirley Maria dos Santos  
Proença e Valdinei Aparecido Ferreira.

Teologia e Sociedade é editada pelo Seminário Teológico de São  
Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil

E-mail: [teologiaesociedade@seminariosaopaulo.org.br](mailto:teologiaesociedade@seminariosaopaulo.org.br)

Endereço: Rua Genebra, 180 – CEP 01316-010

São Paulo, SP, Brasil

Telefone (11) 3106-2026

[www.seminariosaopaulo.org.br](http://www.seminariosaopaulo.org.br)

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO**

Teologia e Sociedade / Seminário Teológico de São Paulo / Vol. 1,  
nº 6 (novembro 2009). São Paulo: Pendão Real, 2009.

Anual

ISSN 1806563-5

1. Teologia – Periódicos. 2. Teologia e Sociedade.  
3. Presbiterianismo no Brasil. 4. Bíblia. 5. Pastoral.  
CDD 200

Revisão: Eduardo Galasso Faria

Gerson Correia de Lacerda

Planejamento Gráfico, Capa e

Editoração eletrônica: Sheila de Amorim Souza

Impressão: Gráfica Potyguara

Tiragem: 1000 exemplares

As informações e as opiniões emitidas nos artigos assinados são  
de inteira responsabilidade de seus autores.

ACESSE O LINK  
[www.ipib.org/calvin09](http://www.ipib.org/calvin09)

# Sumário

## 4 ▶ EDITORIAL

### 6 ▶ PARA UMA TEOLOGIA REFORMADA DA LIBERTAÇÃO: UMA RECUPERAÇÃO DOS SÍMBOLOS REFORMADOS NA LUTA PELA JUSTIÇA

*John de Gruchy*

### 28 ▶ JOÃO CALVINO ENTRE O HUMANISMO E A REFORMA

*Eduardo Galasso Faria*

### 44 ▶ A ECLESIOLOGIA A PARTIR DE REFERENCIAIS REFORMADOS

*Fernando Bortolletto Filho*

### 54 ▶ A REFORMA, CALVINO E A CIÊNCIA MODERNA

*Alexandre Choi*

### 70 ▶ JOÃO CALVINO E A TEOLOGIA PASTORAL HOJE

*Shirley Maria dos Santos Proença*

### 86 ▶ A CONTRIBUIÇÃO MISSIOLÓGICA DE JOÃO CALVINO

*Timóteo Carriker*

### 96 ▶ A EXEGESE E A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA DE CALVINO

*José Adriano Filho*

### 110 ▶ AS IDEIAS POLÍTICAS DE CALVINO SEGUNDO DENIS CROUZET

*Leopoldo Cervantes-Ortiz*

## RESENHA

### 118 ▶ O PROBLEMA DA INCREDELIDADE NO SÉCULO XVI: A RELIGIÃO DE RABELAIS

*Paulo Sérgio Proença*

# Editorial



Eduardo Galasso Faria

*Teologia e Sociedade* 6 constitui a segunda edição de nossa revista (2008/09) dedicada a João Calvino nos 500 anos de seu nascimento. Empenho para a reapropriação do legado deste servo de Jesus Cristo é nosso dever e inspiração. Como cumprir com fidelidade este mandato? À semelhança de outros grupos reformados/presbiterianos em todo o mundo cabe-nos, como igreja portadora da missão de Deus para a humanidade, examinar atentamente nossas origens e identidade.

Antecipando as comemorações do Jubileu de Calvino, o Seminário de São Paulo, em

2008, juntamente com a Editora Pendão Real, lançou o livro *João Calvino – Textos Escolhidos*. Entre outros eventos importantes, como a criação de um site dedicado ao tema e incluído no Portal eletrônico da Igreja ([www.ipib.org/calvin09](http://www.ipib.org/calvin09)), foi produzida uma Agenda especial dedicada ao Reformador. Outros esforços fizeram com que o jornal *O Estandarte*, além dos inúmeros artigos sobre o assunto, lançasse um Caderno Especial (no.11) com a segunda edição de *O Humanismo Social de Calvino* (A Biéler). Ainda antecipando o Jubileu, por ocasião da formatura dos futuros pastores, no final de 2008, foi lançada *Teologia e Sociedade* 5,

dedicada a examinar Calvino como *Intérprete das Escrituras*.

O número 6 da revista, que agora temos em mãos - *Calvino Para os Dias de Hoje* -, foi pensado para estimular um trabalho comparativo entre a mensagem da Palavra de Deus anunciada por Calvino no século XVI e suas possibilidades para a sociedade do século XXI. Seria pretensão se não constituísse uma tarefa desafiadora imprescindível para o testemunho do evangelho em nosso tempo.

Entre os artigos que compõem nossa revista, retomamos um texto que, a partir da luta da Igreja contra o "apartheid" na África do Sul, recupera símbolos da tradição reformada e compara a ação libertadora de Calvino com a Teologia da Libertação latinoamericana no século XX, propondo uma Teologia Reformada de Libertação para o Terceiro Mundo.

Outros textos exploram a relação do pensamento de Calvino com a ciência, a teologia pastoral, a missão e a eclesiologia na atualidade. Seu trabalho exegético vol-

tou a ser considerado, assim como discussões recentes sobre a importância do humanismo cristão em sua formação como retórico, de certa forma garantindo o êxito de sua obra reformadora. E não deixamos de examinar novas publicações sobre a vida de Calvino e o seu tempo, que mais uma vez demonstram a influência e vitalidade de seu pensamento. E o trabalho prossegue a fim de que o reformador não só seja melhor conhecido da Igreja, como tenha lugar primordial na importante e insubstituível tarefa de se fazer teologia pública contemporânea.

As duas edições de nossa revista foram possíveis graças não só ao importante trabalho dos articulistas, mas principalmente pelo apoio da Igreja e o patrocínio recebido da Fondation Pour L'Aide au Protestantisme Reforme (FAP), de Genebra, a quem agradecemos.

# Para uma teologia reformada da libertação: uma recuperação dos símbolos reformados na luta pela justiça<sup>1</sup>



A teologia reformada, desde o século XVI, tem interpretado sua compreensão da fé e prática cristãs em resposta a vários desafios, em diferentes contextos históricos. Inicialmente eles vieram dos setores católico-romanos e luteranos, o que levou à formulação das confissões de fé e catecismos clássicos. Mesmo não sendo idênticos esses símbolos de fé<sup>2</sup> evidenciaram as

John de Gruchy\*

mesmas afinidades e um pensamento comum em relação a católicos romanos e luteranos. Embora permaneçam importantes diferenças, em muitos aspectos esses primeiros conflitos confessionais foram solucionados no século passado através do diálogo ecumênico. Onde o consenso não foi alcançado, existe uma compreensão e consideração bem melhor das diferenças

\* John de Gruchy, é professor emérito de Estudos Cristãos na Universidade da cidade do Cabo, África do Sul. Outros livros seus são: *Ministry in Context and Crisis*; *Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ*; *John Calvin, Christian Humanist and Evangelical Reformer* (lançamento). Artigo traduzido de *Toward the Future of Reformed Theology*. David Willis e Michael Welker (eds.). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999, pp. 103-119, "Toward a Reformed Theology of Liberation: A Retrieval of Reformed Symbols in the Struggle for Justice". Tradução: Eduardo Galasso Faria.

<sup>1</sup> Para uma discussão mais completa das questões apresentadas neste ensaio, ver John W. de Gruchy, *Liberating Reformed Theology: A South African Contribution to an Ecumenical Debate*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991.

<sup>2</sup> O termo "símbolo" tal como é usado neste contexto, refere-se ao que tem sido tradicionalmente compreendido como uma "confissão de fé." Enquanto alguns símbolos clássicos, como o Credo Niceno por exemplo, são confessados por diferentes tradições, com frequência há desacordo quanto ao seu significado. Por "símbolos de fé" referimo-nos não apenas àqueles credos, confissões e catecismos que são vistos como guias normativos para a interpretação da Escritura, mas também às formas particulares pelas quais aqueles que são firmados em comum com a igreja ecumênica têm sido interpretados pela tradição. Ver Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy, and Protestantism*. Edinburg: Oliver & Boyd, 1962, p. 1 ss.

que se mantiveram.<sup>3</sup>

Logo depois, o maior desafio para a teologia reformada veio em consequência do Iluminismo europeu e especialmente do estudo histórico-crítico da Bíblia. Este afetou igualmente todas as confissões, mas foi especialmente severo com aquelas que, à semelhança das reformadas, afirmavam intensamente o *Sola Scriptura*. Os efeitos da modernidade provocaram rachaduras na teologia reformada, o que resultou em interpretações divergentes quanto aos símbolos, bem como diversos cismas. A tradição reformada ficou dividida de maneira irrevogável em correntes mais liberais e mais conservadoras, com diversas transformações entre elas. Ironicamente, os conflitos que ocorreram dentro da família reformada têm sido, com frequência, mais amargos e provocadores de divisões que as lutas históricas entre Roma, Wittenberg e Genebra.

O maior desafio com o qual cristãos de todas as tradições são confrontados hoje é a luta pela “justiça, paz e integridade da criação.” Isto não quer dizer que as questões confessionais que provocaram divisões no passado não tenham mais desdobramentos teológicos que necessitem de solução. Nem quer di-

zer que o desafio apresentado à fé cristã pelo pensamento pósiluminista tenha desaparecido. Pelo contrário, há uma ligação fundamental entre a luta por um mundo justo e sustentável e a necessidade de superar uma parte importante da herança do pósiluminismo. As disputas doutrinárias e os debates filosóficos não devem ser levados em consideração unicamente no campo das ideias. Eles devem ser considerados em termos da missão da igreja no mundo e portanto, em relação com a luta por uma ordem mundial que melhor se aproxime da justiça e da paz de Deus para toda a criação.

Respondendo aos desafios apresentados pelas lutas contemporâneas em favor da justiça social e libertação da opressão, partidos em conflito nas igrejas sentem-se solidários com outros que, além dos seus limites confessionais particulares, pensam como eles. Isso poderia significar que as diferenças confessionais agora são vistas como sendo menos importantes que as diferenças políticas e sociais, ou que os cris-

---

<sup>3</sup> Ver Karl Lehman e Wolfhart Pannenberg, eds., *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?* Minneapolis: Fortress, 1990; Allan P. F. Sell, *A Reformed, Evangelical, Catholic Theology: The Contribution of the World Alliance of Reformed Churches, 1875-1982*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991, p. 112 ss.

tãos hoje são confessionalmente diferentes, ou ainda que há uma vontade pragmática de colocar entre parênteses tais diferenças, face aos interesses em alcançar certos objetivos sociais e políticos imediatos.

Qualquer que seja o motivo, o problema colocado pelo labor teológico hoje tem um amplo alcance. Existe algum ponto de referência na tarefa de fazer teologia *reformada*? O problema é especialmente agudo para os teólogos ecumênica e socialmente progressistas, assim como para grupos de tradição reformada que frequentemente sentem que têm mais em comum com cristãos não reformados, enxergando sua própria tradição aprisionada a normas burguesas e resistente a mudanças sociais libertadoras. Esses teólogos reformados progressistas se sentem frequentemente muito mais à vontade entre teólogos da libertação católico-romanos do que em seu próprio círculo confessional.

Isso foi particularmente problemático na África do Sul, onde a predominante Igreja Reformada Holandesa apoiou oficialmente e deu legitimação teológica à política do apartheid. Diante desta forte ligação entre injustiça social e um ramo da família reformada pelo menos, é pertinente perguntar se não seria

melhor colocar de lado seus símbolos, como resquício de um passado pecaminoso e herético, para estabelecer sobre outros fundamentos teológicos um testemunho cristão socialmente progressista, em uma tentativa de seguir um caminho que já foi tomado por muitos dentro da tradição reformada. Embora seja uma alternativa escolhida por outros, é uma recuperação criativa da teologia reformada, voltada para a justiça social.<sup>4</sup>

Existem pelo menos três razões a favor desta última escolha. A primeira é o fato de que a teologia nunca pode ser feita no vácuo. Todo teólogo ou teóloga está inserido(a) em alguma tradição, mesmo que tal posição seja bastante crítica dessa herança. A segunda é uma razão estratégica, ou seja, que a transformação social requer a reinterpretação dos “símbolos significativos herdados pelas pessoas” para que eles possam se tornar “recursos para uma nova imaginação social e guias

---

<sup>4</sup> A recuperação dos símbolos reformados foi central no projeto teológico de Karl Barth e de muitos que foram influenciados por ele. Ver *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*, vol. 1. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991, p. 294. Entretanto, posteriormente, outros têm procurado recuperar a teologia reformada em relação a contextos de opressão específicos. Ver por exemplo, Allan Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition* Mariknoll, N. Y.: Orbis, 1984; Johana W. H. Van Wijk-Bos, *Reformed and Feminist: A Challenge to the Church*. Louisville: Westminster/John Knox, 1991.

para um novo tipo de envolvimento.”<sup>5</sup> Isso é particularmente apropriado em situações como as da África do Sul, onde a tradição reformada está profundamente enraizada na cultura.

Aqueles que estão familiarizados com a criação da moderna África do Sul, reconhecerão com facilidade que ela “implicou em uma longa batalha para se apoderar de sinais e símbolos notórios.”<sup>6</sup> Símbolos coloniais, inclusive aqueles associados com o cristianismo, que poderiam ter sido utilizados para oferecer resistência e vencer o colonialismo, foram reclamados, remodelados e usados de modo não pretendido pelos colonizadores. A terceira razão, teologicamente mais importante, é que existe uma sólida trajetória profética e libertadora na tradição reformada, que favorece esta tentativa. Na verdade, há uma notável continuidade entre a Reforma

protestante do século XVI e a renovação que está ocorrendo hoje, especialmente entre os católicos romanos, como resultado da teologia da libertação.<sup>7</sup>

Nossa afirmação portanto, é que assim como é legítimo e possível ser um teólogo da libertação católico romano, também é legítimo e possível ser um teólogo da libertação reformado. Sustentamos que a maior parte da teologia reformada, não menos que aquela articulada por João Calvino, se encontra em solidariedade crítica com as formas contemporâneas de teologia da libertação e, em alguns aspectos, constitui seu protótipo.

Na verdade, embora a teologia reformada possa levantar questões críticas com relação a aspectos da teologia de libertação, ela tem muito em comum com ela em termos de método, conteúdo e objetivo. Afirmamos também que a teologia reformada tem necessidade de ser libertada de vários cativeros, não menos que de grupos sociais e ideologias dominantes, a fim de ser verdadeiramente uma teologia libertadora. Um primeiro passo nesta direção é considerar o desafio que as teologias da libertação apresentam àqueles que estão comprometidos com a tarefa de fazer teologia reformada hoje.

<sup>5</sup> Gregory Baum, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, N. York: Paulist Press, 1975, p. 223. O uso feito por Baum da palavra “símbolo” é obviamente mais amplo que o sentido mais específico indicado na nota 2, acima.

<sup>6</sup> Jean e John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 4.

<sup>7</sup> Ver J. de Gruchy, *Liberating Reformed Theology...;* Richard Shaull, *The Reformation and Liberation Theology*. Louisville: Westminster/John Knox, 1991. Em português, *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. S. Paulo: Pendão Real, 1993.

## O desafio das teologias da libertação

O verdadeiro desafio das teologias da libertação não são as teologias em si, mas a opressão humana e o sofrimento aos quais elas responderam. O verdadeiro desafio é a pobreza, o racismo, o sexismo – na verdade, o desafio de todos os que são vítimas de opressão social, econômica e política. Todavia, a voz dessas vítimas alcançou expressão nas teologias da libertação para se dirigir diretamente aos cristãos e desafiá-los, bem como às teologias dominantes.

As teologias da libertação se tornaram “as formas predominantes de consciência crítica que na Igreja cristã respondem às ameaças dos privilégios de classe, raciais e sexuais.”<sup>8</sup> Daí o seu desafio à teologia reformada para que se torne criticamente consciente da opressão em todas as suas formas e auto-crítica quanto ao papel que a Igreja cristã e a própria teologia têm desempenha-

do em relação a isso.

Este desafio difere qualitativamente daquele que é apresentado à teologia reformada por outras teologias confessionais históricas. Em primeiro lugar, as teologias da libertação surgiram da experiência e das lutas das vítimas da sociedade. Depois, elas são teologias que estão comprometidas desde o princípio com uma real transformação da sociedade e, portanto, com a libertação das vítimas de sua opressão. Consequentemente, em terceiro lugar, as teologias da libertação requerem uma forma mais apropriada de fazer teologia.

Isto é visível logo nas páginas iniciais da obra seminal de Juan Luis Segundo, *The Liberation Theology*, onde ele faz a distinção entre teologia da libertação e as teologias que tratam da libertação.<sup>9</sup> Muitas teologias tradicionais, inclusive a teologia reformada, tratam de justiça e libertação como temas éticos que brotam da reflexão teológica. São itens que fazem parte de sua agenda de testemunho social, mas não percebem o envolvimento na luta pela justiça e libertação como essenciais em sua preocupação *dogmática* ou método teológico. Para a maioria é uma conseqüência e não um compromisso prévio. O que distingue as

<sup>8</sup> Cornel West, *Prophetic Fragments*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988, p. 197.

<sup>9</sup> Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976, p. 8. Em português: *Libertação da Teologia*. S. Paulo: Loyola, 1978.

teologias da libertação dessas teologias não é necessariamente a introdução de novos temas dogmáticos, mas a forma pela qual tais temas são interpretados, de dentro da luta pela justiça e libertação. Sendo assim, a teologia se torna uma disciplina socialmente comprometida, ao lado das vítimas da opressão social.

Muitos dos primeiros teólogos e pastores reformados, bem como congregações, estiveram sujeitos à perseguição e muita teologia reformada foi concebida no exílio e em grande pobreza. Calvino descreveu seus amigos refugiados como o refúgio do mundo. Assim, na verdade, a teologia reformada nasceu em meio à luta contra a tirania social e eclesial.

Embora isto tenha sido verdadeiro para algumas comunidades reformadas desde então, a tradição reformada em seu todo se tornou profundamente enraizada em um ambiente de classe alta para média, relativamente confortável, bem educado que, de modo geral, tem se alinhado com o poder político dominante. As teologias da libertação desafiam fundamentalmente este alinhamento. Isto não significa necessariamente que os cristãos reformados têm de abandonar sua posição social – ser da classe média não é

pecado – mas significa estar ao lado dos oprimidos em suas lutas por justiça e libertação.

Com efeito, isto significa livrar-se do “cativeiro constantiniano,” um legado que faz parte da tradição reformada desde o século XVI. Todavia não implica em adotar uma posição politicamente neutra ou fugir à prática responsável do poder. Qualquer pessoa familiarizada com a teologia de João Calvino sabe que ela foi “moldada pela política.”<sup>10</sup> Foi essencialmente uma teologia pública.

A questão não é se a igreja irá usar sua influência, mas como, em favor de quem e de qual perspectiva ela o fará. Será usada “para manter o prestígio social que vem de suas ligações com os grupos no poder ou para livrar-se desse prestígio rompendo com estes grupos e prestando serviço verdadeiro ao oprimido?”<sup>11</sup> Portanto, as teologias da libertação não desafiam a teologia reformada para mudar seu compromisso básico com a área pública mas, ao contrário, para expressar esse compromisso da perspectiva e conforme o interesse daqueles que

<sup>10</sup> J. De Gruchy, p. 236 ss.

<sup>11</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, rev. ed. (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1988, p. 266 ss. Em português: *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

são vítimas do poder opressor. Este é o ponto de partida fundamental para a libertação da teologia reformada e portanto, essencial para o processo através do qual a tradição reformada pode ser recuperada com vistas à transformação social.

## Recuperando a tradição reformada

A recuperação de símbolos é uma importante tarefa hermenêutica, mas ela deve levar em consideração três aspectos inter-relacionados. Em primeiro lugar é necessário identificar os símbolos e considerar a forma como eles se desenvolveram na história da dogmática reformada, desde Calvino até hoje. Os teólogos reformados nunca pensaram que deviam seguir Calvino de maneira servil, mas o reformador continua sendo a “fonte geradora decisiva”<sup>12</sup> para se elaborar teologia reformada. Portanto, é essencial permanecer em diálogo com Calvino em todo o processo.

<sup>12</sup> James M. Gustafson, *Theology and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 163.

<sup>13</sup> Benjamin Reist, “Dogmatics in Process,” *Reformed World* 39, setembro 1987, p. 760.

A teologia de Calvino era pois, essencialmente, uma tentativa de interpretar a Escritura em relação à vida e missão da igreja no mundo. A partir daí, a abordagem verdadeiramente reformada da teologia é aquela que, em essência, procura interpretar a mensagem bíblica dentro da comunidade de fé e dos contextos históricos específicos. Assim, por sua própria natureza, a teologia reformada evoca novas possibilidades teológicas em resposta a desafios contemporâneos.<sup>13</sup>

Em segundo lugar, temos de examinar criticamente a maneira como os símbolos têm funcionado na práxis reformada, particularmente no que se refere a questões de justiça social. O problema tem de ser enfrentado considerando-se porque e de que maneira estes símbolos têm sido utilizados para legitimar a opressão. Símbolos que têm sido mal empregados ou que perderam sua força no curso da história só recuperarão seu poder transformador na medida em que forem examinados criticamente, libertados de seus cativéis ideológicos e empregados pelas comunidades cristãs comprometidas com o serviço obediente no mundo. Isto requer uma teologia crítica que seja capaz de recuperar, esclarecer e dar novo sig-

nificado aos símbolos em meio à luta pela justiça e transformação.

Com relação a isso é vital reconhecer que todos os teólogos, inclusive os reformados, estão socialmente estabelecidos em algum lugar dentro do corpo político e inevitavelmente estão envolvidos com os interesses de seu grupo particular ou classe, seja privilegiado ou oprimido. O pecado original, que é ponto essencial da tradição, afeta os teólogos tanto quanto qualquer outra pessoa e talvez ainda mais por causa da natureza de sua tarefa. A teologia reformada tem uma “hermenêutica da suspeita” que faz parte de sua própria estrutura. Daí a urgente necessidade de uma teologia reformada que seja crítica não apenas no sentido de ser profeticamente dirigida às estruturas de poder no mundo mas que, com igual compromisso, descubra os elementos de alienação e falsa consciência operando em sua própria tradição.

Em terceiro lugar, devemos considerar o modo pelo qual os símbolos reformados têm sido importantes para a causa da justiça social e procurar recuperá-los hoje, de tal maneira que seu poder libertador possa ser reconhecido na comunidade de fé e liberado no mundo. O

impulso original que levou à Reforma e à interpretação de Calvino sobre ela, foi a rejeição a qualquer tipo de tirania humana e a proclamação do poder libertador do evangelho de Jesus Cristo. Foi isto que, em primeiro lugar, levou Calvino a romper com Roma e que motivou seu esforço para criar uma sociedade nova, verdadeira e eqüitativa, se não igualitária. Esta tem sido também a motivação de todos os calvinistas proféticos que têm assumido o lado dos oprimidos, seja no passado ou no presente.

O novo chamado a esta trajetória libertadora ajuda a manter viva a “memória perigosa” dos símbolos formadores e transformadores do calvinismo e assim, sustenta aqueles que procuram encarná-los hoje, interessados não apenas na família reformada mas na igreja como um todo. Precisamos portanto, contar de novo a história de tal modo que os símbolos da tradição não sejam reduzidos apenas a um conjunto de princípios teológicos ou atos de cultos distantes da realidade, mas que sejam vistos também de forma incorporada na narrativa da comunidade, a narrativa gravada com carne e sangue, luta, sofrimento, celebração e esperança.

## Mudança de paradigma no simbolismo reformado

A recuperação dos símbolos reformados com vistas à justiça e libertação hoje, tornou-se possível graças em grande parte à obra pioneira de vários teólogos importantes dentro da tradição e, de maneira especial, Karl Barth. Na verdade tem-se dito que a teologia de Barth foi uma “teologia da libertação radical antes de todas as teologias da libertação.”<sup>14</sup> Em consequência, a teologia reformada no século XX experimentou uma grande mudança de paradigma – mudança que se tornou visível em seus símbolos de fé.

No ano de 1925, em uma palestra feita para a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas, Karl Barth apresentou a seguinte questão: “Sobre o desejo e a possibilidade de um Credo Reformado Universal.” Para Barth, tal credo não era nem desejável nem possível por diversas razões, uma das quais era a falta de consenso acerca da situação concreta que

estava forçando a Igreja a confessar sua fé novamente. “A Igreja deve ter algo a dizer, algum pronunciamento a fazer que interesse à vida real dos seres humanos.” Como se estivesse contradizendo a si mesmo, Barth então começou a falar desta situação real de forma ilustrativa. “A igreja deve ter a coragem de falar hoje, para mencionar apenas um problema específico, do *nacionalismo* fascista, racial, que desde a guerra está aparecendo de maneira semelhante em todos os países.”<sup>15</sup> Mas Barth duvidava se a igreja desejasse realmente dizer algo sobre essas questões acaloradas e perigosas. Entretanto, lembrou a seus ouvintes, que o “velho credo reformado” era “totalmente ético” e sempre endereçado à esfera pública.

Esta compreensão reformada da relação integral entre confissão cristã e ética foi em grande parte perdida durante os séculos subseqüentes de conflito doutrinário e filosófico. Mas ela retornou ao centro do palco durante o século XX, especialmente após 1930. O elemento catalizador mais importante foi a luta da igreja alemã contra o nazismo e, em particular, a elaboração da Declaração de Barmen, em sua maior parte escrita pelo próprio Barth. Esta Declaração afetou profundamente as

<sup>14</sup> Hans Küng, *Theology for the Third Millenium*. N. York: Doubleday, 1988, p. 283.

<sup>15</sup> Karl Barth, *Theology and Church*. London: SCM Press, 1962, p. 132 ss.

manifestações mais progressistas dos símbolos reformados durante os anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial.<sup>16</sup> No processo, duas mudanças complementares muito importantes ocorreram na forma como se apresentou a teologia reformada. A primeira, estava relacionada com a ética social e política e a segunda, com a escatologia.

Embora Barmen tenha provado ser o elemento catalizador em relação a esta evolução confessional, foi somente com a Confissão de 1967 (presbiteriana), nos Estados Unidos, que “uma sólida hermenêutica ético-social de obediência fiel foi introduzida em um documento confessional reformado.”<sup>17</sup> Em sua reflexão sobre as questões críticas sóciopolíticas de seu tempo e em muitos aspectos nossas, agora encontramos dentro de uma confissão reformada referência ao fato de que a revelação de Deus em Jesus Cristo requer que a Igreja atue em favor da abolição da discriminação racial, envolva-se na luta pela justiça e paz na sociedade, trabalhe pelo fim da pobreza e promova uma compreensão genuinamente cristã da sexualidade humana.<sup>18</sup> A Confissão de 1967 deixa claro que a fidelidade às exigências éticas do evangelho está entre as marcas da igreja verdadei-

ra, aos passo que a desobediência está entre as da falsa igreja. Embora a Confissão de 1967 esteja hoje já ultrapassada em alguns aspectos, ela antecipa o desafio das teologias da libertação.<sup>19</sup>

Nos anos 70, os teólogos reformados, atuando em conjunto com a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas, deram atenção especial às questões sóciopolíticas e especialmente aos direitos humanos.<sup>20</sup> De interesse capital entretanto, foi a luta contra o racismo, ou seja, contra o apartheid. Este foi o significado da reunião da Aliança Mundial em 1982, quando ela foi desafiada a reconhecer que o apartheid é uma heresia, contrária ao evangelho e inconsistente com a tradição reformada.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Niesel, p. 7 ss.

<sup>17</sup> Edward A. Dowey, Jr., “Confessional Documents as Reformed Hermeneutic,” in *Journal of Presbyterian History* 61, no. 1, spring, 1983, 94.

<sup>18</sup> A Confissão de 1967, artigos 9.43-47. *The Book of Confessions*, United Presbyterian Church in the USA, 2ª edição (1970). Em português: *O Livro de Confissões*. S. Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969.

<sup>19</sup> Ver Daniel L. Migliore, “Jesus Christ, the Reconciling Liberator: The Confession of 1967 and Theologies of Liberation,” in *Journal of Presbyterian History* 61, no. 1, spring, 1983, p. 38 s.

<sup>20</sup> Sell, pp. 218 ss.

<sup>21</sup> Ver Allan Boesak, “He made us all, but...,” in John de Gruchy and Charles Villa-Vicencio, *Apartheid is a Heresy*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984.

Logo depois de Ottawa, a Igreja da Missão Reformada Holandesa na África do Sul redigiu a Confissão de Fé de Belhar, que foi oficialmente aprovada em 1986. Foi a primeira vez, desde o século XVII, que uma igreja membro da família reformada holandesa adotou uma nova confissão como modelo reconhecido de fé e prática.<sup>22</sup> De maneira especial, em relação à tese que defendemos, a Confissão de Belhar reinterpreto a confissão de Jesus Cristo sob a perspectiva libertadora de compromisso com os pobres. Percebemos aí uma resposta reformada criativa ao desafio da teologia da libertação. A fidelidade a Jesus Cristo, reconhecida através da Palavra e do Espírito não só levou ao relacionamento com a luta anti-apartheid, mas o Deus revelado em Cristo é “de forma especial o Deus dos destituídos, pobres e iníquos,” que “chama sua igreja a segui-lo nisso.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Sobre o pano de fundo da Confissão de Belhar e as questões que ela levanta, ver G.D. Cloete e D.J. Smit, (eds), *A Moment of Truth: The Confession of the Dutch Reformed Mission Church, 1982*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984.

<sup>23</sup> Confissão de Belhar, artigo 4.

<sup>24</sup> Eugene P. Heideman, “Old Confessions and New Testimony,” *Reformed Journal* 38, no. 8, august, 1988, p. 7ss. Ver também Lukas Vischer, ed., *Reformed Witness Today: A Collection of Confessions and Statements of Faith Issued by Reformed Churches*. Bern: Evangelische Arbeitsstelle Oekumene Schweiz, 1982.

A segunda mudança decisiva nos documentos confessionais reformados, especialmente durante as décadas passadas, foi a escatológica. Isso tem ocorrido em continuidade com a redescoberta da escatologia na teologia do século XX como um todo. No entanto, um impulso especial lhe foi dado como resultado da influência de Jürgen Moltmann nos círculos teológicos reformados. Um comentarista das confissões reformadas do século XX observou que as questões políticas agora são vistas sob a perspectiva do reino de Deus e não da providência e predestinação.<sup>24</sup> Sua primeira consideração não é o apoio aos revestidos de autoridade, mas a preocupação e o compromisso para com os pobres e oprimidos.

Essas mudanças confessionais refletem alterações tanto teológicas como sociológicas dentro da comunidade reformada. A mudança teológica não é tanto um movimento que se distancia das doutrinas tradicionais reformadas mas uma reconsideração dessas doutrinas baseada em um novo fundamento teológico (ético/escatológico). A mudança sociológica é que a comunidade reformada, com algumas exceções, não consiste mais daqueles que, tendo alcançado o poder,

desejam se manter nele, ou aqueles que, embora muito ricos e privilegiados, se tornaram mais conscientes e sensíveis quanto às necessidades e a justa causa dos oprimidos, mas consiste de muitos que são negros, pobres e oprimidos.

O que estamos propondo neste ensaio está em continuidade direta com esta mudança de paradigma nos símbolos de fé reformados. Nossa proposta é que isso precisa ser levado adiante e que uma teologia reformada da libertação *construtiva* deve ser desenvolvida. Por sua vez, isto requer que os tópicos fundamentais dos símbolos de fé reformados sejam re-estabelecidos de tal maneira que seu potencial libertador seja liberado. Ao fazer isso, pode ser até que caminhemos além da intenção original desses tópicos, especialmente à medida que pudermos definir o seu significado. Tal passo é sempre hermenêuticamente necessário.

Ser fiel à tradição reformada não significa repetir fórmulas do passado, mas descobrir seu poder para o dia de hoje e, no processo, restabelecê-la em termos novos e evocativos. Nas duas seções finais deste ensaio, fazemos algumas tentativas de propostas com isso em mente, primeiro considerando ele-

mentos chave de uma hermenêutica reformada libertadora e então, refletindo sobre a doutrina da *sola gratia* a partir de uma perspectiva reformada libertadora. No processo, mostraremos que uma teologia genuinamente reformada pode ser uma teologia da libertação, sem perder sua identidade reformada.

## Para uma hermenêutica reformada libertadora

A teologia reformada é, essencialmente, uma tentativa de restabelecer a mensagem bíblica para contextos históricos em constante mudança. Sua preocupação pois, é primeiramente hermenêutica. Nesta seção consideraremos dois princípios hermenêuticos fundamentais a todas as teologias da libertação, mas faremos isso de uma perspectiva reformada.

### Os óculos da Escritura requerem os olhos das vítimas sociais

Tanto devemos afirmar com Calvino que precisamos dos “óculos da Escritura” a fim de conhecer a Deus, criador e redentor em Cris-

to, como devemos também afirmar que precisamos dos “óculos das vítimas da sociedade”, a fim de discernir a Palavra viva e libertadora na própria Escritura. Uma hermenêutica reformada libertadora deve reconhecer em princípio “o privilégio epistemológico dos pobres.” Isto porque o lugar social e a experiência dos pobres e de outras vítimas os capacitam a mostrar como a dinâmica da sociedade opera contrariamente aos propósitos de Deus em relação à graça libertadora, justiça e vida em sua plenitude.<sup>25</sup> Desse modo, eles podem discernir a Palavra libertadora diretamente, sem que ela seja filtrada pelos vários artifícios protetores que os outros dentre nós utilizam para tornar a Palavra mais aceitável à nossa situação.

Da perspectiva reformada, se estivermos familiarizados com as exposições bíblicas de Calvino, a idéia de que os pobres possuem uma compreensão especial do sentido da Escritura não nos deveria causar qualquer surpresa. O reformador afirmava frequentemente que Deus prefere se revelar ao pobre, ao simples e ao humilde porque eles reconhecem mais facilmente sua depen-

dência de Deus. Ao afirmar isto, Calvino não estava dizendo nada além do que o próprio Jesus declarou nas bemaventuranças. Deus se revela somente àqueles que reconhecem sua necessidade dele, os “pobres de espírito,” bem como os materialmente pobres (Mt 5.3; Lc 6.20 ss). Assim, o testemunho da Escritura corrobora (*Scriptura scripturae interpres*) aquilo que também somos capazes de aprender ao considerar o lugar social do pobre. Na própria Escritura há uma grande evidência de que as vítimas percebem mais claramente a Palavra libertadora e viva de Deus.

Nesse ponto, várias observações precisam ser feitas. A primeira é o reconhecimento de que embora aprendamos na própria Escritura que os pobres são vítimas em um sentido especial e que a maneira como nos relacionamos com eles é indicativa da nossa compreensão do evangelho, nem todas as vítimas da sociedade são necessariamente pobres. A segunda observação é o reconhecimento de que a Palavra libertadora fala a todas as necessidades humanas, inclusive à premente necessidade da conversão daqueles que oprimem os outros, dos que abusam do poder, aqueles cuja riqueza os impede de “entrar no rei-

<sup>25</sup> José Miguez Bonino. *Toward a Christian Political Ethic*. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 43.

no de Deus.”<sup>26</sup>

A terceira observação é que a Bíblia só é verdadeiramente compreendida em uma comunidade de fé, ainda que a Palavra viva fale diretamente a pessoas individualmente, de acordo com suas necessidades. Portanto, quando falamos da capacidade dos pobres ou de outras vítimas para ouvir a Palavra de Deus, inferimos que elas assim o são na medida em que partilham de uma vida em comum, unidas como comunidades de fé. Nem os pobres, nem outras vítimas compreendem automaticamente as Escrituras simplesmente por causa de seu lugar social ou experiência. Como qualquer outra pessoa, elas precisam a oportunidade de ouvir as Escrituras e necessitam da fé que precede o entendimento. A Bíblia precisa estar acessível às pessoas, de modo a capacitá-las para descobrirem o seu significado. Daí a importância para os reformadores de congregações reunidas “em torno da Palavra” e, para os teólogos da libertação, de “comunidades de base” refletindo sobre sua situação à luz da Escritura.

A quarta observação é que, embora na bíblia o Deus da tradição profética tome o lado dos oprimidos e fale às suas necessidades, a mesma tradição indica que Deus

também pode falar contra os oprimidos. Quando os escravos hebreus deixaram o Egito, frequentemente desejavam as “panelas de carne” que haviam deixado para trás. Daí a constante admoestação de Moisés para que confiassem em Deus e se esforçassem através do deserto até alcançarem a terra prometida.<sup>27</sup> Em outras palavras, embora as vítimas possam perceber mais claramente a mensagem da Escritura, seu “privilegio epistemológico” não é o de determinar ou controlar o que a Palavra estabelece.

## A lei do amor implica na prioridade da práxis

Os teólogos da libertação enfatizam que a Escritura não pode ser compreendida a não ser da perspectiva das vítimas e que isto requer identificação com elas em sua luta por justiça e libertação. Daí a sua insistência na prioridade da práxis e a definição de teologia, segundo Gutierrez, como “reflexão crítica

<sup>26</sup> Calvin's New Testament Commentaries. *The First Epistle of Paul to the Corinthians. 1 Co 1.27*. Em português: *1 Coríntios*. S. Paulo: Paracletos, 1996.

<sup>27</sup> Pablo Richard, “Biblical Theology of Confrontation,” in Richard et al. *The Idols of Death and the God of Life*. Maryknoll, N. York: Orbis, 1983, p. 8.

sobre a práxis à luz da Palavra de Deus.”<sup>28</sup> Esta definição é altamente significativa porque indica claramente que a Palavra não é apenas normativa, mas que o propósito de seu exame crítico é a ação informada pela fé. Foi isto exatamente o que o próprio Calvino tentou realizar com sua obra de reformador. Sua teologia era extremamente crítica da práxis da igreja em sua época. Ele colocou sob a luz direta da Palavra “a tirania da tradição.” O slogan “ortopráxis e não ortodoxia” usualmente mas incorretamente atribuído à teologia da libertação como um todo, está baseado em uma dicotomia falsa e não bíblica. A crença correta e a ação correta necessitam uma da outra e se complementam.<sup>29</sup>

A teologia da libertação entretanto, lembra que não podemos conhe-

cer a verdade das Escrituras examinando-as objetivamente, de fora. Conhecemos a verdade somente na medida em que nos tornamos comprometidos com aquilo que a Palavra viva e libertadora requer de nós. Sabemos quem é Jesus quando o seguimos. Sem negar de maneira nenhuma o importante papel da crítica bíblica para determinar o sentido do texto escriturístico, temos de afirmar sempre, com a Bíblia e a teologia da libertação, que “conhecer a verdade” requer “praticá-la.”

A teologia reformada também é inflexível neste ponto. Para Calvino, conhecer a verdade da Palavra era praticá-la: “Se estamos prontos a obedecer a Deus, ele nunca deixará de nos iluminar com a luz do seu Espírito” é o seu comentário em João 7.17.<sup>30</sup> E nas *Institutas*, ele escreve: “Não somente a fé, perfeita e completa, mas todo o reto conhecimento de Deus é nascido da obediência.”<sup>31</sup> De modo semelhante, a Confissão Escocesa de 1560 insiste em que qualquer interpretação da Escritura deve se conformar “à regra do amor”<sup>32</sup> ou, como afirma o Catecismo de Heidelberg, “à regra da fé e do amor.”<sup>33</sup>

Em continuidade com essa tradição, Barth mais tarde insistiu em que “em relação a Deus, sem ação

<sup>28</sup> Gutiérrez, p. 5s.

<sup>29</sup> Ver Gutiérrez, p. XXXIV.

<sup>30</sup> Calvin’s New Testament Commentaries, *The Gospel According to St. Joh., pt. 1.*

<sup>31</sup> Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. F.L. Battles and J.T. McNeill. Philadelphia: Westminster, 1960, 1.6.2.

<sup>32</sup> A Confissão Escocesa, cap. 8. Traduzida em português como parte de: *O Livro de Confissões*. S. Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969. N.T.

<sup>33</sup> O Catecismo de Heidelberg, cap. 2. Em português: Idem.

não podemos ter conhecimento.”<sup>34</sup> Nada disso significa que a ação é colocada acima da verdade, nem que é uma rejeição da teologia como discurso racional. A partir da perspectiva bíblica, a verdade é sempre verdade encarnada, verdade incorporada na ação e, justamente por isso, a fé está sempre operando em amor. E assim como fazer justiça é o modo pelo qual o amor se envolve com a necessidade social e a opressão, o amor atuando na luta pela justiça se torna o ponto crucial para discernir a Palavra libertadora de Deus no mundo hoje.

Tudo isso aponta para uma correlação fundamental entre Calvino (e a teologia genuinamente reformada) e os teólogos da libertação, com ênfase sobre a fé em ação – são teólogos práticos e pastorais e seu trabalho como intérpretes da Bíblia não apenas ocorre no contexto da comunidade de fé, mas está envolvido no propósito manifesto de despertar a fé, incitar a esperança e capacitar o amor. Esta é a verdadeira razão porque eles se envolvem com a tarefa de fazer teologia e porque refletem sobre a práxis à luz da Palavra. A motivação para uma exegese e exposição bíblica cuidadosa é exatamente capacitar para se praticar a vontade de Deus, sem o

que o conhecimento de Deus é impossível.

## A leitura reformada libertadora da *Sola Gratia*

À luz do que vimos acima, voltamo-nos para a conclusão a fim de considerar um dos símbolos mais importantes da fé reformada, ou seja, a prioridade da graça redentora de Deus, a *sola gratia*, e por conseguinte, a eleição de Deus.

## Libertação pela graça

Sob a ampla influência de Karl Barth e Karl Rahner, tanto a teologia reformada como a teologia católica do século XX redescobriram não apenas a prioridade da graça, mas também seu caráter interpessoal e dinâmico, como amor divino atuando em Cristo e restaurando nossa relação com Deus em comunidade. Esta descoberta do significado social da doutrina da graça está em continuidade com a própria compreensão trinitária da graça em

---

<sup>34</sup> Barth, *The Göttingen Dogmatics*, p. 172.

Calvino que, como nos lembra Alexandre Ganoczy, fornece a base para a ética social.<sup>35</sup> Explicações mais recentes da teologia reformada e católica (Moltmann e Metz) deram um passo além e firmaram a doutrina da graça na arena histórica da luta pela justiça e libertação.

Em continuidade com esta evolução, a teologia reformada tem apresentado a questão da doutrina da graça e portanto, da cooperação humana com Deus, de uma nova maneira, tomando como ponto de partida a realidade da opressão social e estrutural ou des-graça humana.<sup>36</sup> Como argumenta com sensibilidade Leonardo Boff: “Assim como a reflexão clássica sobre a graça não deu atenção suficiente ao aspecto social do pecado, ela também não discutiu a justificação em

termos sociais e estruturais.” Embora Calvino tivesse um profundo sentimento do pecado como realidade social, muito mais tarde a teologia reformada, juntamente com a teologia católica, reduziram a justificação à esfera individual, privada e portanto, forneceram “o apoio ideológico para os que estão no poder e os responsáveis pela opressão.”<sup>37</sup>

A graça, como a compreende Boff, é “o livre amor de Deus e sua presença libertadora no mundo.”<sup>38</sup> Refletindo sobre este assunto, Mark Kline Taylor chamou a atenção para uma compreensão mais imanente da graça na teologia reformada. Ele propõe que falemos sobre “a preeminência da graça como o poder de Deus que nos atrai e encontra na luta social e histórica, acima de tudo no clamor daqueles que sofrem em nosso meio.”<sup>39</sup> O temor de que isto enfraqueça a natureza preveniente da graça estaria mal colocado porque mesmo assim, a graça de Deus precede nossa ação e vocação. A escolha não é entre graça preveniente e eficaz, mas entre uma compreensão platônica da graça e outra encarnacional. A diferença está em que nós como pessoas somos alcançados pela graça na história e não no reino privatizado da alma.

Encontramos a graça ou a pre-

<sup>35</sup> Alexandre Ganoczy, “Observations on Calvin’s Trinitarian Doctrine of Grace,” in *Probing the Reformed Tradition*, ed. Elsie Anne McKee and Brian Armstrong. Louisville: Westminster/John Knox, 1989, p. 104.

<sup>36</sup> “Des-graça” refere-se àquelas ações infelizes que, na história, causam sofrimento humano e opressão e não aquelas ações de sofrimento redentor que resultam delas.

<sup>37</sup> Leonardo Boff. *Liberating Grace*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981, p. 15. Isso se relaciona muito bem com com o tema inicial do livro de Dietrich Bonhoeffer, *Cost of Discipleship*, ou seja, a “graça preciosa” que se distingue da “graça barata.”

<sup>38</sup> Boff, p. 40.

<sup>39</sup> Mark Kline Taylor, “Immanent and Prophetic: Shaping Reformed Theology for the Late Twentieth Century Struggle” ( texto não publicado, Princeton Theological Seminary, 1983), p. 29.

sença salvadora de Deus não na Palavra e sacramento isolados do sofrimento humano e da luta pela justiça, mas “em, com e sob” eles. Aí precisamente foi encontrada a graça de Deus manifestada em favor de Israel e da Igreja primitiva, de acordo com o relato bíblico. A palavra da graça dirigiu o povo de Deus em sua luta e jornada históricas. Na verdade, a Palavra deu o sentido redentor e libertador a essa história.

Se procurarmos colocar nosso entendimento da graça dentro da história e o poder transformador do evangelho como aquele que não apenas transforma indivíduos mas refaz a humanidade, na verdade estamos em continuidade com a compreensão reformada de santificação como afirmativa do mundo e transformadora e não como ascetismo negador do mundo.<sup>40</sup> A história da salvação, eleição e redenção graciosas de Deus, ao invés de serem uma alternativa além da história do mundo, se expressa dentro dele, dando-lhe significado e direção. Embora a história da salvação, da libertação humana e da transformação social não devam ser confundidas, elas também não podem ser separadas. Elas fazem parte de um mesmo processo contínuo. Se assim é, então precisamos olhar

novamente para a necessária porém temível doutrina da eleição, que tem sido sempre um símbolo central da fé reformada.

## Eleição: a opção preferencial pelo pobre

À parte daqueles que permanecem obstinadamente fiéis à sua formulação tradicional, a mais importante afirmação da doutrina da eleição, feita por Karl Barth, a reestabeleceu cristologicamente e de forma radical.<sup>41</sup> Barth era de opinião que se Calvino tivesse feito o mesmo, Genebra não teria sido um lugar tão sombrio!<sup>42</sup> Toda a criação e história encontram seu significado em Jesus Cristo, o começo e o fim do propósito redentor de Deus.<sup>43</sup> Além do mais, a eleição do indivíduo, embora central para a graça e o propósito redentor de Deus, está

<sup>40</sup> Nicholas Wolterstorff. *Until Justice and Peace Embrace*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983, p. 66.

<sup>41</sup> Karl Barth. *Church Dogmatics II/2*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1957, caps. 32-35, especialmente p. 325 ss.

<sup>42</sup> Barth. *The Humanity of God*. London: Collins, 1961, p. 49. Em português: in “*A Humanidade de Deus*”. Artigos Seleccionados. S. Leopoldo: Sinodal, 1986. N.T.

firmente inserida por Barth dentro da comunidade, sob o pacto de Deus.<sup>44</sup> Assim, Barth foi capaz de manter a pessoa como objeto da graça de Deus sem cair nos perigos do individualismo ou do coletivismo.

No processo de reafirmar a doutrina da eleição, Barth procurou permanecer fiel à sua intenção bíblica original, ou seja, de resguardar o mistério do conselho de Deus e afirmar a graça incondicional como base da nossa salvação. Mas Barth fez isso de maneira a afirmar que a liberdade de Deus é graciosa e libertadora para a humanidade procurando conceder vida ao mundo como um todo. Em outras palavras, a liberdade de Deus é a base da libertação humana. A liberdade de Deus é uma liberdade pactual, não caprichosa ou arbitrária. O pacto de Deus com a humanidade e toda a ordem criada, que foi renovada em Jesus Cristo, é um pacto de libertação e portanto, um pacto em que tanto a comunidade de fé como o crente descobre a liberdade e a vida.

A questão que queremos colo-

car agora é se é possível descobrir uma importante ligação entre esta compreensão da doutrina da eleição e a afirmação da teologia da libertação, de que Deus fez uma “opção preferencial pelos pobres.” Na verdade, é possível que nesta fórmula controversa possamos não apenas encontrar outra importante ligação teológica entre a teologia reformada e a teologia da libertação, mas também estar capacitados a desenvolver esta doutrina de forma mais profundamente bíblica.<sup>45</sup> Porque, embora seja verdadeiro que não devemos confundir a providência divina na criação e na história com a eleição por parte de Deus da comunidade de fé e do crente, é igualmente verdadeiro que não podemos separá-los se nós, com Calvino, compreendemos Deus tanto como criador e redentor em Cristo. Os calvinistas mais antigos viram corretamente a necessidade de relacionar providência e predestinação para desenvolver as doutrinas da graça “comum” e da graça “especial.” Seu erro não foi ter feito esta correlação, mas ter falhado em fazê-la sobre uma base trinitária.

Sem negar a verdade evangélica de que a salvação está fundamentada na ação redentora graciosa e imerecida de Deus em Jesus Cristo, é

<sup>44</sup> Barth. *Church Dogmatics* II/2, pp. 104, 311.

<sup>45</sup> Ver Zwinglio M. Dias, “Calvinism and Ecumenism,” in *Faith Born in the Struggle for Life*. Dow Kirkpatrick. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988, p. 281.

preciso também afirmar que a doutrina da eleição não pode mais ficar confinada ao indivíduo, nem ser confundida com as doutrinas do destino manifesto. Da perspectiva bíblica, no esquema de Deus, os eleitos eram um povo e não simplesmente um povo, mas escravos no Egito.

O fundamento da doutrina da redenção de Deus está no evento do êxodo, pelo qual Deus se revela como libertador. Consequentemente, quaisquer que sejam as limitações e problemas que o tema do êxodo possa apresentar, ele permanece fundamental para a compreensão cristã de Deus. Deus é conhecido através de seus atos libertadores na história, pelos quais ele chama à existência um povo para se tornar sua testemunha. Este ato de providência histórica se torna parte essencial do propósito redentor de Deus e assim como a eleição de um povo para ser testemunha de sua libertação gratuita.

No Novo Testamento, a eleição também não é só uma questão para o crente individual, mas para a comunidade e está relacionada ao pacto que, em Cristo, estabeleceu o seu povo. Como Israel, este povo, a igreja, existe na história e tem a tarefa de ser testemunha do evangelho. Esta é a razão de sua existência. O

povo eleito de Deus não é nem um fim em si mesmo nem um grupo étnico, mas um povo reunido em Cristo dentre todas as nações para servir ao mundo. A vinda do Messias e o nascimento da igreja não são eventos religiosos desligados da história sociopolítica ou do destino das nações e classes.

A eleição da humanidade por Deus em Cristo segue lado a lado com a libertação humana. Em consequência, o Magnificat de Maria, que anuncia a vinda do Messias para redimir o mundo, mostra a importância deste evento em relação à realidade mundial. Não surpreende descobrir então, que muitos dos chamados para constituir a igreja são, como Paulo lembra aos coríntios, não poderosos mas fracos, não ricos mas pobres, não dominadores mas dominados ( 1 Co 1.26 ss).

O comentário de Paulo é antes de tudo, sociológico – a igreja de Corinto era formada de pessoas “à margem da história.” No entanto, existe aí também uma profunda dimensão teológica. A eleição de Deus é vista da perspectiva da *theologia crucis*. Os propósitos de Deus na história, revelados na fraqueza da cruz, são percebidos em seu favor cheio de graça para com o

pobre, o oprimido, as vítimas de modo geral e, por meio delas, o resto da humanidade é habilitado a conhecer a graça salvadora e o poder de Deus em Cristo crucificado. Isto não quer dizer que somente os pobres ou que todos os pobres serão salvos, nem que os pobres são a igreja, o que por vezes está implícito ou é reivindicado na teologia da libertação. É para afirmar não apenas que não merecemos a graça de Deus, mas que, como os escravos em Israel, as vítimas da sociedade têm um lugar especial tanto na providência como nos propósitos redentores de Deus. Elas podem se tornar testemunhas especiais de Deus quanto à graça libertadora e a promessa de vida em Jesus Cristo crucificado.

O que estamos afirmando aqui portanto, é que sem a fé em um Deus que não age providencialmente apenas na história humana,

mas também elege um povo para realizar seus propósitos redentores nesta mesma história, é impossível compreender o Deus da Bíblia. Porque esse Deus é aquele que, ao “libertar escravos da opressão” e “fazer opção preferencial pelos pobres,” age tanto de forma providencial como redentora. Isto não quer dizer que o reino de Deus chegou quando os escravos deixaram o Egito e entraram na terra prometida mas que, sem esse ato de libertação política os propósitos redentores de Deus e portanto a vinda do Messias e a chegada final do reino, não teria sido possível. Vista desta perspectiva reformada, a doutrina da eleição se torna uma manifestação do reino soberano e também libertador de Deus em Jesus Cristo, por causa do mundo.

“Sem a fé em um Deus que não age providencialmente apenas na história humana, mas também elege um povo para realizar seus propósitos redentores nesta mesma história, é impossível compreender o Deus da Bíblia. Porque esse Deus é aquele que, ao “libertar escravos da opressão” e “fazer opção preferencial pelos pobres,” age tanto de forma providencial como redentora.

# João Calvino entre o humanismo e a Reforma



De modo geral, são conhecidos os primeiros tempos na vida de João Calvino, nascido em Noyon, na França, a 10.7.1509. Com a perda da mãe quando criança ainda, passou a ser educado na família aristocrática dos Hangest, parentes do bispo, que deixou marcas em seu caráter. Tendo sido dedicado ao sacerdócio, contou com benefícios eclesiásticos, conseguidos pelo pai e que lhe garantiram uma formação intelectual de qualidade para a época.

A França vivia um tempo de transição entre a Idade Média e a Moderna, marcado pelo Renascimento e as agitações provocadas pelas ideias luteranas questionadoras da infalibilidade

Eduardo Galasso Faria\*

do papa e dos concílios. A perseguição até a morte na fogueira para os seus seguidores e o ambiente intelectual por certo impressionaram o jovem que por volta dos 14 anos, em Paris, iniciou estudos de língua latina com o piedoso pedagogo e notável estilista Marthurin Cordier, que se tornou seu amigo para sempre. Passou a estudar Artes no Collège de la Marche, que tinha como diretor Beda, um conservador em profundo atrito com as propostas humanistas e as heresias luteranas.

Freqüentou então o Collège Montaigu, preparatório para o curso superior de teologia, famoso pelos alunos que teve, como Erasmo, Rabelais e Loyola. Ali provavelmente foi aluno do espanhol Antonio Coronel e do escocês John Major, tendo estudado filosofia aris-

\* Eduardo Galasso Faria, pastor jubilado e professor no Seminário Teológico de São Paulo (IPIB).

totélica e lógica. Ali também iniciou suas leituras teológicas dos Pais e de Agostinho, incentivadas pelas disputas entre aristotélicos e nominalistas, recebendo o título de mestre em Artes no ano de 1528.

## Estudos jurídicos

Ao término desse período seu pai, em conflito com o clero em Noyon, do qual era secretário, decidiu encaminhá-lo para a área de estudos jurídicos e ele se dirigiu para Orleans e Bourges, onde foi profundamente influenciado pelo movimento humanista. A Universidade em Orleans contava com o apoio de Margarida de Navarra, irmã do rei Francisco I e protetora do movimento. Após os estudos de grego com o professor luterano Wolmar, aproximou-se do famoso jurista francês Pierre de l'Estoile, que admirava Calvino apreciava seu brilhantismo, inteligência e integridade, preferindo-o ao italiano Alciati, notório professor de direito romano que manifestava, com seus discursos pomposos, o orgulho de ser um representante do humanismo secular italiano. Embora com reservas, Calvino aprendeu com ele tanto a tratar das grandes questões jurídicas como a admirar o seu estilo preciso, ele-

gante e impecável no uso da língua latina, o que influenciaria decisivamente seu próprio estilo de escrever e se comunicar.

No ano de 1531 o futuro reformador teve de ir às pressas para sua cidade natal a fim de acompanhar os últimos dias de seu pai. Com a morte dele, sentiu-se mais livre para escolher seu próprio caminho. Voltou então para Paris com o propósito de se dedicar à literatura, com uma vida independente e de certa forma, descompromissada. Viu com entusiasmo a criação pelo rei Francisco I, do Collège de France que, independente da velha universidade, reunia sábios Preletores Reais, como Danès e Vatable, refletindo o espírito humanista de buscar o conhecimento com ampla liberdade.

Calvino, dentro do espírito humanista de crítica à Vulgata latina, aprofundou seus conhecimentos de grego e hebraico, que haveriam de ser importantes ferramentas para o estudo das Escrituras nas línguas originais. Licenciado em Leis (1532), dedicou-se também à publicação do seu Comentário sobre a obra do filósofo Sêneca, *De Clementia*, que tratava da tolerância como virtude do governante e que o tornaria conhecido entre os

humanistas.

A obra publicada mostrou a capacidade do jovem escritor, sua erudição e aplicação do método humanista, seguindo Erasmo, Budé e outros. Nesses anos de estudos jurídicos em Orleans e Bourges e não em Paris, Calvino ampliou de maneira decisiva seu contato com o humanismo, que provocou nele uma grande transformação intelectual, determinante para sua vida e obra.

## A conversão

Os dados sobre a “conversão” de Calvino não são muitos. Ocorrida por volta de 1533, portanto aos 24 anos, a principal informação é um relato ou reflexão feitos bem posteriormente na dedicatória de seu *Comentário ao livro dos Salmos*, de 1557. Falou então de uma “súbita conversão” e de como Deus subjuguou seu coração. A experiência teria ocorrido depois do discurso do amigo Nicolas Cop, na Universidade de Paris, no dia de Todos os Santos. O texto, com ideias luteranas (contraste entre evangelho e lei, ataque à salvação pelas obras e defesa da graça), teria sido influenciado por um jovem estudioso chamado João Calvino. Com a perseguição iniciada pela ação dos professores reaci-

onários da Sorbonne, el passou a ser cassado como um subversivo, sentindo pela primeira vez fortemente o perigo de ser identificado com as novas ideias evangélicas.

Refugiou-se então em Angoulême, no sul da França, em casa do sacerdote amigo Louis de Tillet, onde começou a escrever sua *Institutio*. Provavelmente em dúvidas, procurou em Nérac, o velho Lefèvre d’Étaples, estrela d’alva do protestantismo francês, que entretanto, não pensava em deixar a Igreja. Na mesma época, em um encontro com camponeses em uma gruta na floresta, ministrou pela primeira vez, a Ceia do Senhor para, logo depois, em sua terra natal renunciar aos benefícios eclesiásticos que até então recebia. O caso dos cartazes (1534) contra a missa afixados em diversos locais em Paris, provocou uma grande perseguição e ele se refugiou na Basiléia, próximo de Erasmo. Aí esteve em contato com Farel, Viret, Bullinger e ampliou suas leituras dos Pais, Lutero, Melancthon, Bucer.

No século XX, obras importantes sobre o reformador passaram a fazer o reconhecimento de um papel muito maior do humanismo em sua vida, o que foi determinante tanto na evolução de seu pensamento

como na reforma posta em prática por ele.

Segundo François Wendel, até 1533, Calvino, como outros humanistas católicos, era influenciado pelo grupo de Guilherme Budé, para quem era muito mais importante a volta às fontes, com a recuperação da literatura clássica greco-romana “do que qualquer ataque à dogmática romana” (Wendel, 22). Não há sinais de que ele estivesse de alguma forma ligado ao movimento luterano pela Reforma ou que desejasse romper com a Igreja. Até 1535, Calvino nunca havia manifestado qualquer mudança radical em sua vida religiosa e a primeira edição da *Instituição* é uma obra moderada.

A primeira evidência pública da “conversão” de Calvino foi o prefácio escrito em 1535 para a tradução da Bíblia francesa (NT) de Olivétan - *Epístola a Todos os que Amam a Jesus Cristo e seu Evangelho* - uma publicação arriscada diante das proibições do Reino da França. Nesse escrito, pela primeira vez Calvino fala contra o papa e os males causados por ele à vida da Igreja.

Autores como Alexandre Ganoczy - *The Young Calvin* - e William J. Bouwsma - *John Calvin,*

*A Sixteenth Century Portrait* - na década de 90, dedicaram bastante atenção a essa questão. Para Ganoczy foi “o humanismo cristão que abriu as portas da Bíblia para Calvino” (94) permitindo sua leitura nos textos originais. Em sua análise, o ocorrido com ele não seria uma conversão ao protestantismo, “uma experiência religiosa individual, comparável a uma conversão no sentido pietista,” (Ganoczy, 291) mas algo muito mais amplo, com o estabelecimento de objetivos críticos e construtivos para uma renovação da comunidade cristã universal. Também não seria algo idêntico ao ocorrido com Lutero, mas uma evolução gradual própria, nunca completada.

Bouwsma por sua vez, enfatiza que o que ocorreu com Calvino nesse período de sua vida foi muito mais uma “mudança e aceleração de seus interesses... nada incompatível com o humanismo evangélico de toda uma geração de estudantes em Paris” (Bouwsma, 10). Por conseguinte, em princípio, não implicaria em um rompimento com as ideias de Roma nem com aqueles companheiros que, embora críticos das superstições da Igreja, permaneciam fiéis a ela. Assim, Calvino seria menos herdeiro de Lutero e

mais de Erasmo e Lefèvre, para os quais a Bíblia constituiu a base da Reforma. O programa de Calvino seria praticamente o mesmo de Erasmo exceto, na determinação deste em não abandonar a Igreja, pensando sempre em uma reforma a partir de dentro dela.

## O humanismo

As origens do movimento humanista são encontradas na baixa Idade Média, a partir do século XII, com o Renascimento italiano que buscava uma renovação dos ideais da antiguidade clássica latina e grega, redescobrimo suas obras literárias e também a filosofia aristotélica. Diante das incertezas com relação à existência, procurava-se o sentido mais profundo do ser humano, seus problemas, sua individualidade. No século XIV com Petrarca e os estudos sobre Sêneca e Cícero, criou-se um estilo de comunicação eloquente e elegante (Walker, 481). No século XV Nicolau de Cusa, um teólogo místico alemão, neoplatônico e universalista, crítico do escolasticismo, buscava a unidade entre as religiões, tendo influenciado Lefèvre d'Étaples na França. Em cidades como Basileia e Estrasburgo desafiava-se o escol-

ticismo com seus métodos teológicos tradicionais.

Se por um lado, o humanismo italiano se apresentava com traços mais seculares, dedicando-se ao estudo da retórica, gramática, poesia e evitando as questões religiosas e teológicas, por outro, ao norte, desenvolveu-se o Humanismo Cristão, marcado pela aproximação entre os clássicos e as Escrituras, entre a sociedade e a Igreja, com ênfase em uma religiosidade interior centrada em Cristo (*devotio moderna*).

Entre os primeiros representantes desta nova tendência estava Reuchlin que com os estudos de grego e hebraico, influenciou Melanchton e outros. Erasmo de Roterdã foi um crítico das superstições e da vida monástica, tendo se dedicado na Basileia à fusão entre a piedade interior (*devotio moderna*) e o estudo dos clássicos. No entanto, uma postura natural contra o dogmatismo e as disputas doutrinárias, distanciaram-no de Lutero. Seu programa de reforma da Igreja e da sociedade pretendia uma grande renovação de ambas, a ser realizada através da eloquência, do uso da ironia e da volta às fontes da cultura clássica.

Erasmo defendia o cristianismo como religião universal baseada no

sermão da montanha e também uma religião de espiritualidade interior, firmada na adoração a Cristo. Ele foi o primeiro tradutor do NT grego, tendo exercido enorme influência sobre Budé, Zuínglio e Ecolampádio, bem como na França, sobre Lefèvre e Calvino. Ele buscava o sentido original das Escrituras contra a interpretação alegórica medieval. Mesmo sendo acusado de luteranismo, sua meta para a reforma sempre foi a leitura da Bíblia nos limites da Igreja estabelecida.

Para os historiadores, nesse período não existia ainda uma rebelião contra a Igreja e as pessoas se sentiam, acima de tudo, marcadas pela angústia interior frente aos problemas da existência como a miséria, a fome, o medo da morte e do diabo, bem como o anseio por segurança no que se refere à salvação. Os reformadores puderam compreender muito bem estes sentimentos do povo e seus anseios, buscando uma resposta que a Igreja até então não tinha podido dar.

## A tradição retórica

Em seus estudos humanistas, Calvino se dedicou à oratória latina de Cícero e Quintiliano. Apro-

fundou seus conhecimentos linguísticos (grego e latim), em humanidades, gramática, retórica, história, dialética e foi além, absorvendo uma ampla visão sobre a história e a natureza humana, o que o tornou um verdadeiro representante da cultura humanista. Compreender Calvino em seu contexto cultural humanista pode levar portanto, a um melhor entendimento de seu pensamento e obra reformadora.

Como ensinou Lucien Febvre ao analisar o século XVI a partir de seu estudo sobre Rabelais (*O Problema da Incredulidade no Século XVI*) não se justifica uma preocupação maior com as raízes filosóficas desses pensadores. Também para Bouwsma, “no século XVI não existe pureza intelectual, pois era um tempo totalmente eclético” (2). Para ele, Calvino é primeiramente um intelectual francês, humanista evangélico (retórico) e exilado. Querer entendê-lo como um pensador sistemático acima de tudo, seria um anacronismo tanto em relação a ele como em relação ao século XVI. Ele seria isto sim, um pensador que buscou um arranjo possível entre a problemática de seu tempo e a sua própria, atraído por uma espiritualidade eclética, à semelhança de Erasmo.

Calvino é descrito por Bouwsma

como um homem representativo de sua época, portador de grande ansiedade e contradições em seu pensamento, superadas principalmente pelo humanismo e não pela filosofia socrática (Bouwsma, 113). Tal façanha seria o feito “genial” do reformador de Genebra. Em sua caminhada existencial e intelectual, Calvino passou de Sócrates para Roma até chegar à Resascença através da retórica de Cícero, Quintiliano e também dos Pais da Igreja.

A *retórica* como arte de persuasão foi o grande instrumental dos humanistas que consideravam o discurso filosófico escolástico, firmado na lógica racional, irrelevante para o seu tempo (Bouwsma, 114). Por outro lado, na tradição retórica do sofista Protágoras, o conhecimento é apenas uma opinião útil ou provável e a linguagem não é o espelho da realidade, mas apenas um instrumento de comunicação. Na verdade, o ser humano é muito mais emocional, prático e social do que intelectual. A linguagem serve portanto, para despertar os sentimentos e estimular a ação, controlar a mente do ouvinte, persuadir, inspirar, conduzir as pessoas. A retórica tinha o poder de “inspirar a alma e incendiar os corações... represen-

tando liberdade e criatividade, com possibilidades de reformar o mundo. A persuasão “requer habilidade retórica”, que possui muito mais força que as formulações doutrinárias.

Na verdade, para os humanistas, havia a possibilidade de “revitalizar o cristianismo com a volta à Bíblia.” e isso interessava a Erasmo, Lefèvre e também ao protestantismo. Calvino desde o seu *De Clementia* sobre Sêneca, entendeu que a linguagem é uma construção cultural e isto o levou a se aproximar dos clássicos como Cícero, Quintiliano, Sêneca, Demóstenes, bem como dos oradores gregos e romanos, desprezando filósofos como Platão e Aristóteles.

Para os humanistas, a comunicação requer mais que fidelidade à verdade (filosofia). Ela exige a virtude retórica (*decoro*), pela qual o professor em sua pedagogia se *acomoda* lentamente à capacidade dos alunos, valendo-se de símbolos. Ajustar-se a uma audiência com propósitos específicos é melhor do que se deter na busca de verdades absolutas. A mudança de atitudes é o que mais importa. Além disso, a eloquência para Calvino, é “uma graça especial de Deus” (Bouwsma, 117) e provém do Espírito Santo.

## O humanismo cristão de Calvino

A marca mais forte do humanismo de Calvino. está no “reconhecimento de que a Bíblia toda é um documento retórico, uma obra de interpretação” (Bouwsma, 121) e era preciso evitar os perigos da alegorização. Assim, a retórica tem, com o seu uso do simbolismo, muito mais condições de contribuir para a compreensão teológica, como acontece, por exemplo, com a Ceia do Senhor.

A utilização da retórica na leitura das Escrituras levou o reformador a compreender que Deus, considerando a diversidade das épocas, pelo Espírito Santo, se “acomoda à nossa fragilidade”, ensinando não apenas o clero e os instruídos, mas também as pessoas mais simples e rudes. Para ele, Moisés não falou sofisticadamente ou filosoficamente, mas popularmente, para que os mais ignorantes pudessem compreender. Também Jesus falava de maneira simples. Daí a constatação de que a exposição exegética de Calvino foi mais flexível que a de outros reformadores de seu tempo, buscando a brevidade como recurso retórico, em “contraste com a proximidade escolástica”. Tendo a

retórica como método de trabalho, ele redigiu seus comentários, as *Institutas* e outros escritos.

Bouwsma dá como um dos primeiros exemplos dessa prática em seu trabalho evangélico, a carta dirigida ao rei Francisco. I da França, redigida de forma a “ensinar, envolver e agradar”. Seus comentários não apresentam apenas erudição, mas preocupação com a atualidade e “relevância para uma audiência moderna”. Eles têm intensidade emocional, são persuasivos e vão muito além de um simples trabalho acadêmico. O mesmo método era aplicado aos sermões, que deveriam alcançar as pessoas de acordo com sua possibilidade de compreender, buscando a persuasão. A aplicação desta retórica tinha como objetivo proporcionar, com relativo êxito, uma reorganização da vida face à problemática cultural das pessoas no século XVI, bem como à sua própria.

Fica evidente em uma análise psicológica de Calvino, que ele encarnou dentro de si o problema da ansiedade no mundo inseguro de sua época. Viviam intensamente preocupado com o futuro da Igreja, a política, a família, o julgamento de Deus, a morte e muitas outras coisas, que certamente afetaram sua

maneira de escrever teologia. Daí a necessidade, diante de uma natureza humana rebelde, de estabelecer limites de todo o tipo (Bouwsma, 36). Com os caminhos humanistas e evangélicos percorridos, o reformador de Genebra pôde, em parte, superar sua ansiedade assim como a de seu tempo, e desenvolver seu programa de reforma.

As figuras do abismo e do labirinto são utilizadas muitas vezes por Calvino e mostram sua ansiedade. O abismo (Rm 10.7) é o caos sem limites, é o não ser. É o horror ao ilimitado, a desintegração do eu. O labirinto (Igreja papal) é a cegueira, a indecisão frente ao futuro que só Deus pode contornar. Para Calvino, um pensamento mais tradicional e conservador forneceram o alívio para as pressões que sofria.

## A Reforma e Calvino

A abordagem retórica proveniente da metodologia de trabalho humanista fez com que a teologia do reformador e sua aplicação ao viver diário muitas vezes se equilibrasse entre posições aparentemente contraditórias, ambivalentes. Com relação à personalidade humana, viu o corpo como uma unidade, contrariando a posição dualista pla-

tônica e por isso mesmo, falando de uma “depravação total” sem deixar de enfatizar o ser humano como imagem de Deus. Utilizando o mesmo método, Calvino tratou do pecado muito menos preocupado em discutir filosoficamente o ser humano do que em convencer os pecadores para que se arrependessem (Bouwsma,141).

Tanto Calvino como Erasmo viram a questão de um conhecimento confiável do ser humano a partir da filosofia como uma impossibilidade. A única probabilidade era um conhecimento contingente (Bouwsma, 152), ambíguo, porém útil. Por isso, Calvino quis iniciar a *Instituição* tratando do verdadeiro conhecimento, para responder a uma preocupação existente em seu tempo. A razão não tem condições de alcançá-lo nem de conhecer o evangelho. Daí, a impossibilidade de uma teologia natural. A natureza não pode garantir um conhecimento certo e sólido sobre Deus. Mesmo assim, Calvino não deixa de falar de uma revelação natural, de uma graça comum, que tem levado muitos a considerá-lo inconsistente ou dúbio.

Para Erasmo com sua moralidade, a ênfase recai sobre uma espiritualidade interior que rejeita o

excesso de cerimoniais e o peso das estruturas eclesiais, ambos considerados adiafora (coisas indiferentes). Todavia, a tradição iniciada por Zuínglio, que prossegue com Calvino, vai além do indivíduo e alcança a sociedade e sua transformação pela ação educativa e moral.

O encontro de Calvino com a verdade da Palavra de Deus fez com que uma outra resposta fosse dada à questão: o ser humano é uma unidade misteriosa e seu centro está no coração, que envolve a mente e os sentimentos. O conhecimento de Deus está ligado a uma relação com ele e mostra temor, reverência e confiança, deixando evidente que todo o bem existente vem dele. É um conhecimento para a vida, relacionado com a experiência que transforma. O que Deus quer não é que sejamos sábios ou especulativos para uma vida contemplativa mas para atuar, sabendo como viver (Bouwsma, 159).

Em consequência, o conhecimento mais importante é o prático. Existe uma unidade entre conhecimento e prática. Por isso, a fé deve se expressar por meio das obras. Nada de especulação vazia, privilegiando apenas a mente mas sim toda a personalidade. A obra teológica deve ser feita para alcançar o ser

humano, sem muita sistematização, mas juntando perspectivas humanistas e bíblicas, preocupada não com o sublime mas com o humilde (Bouwsma, 160). Além disso, o uso do paradoxo provocou em Calvino “sua abertura para todas as realidades contraditórias da experiência humana”, ultrapassando os limites da racionalidade e da filosofia para alcançar o equilíbrio.

## Sociedade e política

Calvino vivendo em meio à ansiedade de seu tempo, sentiu com os humanistas que a sociedade passava por uma profunda crise espiritual e moral, necessitando se recuperar. Transformar o mundo e ordená-lo foi a missão para a qual se sentiu chamado. Como um homem prático e flexível diante das necessidades econômicas e sociais, sentiu que mais importante que a elaboração de uma teologia perene, era atender às questões urgentes. Era fundamental que o governo de Deus através de Jesus Cristo alcançasse o mundo secular e só se pode falar em verdadeiro culto a Deus quando a sua justiça é praticada na sociedade. Se há desordem no mundo, sua correção se dará com a obediência a Deus e a sujeição à sua soberania.

Admitiu, na organização da sociedade, a hierarquia – príncipes, aristocratas, magistrados, governantes - pois ela podia ser útil em algumas circunstâncias (Bouwsma, 194). Todavia, diante de Deus não existem diferenças. Respeitava os artesãos e falou dos pobres e humildes como superiores aos grandes. Embora propenso a exaltar a aristocracia, para ele o povo comum é menos ímpio que os nobres.

Defendeu, como outros humanistas a riqueza e os ricos, pois os bens vêm de Deus e nem todos os ricos são corruptos. Ao aconselhar o jovem rico para vender tudo o que possuía e dar aos pobres, Cristo não quis condenar a riqueza em si mesma, mas o vício daquele jovem. Calvino também entendeu que a propriedade privada era essencial para a ordem social e negou a prática do comunismo na igreja apostólica. O dinheiro e o comércio são importantes (Bouwsma, 198) mas para os ricos aconselhou ter uma fortuna moderada, que não provocasse inveja ou suspeita. Por outro lado, a riqueza não deve servir à luxúria, mas “para aliviar as necessidades dos irmãos”.

Condenou a preguiça e também o trabalho exagerado e ambos devem estar sob controle. Deus quer

que sejamos frugais e temperantes e o importante era a vida na comunidade (Bouwsma, 301), para que atendessem a necessidade de todos. Há uma interdependência no trabalho de cada um e Deus fez assim para que os homens se sentissem dependentes um do outro. Quem negligencia o interesse comum não sabe o que é a verdadeira piedade. Na questão do rico e do pobre, é bom sempre lembrar que somos mordomos daquilo que Deus nos dá.

Sobre a política, como Deus é rei de toda a terra, o poder dos príncipes existe para promover a sua glória (Bouwsma, 205). Um rei verdadeiro se reconhece como ministro de Deus como escreveu a Francisco I. Seu dever é punir o mal e se não houver uma disciplina social os homens agirão como animais. Por isso, mesmo a tirania é preferível à anarquia. Como Maquiavel, desprezou o discurso filosófico idealista por sua falta de realismo com relação à natureza humana.

Os governantes devem manter a ordem e os súditos são obrigados a obedecê-los pois eles são indicados por Deus e dele provém a sua autoridade. Resistir a eles equivale a resistir ao próprio Deus. Quem quer que se revolte contra os magistrados está buscando a anarquia. No

entanto, mesmo com esta posição conservadora, Calvino defendeu posições não tradicionais em política. Há necessidade de flexibilidade e “a política admite e até requer várias mudanças, de acordo com as condições variáveis das épocas”, algo também próximo de Maquiavel, no dizer de Bouwsma (207).

Com relação aos tiranos e como evitá-los, Calvino procurou conciliar sua idéia de que os magistrados devem ser sempre obedecidos com a possibilidade de se rebelar contra eles. Embora buscando uma ordem prática e útil para o viver, ele manifestou-se a favor da resistência aos governantes iníquos (Bouwsma, 209). Devemos obedecer aos que têm autoridade na medida em que não neguem a Deus e o que lhe é devido. Acima de tudo, obediência às autoridades não nos deve desviar da obediência a Deus.

Além disso, existe a resistência ativa, quando o governante ultrapassa os limites de seu ofício, traindo a liberdade do povo. Só que ela depende de um chamado. Como orientação geral, as pessoas devem sofrer e obedecer. Com relação aos magistrados inferiores, Calvino pensa que eles são responsáveis em primeiro lugar diante de Deus e não dos superiores imediatos, uma po-

sição subversiva com relação à hierarquia. Este seria o caminho ordeiro estabelecido por ele para uma revolução política.

## Além do humanismo - Calvino e o nicodemismo

Uma das características reveladoras da avaliação crítica do humanismo feita por Calvino em busca de uma verdadeira Reforma, foi sua forte oposição ao nicodemismo, expressão referente à experiência de Nicodemos, que procurou Jesus durante a noite, mas não estava disposto a mudar sua vida (João 3.1-15). Um notável estudo de David Wright, que consta entre as palestras proferidas no Congresso Internacional de Pesquisa sobre Calvino, de Seoul no ano de 1998 - “Why was Calvin So Severe Critic of Nicodemism?” - trata do ataque de Calvino - muito mais forte do que qualquer outro reformador - ao nicodemismo, e pode ser considerado um traço distintivo e ideológico de uma posição aparentemente dúbia entre o humanismo religioso e o compromisso com a Reforma. Na verdade, foi sua intransigente posição anti-nicodemita que forne-

ceu elementos decisivos para a opção e compromisso aberto de muitos com relação à nova fé.

Calvino viu no nicodemismo de seus companheiros humanistas uma proposta de reformismo evangélico moderado, defendida pelo pregador Gerard Roussel, apoiada por Margarida de Navarra e muitos outros humanistas de seu tempo como Erasmo e talvez Lefèvre d'Étaples. A prática ficou evidente especialmente na França, entre católicos e protestantes não confessantes, adeptos de uma religião particular, interior que, diante das dificuldades de uma profissão de fé clara com relação às novas ideias, aparecia como uma “terceira via” entre luteranos e católicos. Estes, embora insatisfeitos com uma igreja que não se sujeitava à reforma, rejeitavam uma ruptura, adotando uma prática contemporizadora, de modo que, embora simpatizantes das novas ideias, continuavam a participar da missa como “criptoprotestantes”, com uma religiosidade dissimulada. Ou seja, “não eram nem luteranos, nem papistas” (Wright, 68).

Muitos escritos de Calvino atacam essa prática idolátrica, conforme a classificou o reformador. No prefácio das *Epistolae Duae* (Duas

Epístolas), de 1536, escrevendo da Itália a um amigo, cita o desafio de Elias a Israel em 1 Rs 18.21: “Até quando coxeareis entre dois pensamentos? Se o Senhor é Deus, segui-o; se é Baal, segui-o”. Em seu *Pequeno Tratado da Santa Ceia* (1541), afirmou que um crente vivendo entre papistas, não pode tomar parte em suas superstições sem ofender a Deus. Ataques idênticos são feitos também em seus comentários e sermões.

Tanto rigor por parte de Calvino fez com que alguns o contestassem e isso provocou consultas aos outros reformadores sobre a questão, sendo uma dirigida inclusive a Lutero que, por sinal, não recebeu a carta. Perguntou então ao respeitável reformador alemão: “Como é mesmo possível que essa fé, sepultada no íntimo do coração, não irrompa em confissão de fé?” (*Cartas*, 53).

A questão foi tratada por Calvino em sua eclesiologia, afirmando a Igreja primeiramente como unidade e invisibilidade, para então colocar a ênfase em uma concepção localizada, como “igrejas individuais” em “cidades e vilas”, “sempre como uma comunidade específica, local e pessoal” (Bouwsmas, 216). Ou seja, comunidades concretas em um de-

terminado lugar, nada individual e sim uma congregação em que os crentes possam estar em comunhão, orando, louvando a Deus e socorrendo uns aos outros. Para Calvino, esta comunidade atuante que se reúne e professa a fé em conjunto e publicamente foi sua resposta contestadora à proposta nicodemita.

Embora tais propostas para a Igreja mostrem várias formas de controle adotadas pelo reformador, como a disciplina da excomunhão, elas constituíram uma tentativa de superar as ansiedades das pessoas, eliminar a desordem existente e fornecer, pelo equilíbrio, uma diretriz para o seu tempo. Por outro lado, a insistência de Calvino, praticamente sozinho nesta posição de ataque, permitiu que o protestantismo reformado sobrevivesse como uma comunidade atuante (Bouwsma, 216, 240) além de tornar Genebra uma cidadela de refúgio para os franceses perseguidos por sua fé.

## Conclusão

Calvino, à semelhança de outros humanistas de seu tempo, procurou compreender a si mesmo e ao século XVI a fim de proporcionar uma resposta para as indagações de uma

época instável, sob o impacto de inúmeras transformações.

Os esforços para compreendê-lo em profundidade, mais psicologicamente que teologicamente, no todo de sua personalidade sem reducionismos a um ou outro aspecto apenas, é uma tarefa importante na busca do Calvino histórico. Na conclusão de seu “retrato”, William Bouwsma aponta para a “identificação de dois Calvinos, coexistindo incomodamente, intranquilamente, em um mesmo personagem histórico” (Bouwsma, 230). Em seu interior batalha, por um lado, o pensador retórico sensível às contradições da época, buscando ansiosamente “inteligibilidade, ordem, certeza” e por outro, o homem sensível ao desespero da falta de sentido, em um verdadeiro abismo.

Por um lado, temos o Calvino conservador, preso a princípios rígidos, intolerante com ideias diferentes, inseguro quanto à liberdade e procurando, por todos os meios, controlar tanto a si como ao mundo que o cerca. Por outro, o Calvino retórico e humanista, ciente dos paradoxos e mistérios da vida, ajustando-se às circunstâncias, tolerante com a liberdade individual e até revolucionário em meio ao labirinto das incertezas de seu tempo.

Na busca da ordem, a proposta de Calvino com controle, moderação, temperança, pouco tem a dizer sobre a liberdade, ao contrário de Lutero. No entanto, como Erasmo, Calvino é otimista ao falar de uma ética de controle equilibrado pela qual o pecador, determinado e vigilante, pode evitar o pecado.

Tal vivência paradoxal explica o Calvino histórico que une as duas tendências, refletindo o ser humano de seu tempo e, de certa forma, provavelmente, o curso da própria civilização ocidental. Na busca da conciliação entre impulsos incompatíveis dentro de si mesmo, muitas vezes predominou o Calvino filósofo, incapaz de aceitar “misturas” enquanto o Calvino retórico podia combinar tolerância e ambigüidade no trato com essas mesmas questões. No entanto, ao buscar o equilíbrio diante de exigências que seriam incompatíveis, ele se revelou suficientemente político, algo “semelhante a Maquiavel” (Bouwsma, 232), juntando verdades aparentemente incompatíveis com a condição humana e a fé cristã.

Bouwsma chega a afirmar (232) que este traço humanista de Calvino é, na verdade, o que ele possui de mais original, uma vez que haveria “pouca novidade em

sua teologia”. Recuperar e adaptar para um novo contexto histórico aquilo que na fé cristã havia sido perdido pela incúria da Igreja e do papa seria sua “única inovação”. Muito mais do que anunciar verdades eternas, sua contribuição foi criar, através da acomodação, um novo discurso teológico marcado pelo equilíbrio. Assim, o “calvinismo poderia ser utilizado tanto para aprovar mudanças como para apelar aos instintos humanos mais conservadores” (Bouwsma, 232). Por essa posição equilibrada, pôde atrair os impulsos contraditórios de seu tempo, tanto dos defensores da liberdade como da ordem, de homens e mulheres de todos os lugares e grupos sociais.

Sem abandonar o pensamento tradicional, que dava sentido para a compreensão do mundo, ele avançou ainda que timidamente, na direção de uma nova cultura, o que de certa forma o coloca como alguém tanto medieval como moderno. Através do relativismo e pragmatismo, ele firmou um elemento essencial de seu pensamento, que conseguiu atravessar os séculos e se expandir em direção ao futuro. Sem isso, diz o autor de seu magnífico “retrato”, é improvável que o

“calvinismo tivesse sido mais do que uma pequena seita localizada, sem futuro” (Bouwmsma, 233).

A compreensão do Calvino histórico e complexo aqui desenvolvida pode não ser muito atrativa para os que preferem o pensador sistemático e dogmático mas sua rejeição pode torná-lo insignificante para o mundo real em que vivemos,

no qual a mistura é condição de criatividade e da própria vida. É preciso portanto, não dispensar o Calvino mais complexo, particularmente “sensível às sutilezas e contradições da condição humana”, capaz de ensinar ainda hoje a possibilidade de se viver a vida cristã em equilíbrio, com autenticidade e relevância.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. S. Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- CALVINO, João. *Cartas de João Calvino*. S. Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- \_\_\_\_\_. *As Institutas*. Edição clássica. S. Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- BOUWSMA, William J. *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- COTTRET, Bernard. *Calvin*. Paris: Ed. Jean-Claude Lattès, 1995.
- GANOCZY, Alexandre. *The Young Calvin*. Philadelphia: The Westminster Press, 1987.
- FARIA, Eduardo Galasso (editor). *João Calvino – Textos Escolhidos*. S. Paulo: Pendão Real, 2008.
- WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. S. Paulo: Aste, 3a. edição, 2006.
- WENDEL, François. *Calvin – the origins and development of his religious thought*. London/ N. York: Collins/ Harper & Row, 1965.
- WHITE, David. “Why was Calvin So Severe Critic of Nicodemism?”, em *Calvinus Evangelii Propugnator – Calvin, Champion of the Gospel*. Grand Rapids: CRC Product Services, 2006, pp. 66-90.

# A eclesiologia a partir de referenciais reformados



## Introdução

Os artigos deste número da revista *Teologia e Sociedade*, assim como os da edição anterior voltam a atenção para as comemorações dos 500 anos do nascimento de João Calvino. Neste artigo, colocamos em discussão a questão da eclesiologia, um tema tratado com muito carinho pelo reformador homenageado nesta edição.

Tomo a liberdade de, com este artigo, homenagear também um colega que nos deixou recentemente. É dele um artigo que nos inspirou a escrever este texto. Trata-se do pastor anglicano Jaci Correa Maraschin, uma pessoa bastante conhecida no mundo ecumênico e

---

\* Fernando Bortollete é pastor da IPIB e professor do Seminário Teológico de São Paulo.

Fernando Bortollete Filho\*

na área da educação teológica. Seu artigo, publicado na Revista *Simpósio* 28, fala da necessidade que a igreja tem de ser *autóctone*. Nosso artigo não segue exatamente essa direção, mas tiramos proveito de vários pontos presentes no texto do saudoso Maraschin.

Nosso percurso neste texto é bastante simples. Pretendemos observar os pontos principais da discussão teológica sobre a igreja no período da Reforma. Como não podemos nos estender muito, a nossa observação será rápida, buscando pinçar o que sobressai. Espaço maior, é claro, dedicamos às considerações de Calvino em relação à eclesiologia. Essa observação nos ajudará a contemplar um pouco a igreja em nossos dias, o que não será fácil! Vamos conviver com as dificuldades e desafios de fa-

lar sobre a *igreja* de maneira geral. O importante será tentar perceber pontos nos quais a discussão eclesiológica no período da Reforma, apesar das diferenças de contexto, ainda pode ser inspiradora para nós, membros de igrejas de tradição reformada.

## Os primeiros reformadores e a eclesiologia

O cristianismo se desenvolve com características próprias em cada lugar, desde as origens. Após Constantino, o Império se encarregou de patrocinar uma visão unificadora da igreja, buscando justificar sua unidade e catolicidade (RICHARD, p.7). Assim, as marcas tradicionais da igreja Cristã foram utilizadas a fim de garantir uma estrutura institucional rígida. E, em muitos momentos da história, ultrapassar os limites dessa estrutura institucional significou também cruzar o limite que separava ortodoxia e heresia.

No mundo medieval, a igreja se desenvolveu como real administradora das graças de Deus, detentora, portanto, de poder supremo. É importante que isso seja lembrado,

pois só assim teremos condições melhores de compreender o pensamento dos reformadores sobre eclesiologia. O grande poder da igreja se mostrava na hierarquia. Em relação à vida religiosa dos fiéis, esse poder se manifestava pelos sacramentos: “Os sacramentos representavam a objetividade da graça de Cristo, presente no poder objetivo da hierarquia” (TILLICH, p.163). Podemos dizer que a integridade da vida cristã medieval dependia de uma consideração eclesiástica sólida; uma estrutura institucional com absoluta solidez.

Com os questionamentos da Reforma em relação à igreja, inicialmente com Martinho Lutero, surge a necessidade de enfrentar a questão da eclesiologia. A ameaça da excomunhão fez Lutero refletir sobre uma nova noção de igreja:

Foi o que levou Lutero, no sermão sobre a excomunhão, de 1518, a opor as duas noções de igreja, que até então estavam inseparavelmente ligadas no ensino escolástico: existe a Igreja invisível que nos assegura a salvação e da qual só o pecado nos pode desligar. A exclusão da igreja visível em nada afeta a nossa participação na primeira. Devemos,

sem dúvida, submeter-nos ao poder eclesiástico; entretanto nosso dever mais urgente é ser fiel à verdade, mesmo que nos custe a vida (STROHL, p.167).

Movido pelas circunstâncias, Lutero pensa na igreja em níveis diferentes. Na verdade, para Lutero, a Igreja é sempre invisível: é a noção do conjunto daqueles que têm fé. Essa é a Igreja espiritual (e real!) e é nesse sentido que o reformador pensava na catolicidade da igreja. Contudo, se a igreja espiritual não é a igreja instituição, como reconhecer a verdadeira igreja? Como reconhecer seus integrantes? Lutero fala no batismo e no evangelho como elementos identificadores de verdadeiros cristãos e, portanto, indicadores da presença da verdadeira igreja (Idem, p.170).

Ao pensar na igreja dessa forma, Lutero toca a delicada questão do poder eclesiástico. E como a igreja, na verdade, está onde estão os fiéis, aqueles que são batizados e crêem no evangelho, é justo pensar num “sacerdócio universal”, uma tese verdadeiramente revolucionária. A diferença entre os cristãos não pode ser especificada em termos de maior ou menor dignidade. Há diferen-

tes encargos na igreja (alguns especiais), mas todos aqueles que pertencem a ela fazem parte do sacerdócio universal.

A centralidade de Roma, a partir daí, não mais encontra base sólida para a sua manutenção, segundo o reformador, que se utiliza, com muita liberdade, de diversos textos bíblicos a fim de indicar que o reino de Deus não pertence a este mundo (Jo 18.36) e que o reino está em nós (Lc 17.21). O domínio de Cristo não está num lugar específico, mas onde houver fé nos corações. Temos, portanto, em Lutero, os primeiros passos no caminho de uma nova compreensão da eclesiologia a partir da Reforma: o foco sai da instituição e vai para as pessoas que cultivam a fé na graça de Deus a partir da pregação da Palavra. São elas que compõem a igreja invisível.

Em Melancton, já encontramos um certo aprofundamento (e também certas discordâncias) sobre a questão da igreja em relação ao pensamento de Lutero. Certamente Melancton valoriza mais a igreja visível, que ele admite não ser perfeita, mas da qual não podemos nos afastar. Considera os riscos de uma acentuada ênfase na igreja invisível, o que poderia levar a uma perigosa abstração. Em relação à possibilida-

de de identificação de uma igreja visível confiável, ele fala de alguns elementos: doutrina pura, correta administração dos sacramentos e reconhecimento da autoridade de ministros fiéis ao evangelho (Idem, p.195).

Zuínglio também se distancia de Lutero na questão eclesiástica. Acompanha Lutero ao entender a igreja como o conjunto de cristãos verdadeiros espalhados pela face da terra, mas afasta-se dele na consideração das comunidades locais, às quais confere o status de igreja. Também considerava legítimo o poder de jurisdição da igreja, exercido sobre os fiéis, de maneira mais prática e objetiva.

Segundo Strohl, “dos reformadores anteriores a Calvino, Bucer é o que mais se interessa pela eclesiologia” (p.185). Ele confirma a distinção entre Igreja invisível e igreja visível. Utilizando-se da tese do “sacerdócio universal”, observa a possibilidade de cristãos verdadeiros constituírem um “corpo”, ou seja, uma igreja visível. Bucer tem um especial sentimento pastoral ao considerar a eclesiologia. A realidade da igreja visível deve estar apoiada num sentido comunitário de ajuda mútua.

Em seus comentários sobre o

Evangelho de Mateus e a Epístola aos Romanos, aprofunda a idéia de igreja visível como local de testemunho da fé. Bucer passa a considerar de forma destacada os meios de graça. Palavra e sacramentos são para ele o testemunho da fé eficaz. Seu grande apreço pela doutrina do “sacerdócio universal” leva-o a observar com cuidado o ministério da administração dos meios de graça. Ao salientar também a função educativa da igreja, Bucer coloca em destaque a questão da disciplina. Ainda que seja comum lembrar de Calvino ao falar de disciplina na igreja, Bucer a considerou de maneira mais objetiva, colocando-a como uma “marca” da igreja (McGRATH, p.551).

Bucer oferece uma definição bastante abrangente de igreja:

A igreja é a comunidade que recebe sua inspiração de Deus, por intermédio da Palavra e dos sacramentos, e que concorre para o progresso do reino de Cristo praticando a caridade e a disciplina. Seus membros são arrebanhados do mundo e, em Cristo, o Senhor, constituídos em um corpo pelo Espírito e pela Palavra. Todos os membros têm o dever co-

■ mum de contribuir para a edificação de todo o corpo e de cada um de seus membros. Assim eles constituem uma fraternidade em que ninguém vive para si próprio, mas em que cada um sente os problemas corporais e espirituais do próximo como se fossem dele próprio, empenhando-se em aumentar o número de verdadeiros crentes e a sua qualidade (apud STROHL, p.190).

Não há como negar que essa definição traz elementos muito significativos para a época (e, por incrível que pareça, para nós, hoje, também). Não é mais a estabilidade institucional que garante a solidez da igreja. Mesmo a pregação da Palavra e os sacramentos, fundamentais para a visão reformada, são indicados como veículos do poder de Deus para a manutenção e fortalecimento de uma *comunidade* de fato. A solidariedade aparece em destaque. Também a indicação da preocupação que a igreja deve ter de levar as pessoas a Cristo motivou uma interessante note de rodapé na obra de Strohl (p.191): “Bucer é o único reformador que insiste no dever missionário da igreja, tendo

formulado quase todos os argumentos que hoje se invocam em favor da obra missionária”.

## A igreja no pensamento de Calvino

Calvino aproveita-se positivamente das discussões teológicas anteriores a ele sobre a igreja. Reafirma pontos básicos, delineados no tópico anterior, discutidos por outros reformadores e apresenta novidades significativas.

Calvino entende que Palavra e sacramentos não podem existir sem produzirem frutos (CALVINO, p.812). Assim, onde quer que tenhamos a pregação sincera da Palavra e a administração dos sacramentos conforme a instituição de Jesus Cristo, aí teremos a igreja visível. O povo de Deus está sempre reunido em torno da Palavra e dos sacramentos, elementos que Calvino reafirma vigorosamente como marcas essenciais da igreja.

O reformador de Genebra faz questão de permanecer refletindo sobre a diferença entre a igreja visível e a igreja invisível. O conceito de igreja invisível tem grande importância para Calvino, pois essa é a

forma de expressar a totalidade dos eleitos, cujo número somente Deus conhece. A igreja invisível, como objeto de fé, é o que confessamos quando utilizamos o símbolo de fé dos apóstolos: “cremos na igreja”. A confissão é abrangente e não deve limitar-se a uma única expressão histórica da igreja. Os conceitos de visível e invisível permanecem, no pensamento de Calvino, em permanente e saudável tensão: são dois pólos interligados. Para Calvino, a igreja que se pode chamar de *verdadeira* é a igreja invisível.

Quanto à igreja visível, ela é necessária, deve ser honrada, pois Deus a deseja. Os cristãos devem a ela fidelidade. Nas sucessivas edições das *Institutas*, a igreja visível é continuamente valorizada. Strohl observa que o título “mãe”, que abordaremos mais adiante, utilizado na edição de 1536 exclusivamente para a igreja invisível, aparece, na edição definitiva, conferido à igreja visível: a igreja invisível aparece como que “encarnada” na igreja visível (p.208). A reflexão de Calvino se torna mais madura e concreta diante de suas experiências em Genebra. Ele havia conseguido progressos significativos em seu trabalho, o que o levava a ver aspectos muito positivos em sua comunidade.

Uma vez verificada a importância crescente que Calvino dá às comunidades locais, tornar-se clara a sua atitude no sentido de preocupar-se de maneira especial com a organização interna da igreja. Principalmente em relação aos ministérios essenciais para o seu funcionamento, os quais, segundo ele, estão objetivamente indicados no texto bíblico.

No caminho de valorização da igreja visível, Calvino enfrentou aqueles que faziam objeções, apoiados nas marcas tradicionais da igreja, como a *santidade*. Seria possível chamar de igreja (e, portanto, santa) uma instituição imperfeita? Calvino, sem abrir mão da luta contra os vícios, mostra-se tolerante, tomando o exemplo do apóstolo Paulo, enfrentando as dificuldades da igreja de Corinto.

Ao analisarmos o primeiro capítulo do livro quarto das *Institutas*, percebemos que Calvino fala da igreja como “mãe”. Essa metáfora é importantíssima no seu pensamento sobre eclesiologia. A igreja-mãe é aquela que nos faz nascer em Cristo, que nos alimenta, que nos ampara e nos defende (CALVINO, p.806). A figura da “mãe” aplicada à igreja é utilizada para deixar clara a sua posição: a igreja é *essencial*.

Em Calvino, estar na igreja não é uma opção que fazemos de acordo com o nosso gosto; não se pode compreender a vida cristã distante da igreja. Por isso, o reformador utiliza expressões fortes, indicando que se apartar da igreja é “pernicioso e mortal”.

Um pouco mais adiante, no mesmo capítulo, no ponto 10, o texto é ainda mais enfático quanto a se separar da comunhão da igreja. Ela é a guardiã das verdades de Deus; Ele utiliza a igreja a fim de manter viva a pregação da sua Palavra. O texto chega mesmo a dizer que quem se aparta da igreja nega a Deus e a Jesus Cristo (CALVINO, p. 813).

A questão da comunhão aparece também com destaque no mesmo capítulo (ponto 3). Os crentes não participam dos benefícios concedidos por Cristo como indivíduos isolados. Fica destacado o sentido de corpo, pelo qual a igreja também dá testemunho (GEORGE, pp.234-235).

Concluindo, podemos dizer que a igreja para Calvino teve um sentido verdadeiramente autóctone, pois pertencia realmente ao lugar onde estava (MARASCHIN, p.293). Sob a liderança de Calvino, nascia uma igreja em Genebra totalmente identificada com aquele momento

histórico. Essa igreja, concreta, com virtudes e defeitos, com seus avanços e retrocessos, foi o referencial para uma consistente reflexão sobre eclesiologia, sem dispensar, como indicamos no início deste tópico, reflexões anteriores.

## Desafios eclesiológicos atuais

Pode parecer pretensioso o título deste tópico. A intenção não é essa, certamente. A proposta para este terceiro tópico do nosso texto é, na verdade, bastante limitada. A intenção é questionar como estamos vivendo a experiência eclesial e procurar perceber nossos desafios atuais, auxiliados pelo que vimos até aqui. É necessário muito cuidado, pois, nos quase quinhentos anos que nos separam dos reformadores, muita coisa mudou.

Só para ter uma ideia, nesses quase quinhentos anos, a história registrou muita coisa importante para a nossa consideração sobre a igreja: ocorreu a explosão do denominacionalismo, o movimento missionário, o movimento ecumênico, o crescimento avassalador das igrejas pentecostais etc. Diante de tantas mudanças, chegamos a um

cenário multifacetado, confuso, excessivamente fragmentado. Pensando na herança reformada, o que podemos dizer sobre a igreja hoje?

A Reforma Protestante abriu as portas para denominacionalismo. O saudoso Professor A. G. Mendonça nos lembra que “O protestantismo é uma atitude espiritual que se expressa sempre em novas formas de vida e pensamento. Pode responder sempre a situações contextuais novas, mas o evangelho continua o mesmo” (p.264). Certamente isso se verificou no movimento missionário. Contudo, temos enfrentado os efeitos colaterais do denominacionalismo. Ele é hoje uma fragmentação absurda, pretexto para vaidades pessoais, sem qualquer justificativa de caráter teológico.

O respeito pela igreja, que verificamos no pensamento de Calvino, mesmo consideradas as diferenças de contexto, está muito longe do cenário evangélico brasileiro de maneira geral. O princípio da adesão voluntária, próprio da noção de liberdade no contexto protestante, transformou-se numa realidade confusa de trânsito eclesial orientado pela noção mercadológica de igreja, que deve oferecer “serviços” melhores para a manutenção da “cliente”. O pior é pensar que, mui-

tas vezes, a consideração de maior importância da igreja invisível também serve de argumento para uma atitude de despreocupação em relação à igreja visível.

Teríamos também de perguntar: o que orienta hoje nossa avaliação sobre as marcas essenciais de uma igreja que possa ser considerada *cristã*? Seria ainda decisivo falar na pregação da Palavra e nos sacramentos? Para a nossa realidade, não seria isso demasiadamente genérico (MARASCHIN, p.292)? Muitas iniciativas de caráter religioso são chamadas de “igreja” atualmente. Como proceder? Isso é muito grave para nós, protestantes, pois, no cristianismo brasileiro, tudo o que não é católico é considerado “evangélico”. Devemos enxergar tudo isso dentro de uma perspectiva de tolerância? Não deveríamos também nos influenciar pelo ardor da crítica profética, em nome da justiça e contra os abusos em nome da fé?

Fizemos referência acima ao fato de Calvino ter desenvolvido uma experiência eclesial identificada com o lugar em que estava. Vai nessa linha o artigo de J. Maraschin abordando a “igreja Autóctone” (Revista *Simpósio* 28). A ênfase nesse artigo se dirige à necessidade da igreja realmente renascer no local em

que está, visto que as denominações protestantes são artigos de importação em nosso continente. O autor valoriza a cultura local e aponta os perigos de um transplante de modelos e costumes como se fossem divinos. Se isso ocorreu inicialmente nas iniciativas missionárias, deixando marcas até hoje, podemos dizer que continua ocorrendo. Em nome da busca obstinada pelo crescimento numérico, as igrejas importam novos modelos. Constantemente há lançamentos de livros que fornecem modelos e instruções práticas para a obtenção de crescimento explosivo. Técnicas de administração e marketing são indicadas sem qualquer critério ético e teológico.

Encerramos com duas citações, uma mais antiga e outra mais atual. A primeira é de H. Strohl, na última página do capítulo sobre a igreja o seu livro *O Pensamento da Reforma*:

Uma das forças do calvinismo foi exatamente não se contentar em apenas despertar, pela pregação, a fé em indivíduos isolados, mas trabalhar por reunir os cristãos, organizando-os solidamente em comunidades onde assumissem responsabilidades e tivessem o privilégio e a obri-

gação de praticar a ajuda mútua de acordo com os diversos ministérios e conforme os dons de cada um (p.210).

A outra citação é do pastor Luterano Lothar C. Hoch, em artigo sobre espiritualidade e educação teológica, na revista *Estudos Teológicos*:

Temos deixado de crescer enquanto igrejas protestantes históricas porque temos negligenciado a cura d'almas, a solidariedade na dor (...) A grande maioria do povo latino-americano tem sede da Palavra encarnada, da ação solidária que traz consolo e esperança na doença, na morte, no luto, na depressão, na velhice, no desemprego (p.80).

As citações são contundentes. Falam do que poderíamos chamar de *natureza da igreja de Cristo*. Nossa herança calvinista nos leva a pensar na igreja como comunidade de serviço. Temos, talvez, no sentido profundamente comunitário e na disposição de todos para o serviço ao próximo, marcas necessárias e fundamentais para a igreja em nossos dias.

Soli Deo Gloria



SALA DE EXPOSIÇÃO NO  
MUSEU DA REFORMA, EM  
GENEVA

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALVINO, J. *Institución de la Religión Cristiana*. Rijswijk: FELIRE, (vol. II), 1986.
- GEORGE, T. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- HOCH, L. C. "A importância da espiritualidade para a formação teológica: Um aporte teológico-pastoral". In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: EST, v.49, n.1, 2009.
- MCGRATH, A. *Teologia – Sistemática, Histórica, Filosófica*. São Paulo: Shedd, 2005.
- MARASCHIN, J. C. "As marcas da igreja autóctone". In: *Simpósio*. São Paulo: ASTE, v.5, n.4, 1984.
- MENDONÇA, A. G. "Denominacionalismo". In: *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008 (p.263-267).
- RICHARD, P. "As diversas origens do cristianismo". In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, v.22, n.3, 1995.
- STROHL, H. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 2004.
- TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 2000.

# A Reforma, Calvino e a ciência moderna



Na celebração dos 500 anos do nascimento de Calvino sua importância é lembrada não apenas pelos que estudam a história da Igreja. No momento em que são comemorados os 400 anos da astronomia, os 200 do nascimento de Darwin, os 150 anos de “A Origem das Espécies”, a contribuição do reformador em relação à ciência moderna é significativa, especialmente para as próximas gerações de teólogos e cientistas.

“O calvinismo está de volta”, foi o que disse a revista americana *Time*,<sup>1</sup> que também coloca o “neo-calvinismo” na lista das

Alexandre Choi\*

dez ideias que estão mudando o mundo exatamente agora. Para a revista, o “neocalvinismo” é visível nas novas músicas que fazem sucesso e evocam os grandes temas calvinistas como a depravação total, a soberania de Deus e a redenção em Jesus Cristo, cantadas pelas bandas dos jovens norte-americanos. Ao final do artigo vem a ironia: “Em julho próximo, se dará o 500º aniversário de nascimento de Calvino. Será interessante observar se o seu último legado continuará sendo a clássica difamação contra os protestantes ou se mais cristãos, buscando a segurança da fé, renderão sua vontade ao Deus severo e exigente, herdado da infância histórica de seu país”.

É muito forte a imagem negativa do reformador. “Calvino é praticamente desconhecido,

\* Alexandre Choi é bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico de São Paulo e licenciado em Física pela Universidade de São Paulo.

<sup>1</sup> [http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1884779\\_1884782\\_1884760,00.html](http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1884779_1884782_1884760,00.html)

exceto talvez como lembrança de delitos e folclores do passado...”<sup>2</sup> William J. Bouwsma, em seu livro “João Calvino: Um Retrato de Século XVI”, argumenta que “as causas da atual desconhecimento de Calvino são complexas, mas uma delas pode resultar do seu abandono, com algumas honrosas exceções, por parte dos historiadores seculares...” “... convencidos por seus próprios secularismos da irrelevância do discurso religioso para a vida real...” “... e considerando, na melhor das hipóteses, como de interesse marginal o Calvino histórico”.<sup>3</sup>

O atual desconhecimento de Calvino também pode ter ocorrido em consequência da suposta ignorância por parte dos reformadores no que se refere à revolução científica. Para examinar melhor este ponto de vista, precisamos conhecer as pesquisas em andamento sobre a Reforma e o nascimento da ciência moderna.

## A Reforma e a ciência moderna

Na pesquisa sobre a revolução científica e a influência da Reforma religiosa do século XVI, muitos teólogos e historiadores mantiveram,

até o começo do século XX, a ideia de que existe uma afinidade entre o calvinismo e a ciência moderna. Mas a nova pesquisa histórica questiona esta ligação.

Para a maioria dos historiadores da igreja até o século XIX, os calvinistas posteriores, herdeiros do Calvino filosófico e sistemático, rejeitaram as qualidades retóricas e políticas do Calvino histórico, substituindo-as por um tenso dogmatismo.<sup>4</sup>

Pannenberg analisa:

“Na base de uma visão mecanicista da natureza a inferência a partir do primeiro motor ou primeira causa perdeu a sua irrefutabilidade. Para tentar provar Deus a partir da experiência do mundo era preciso se concentrar na análise dos efeitos da natureza ou da contingência da existência finita. De acordo com W. Philip, o primeiro passo foi dado pela física-teológica que floresceu na época do Iluminismo e o segun-

<sup>2</sup> William J. Bouwsma. *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press, 1988, p.1.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Idem, p. 234.

do, por aqueles que enfatizaram a contingência como uma prova cosmológica de Deus.”<sup>5</sup>

A pesquisa da *Kirchengeschichte*<sup>6</sup> vai mais longe nesta questão físico-teológico do século XVII. Enquanto W. Philip fala que o iluminismo, partindo da confissão na revelação, é a tentativa físico-teológica, “...de dar nova vida a todas as áreas esvaziadas pela descoberta de Copérnico”, M. Schmidt critica tal explicação e diz que o iluminismo é antes, a resposta do mundo ao pietismo, que menosprezou o primeiro artigo das confissões de fé e se distanciou da Reforma de Lutero.

Segundo Gary B. Deason, no seu artigo “*Reformation Theology and*

*the Mechanistic Conception of Nature*”<sup>7</sup>, existem pesquisadores que tentaram mostrar a ligação direta entre Calvino e seus seguidores com a ciência moderna. John Dillenberger e Brian Gerrish argumentaram de forma convincente, que a teoria exegética protestante inclui vários elementos que permitem a reaproximação entre as reivindicações bíblicas e as hipóteses astronômicas.<sup>8</sup>

## Posição de distanciamento

Jan Rohls num artigo intitulado de “A teologia reformada e a cultura moderna”<sup>9</sup> fala que no início do século XX, os estudiosos alemães descobriram na teologia reformada uma das raízes da cultura moderna. A razão disso estaria ligada ao bem conhecido Max Weber. Em seu famoso ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, este sociólogo, luterano por nascimento, fez uma ligação entre a ética do calvinismo, baseada na doutrina da predestinação, e o espírito racional do capitalismo moderno. Jan Rohls cita outro luterano, Ernst Troeltsch, que cinco anos mais tarde, em um famoso ensaio de 1905, resumiu a tese de Weber sobre a relevância

<sup>5</sup> Idem, p. 234.

<sup>6</sup> Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, pg 88. cita W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in Theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen, 1957), pp. 21-73. p. 88.

<sup>7</sup> Joachim Mehlhausen & Wolfgang Bienert. “*Kirchengeschichte (KG)*” in: Georg Strecker (Hrsg.) *Theologie im 20. Jahrhundert*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983.

<sup>8</sup> Gary B. Deason, “*Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature*” in *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, ed. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (Berkeley: University of California Press, 1986), 167-191. p. 171.

<sup>9</sup> Jan Rohls. “*Reformed Theology and Modern Culture*”. pg. 45-59 in Brian Gerrish (ed.) *Reformed Theology for the Third Christian Millenium: The 2001 Sprunt Lectures*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003.

do protestantismo para o surgimento do mundo moderno. A conclusão de Troeltsch é que “o calvinismo foi muito mais influente na sociedade moderna do que luteranismo”.

Jan Rohls explica que Weber e Troeltsch encontraram esta tese nas famosas palestras proferidas pelo primeiro ministro holandês e teólogo Abraão Kuyper em Princeton, em 1899. Na parte em que trata de “A teologia reformada e a ciência” Kuyper estaria interessado em mostrar como o desenvolvimento da ciência moderna tem suas raízes no calvinismo. Ele argumentou que a doutrina da predestinação levou à convicção de que a natureza é regida por leis que os cientistas haviam apenas começado a descobrir. A doutrina calvinista da predestinação e a convicção fundamental da ciência moderna têm assim, uma base comum. Ambas consideram que o mundo está baseado no princípio do determinismo. O calvinismo, com uma visão determinista da criação, tem portanto, uma relação muito mais estreita com a ciência moderna do que o arminianismo.

Kuyper pensava também que a doutrina da graça comum, de Calvino, foi tão importante para o desenvolvimento da ciência moder-

na como a doutrina da predestinação absoluta. Apesar de sermos corrompidos pelo pecado, Deus mantém a todos com sua graça comum. Assim, a teologia reformada enfatiza que a natureza revela Deus como criador e preservador do mundo. A conclusão de Kuyper foi que enquanto a Idade Média apresentou muito pouca investigação científica, no início da modernidade a doutrina calvinista da graça comum inspirou o surgimento da ciência natural.

Mas o que o autor do artigo, Jan Rohls, tem em mente ao citar os teólogos do início do século XX que elogiavam o calvinismo é outra coisa. Segundo ele, Calvino considerava o mundo natural como um espelho que reflete Deus, como o “teatro da glória de Deus”, no qual somos colocados como espectadores, embora isto não signifique que ele estava preocupado com investigação científica. E, ainda, Calvino estava convencido de que algumas das descrições bíblicas da criação eram acomodações à mentalidade simples das pessoas da Antigüidade. Por isso, Moisés não falou de modo científico, mas teria feito um discurso popular. A cosmologia de Calvino era geocêntrica, não só porque essa era a astronomia aceita em seu sé-

culo, mas também porque era apoiada pela Bíblia.

Alguns seguidores profundamente influenciados por Calvino, como Girolamo Zanchi e Lambertus Danaeus escreveram uma Física Cristã baseada na Bíblia e em Aristóteles, utilizando a interpretação literal. Em suas obras, a cosmologia heliocêntrica de Copérnico não foi aceita. Pelo contrário, foi fortemente atacada, porque contradizia a Bíblia.

Em meio ao século XVII, Voetius, o famoso chefe do partido ortodoxo reformado holandês, criticou aqueles que, confiando em suas próprias observações, não se restringiram à física mosaica da Escritura Sagrada, ditada pelo Espírito Santo. Isto já mostraria para Jan Rohls que não há uma ligação direta entre Calvino e seus seguidores com a ciência moderna: nem Calvino nem qualquer um de seus seguidores ortodoxos contribuíram para o nascimento e desenvolvimento da ciência moderna.

A teologia reformada só começou a aceitar a ciência moderna pela influência de Descartes. O filósofo francês apoiou a cosmologia heliocêntrica com sua física moderna e alguns teólogos da Reforma introduziram pela primeira vez a nova

ideia nas universidades nos Países Baixos. Teólogos como Johannes Clauberg e Christoph Wittich foram os primeiros a aceitar a ciência moderna e sua cosmologia, tal como apresentadas por Descartes.

Wittich, que ensinava na Universidade de Leiden, elaborou um tratado-resposta criticando o mau uso da Escritura Sagrada em física feito por Jacob du Bois, um ministro Reformado em Leiden, que usou o seu “*Dialogus Theologico-Astronomicus*” em 1653, para defender a cosmologia geocêntrica como sendo a única apoiada pela Bíblia. Neste tratado, Wittich combinou, pela primeira vez, a defesa da cosmologia heliocêntrica ensinada por Descartes com a teoria da acomodação de Calvino, ou seja, sempre que a cosmologia geocêntrica esteve presuposta, o autor da Bíblia, o Espírito Santo, acomodou-se à compreensão dos antigos leitores. Wittich defendeu sua teoria com um princípio hermenêutico: a intenção do Espírito Santo, inspirando os autores a escrever a Bíblia, não era ensinar física ou cosmologia, mas dizer-nos o que fazer para alcançar o céu.

Este seria o fim da Física Cristã de Danaeus, Zanchi, Voetius, e muitos outros. Vivendo em um contexto completamente diferente, essa

cosmologia “de Calvino”, geocêntrica, já não teria qualquer relevância, embora seja pressuposta pela Bíblia. A consequência disso foi, então, que a imagem do universo anunciada na Bíblia já não seria tão autêntica e autorizada e que podia, agora, ser criticada. Jan Rohls cita outros calvinistas da época para mostrar o difícil processo de aceitação da ciência moderna pelos reformadores.

## Posição de reaproximação

Gary B. Deason em seu artigo “*Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature*” argumenta que a teoria exegética protestante incluía vários elementos que permitem a reaproximação entre reivindicações bíblicas e as hipóteses astronômicas. Lembrando a importância da matemática, diz:

“somos obrigados a reconhecer a aplicação generalizada de métodos matemáticos ao mundo físico como a única mudança mais significativa feita na tradição científica do século XVII. A partir de Galileu, que formulou a lei da queda de corpos, de Descar-

tes que tratou da redução programática da natureza à geometria, das leis de impacto de Wren, da força centrífuga de Huygens e dos princípios matemáticos da Filosofia Natural de Newton, no século XVII, o mundo foi descrito progressivamente e sucessivamente por meio através do uso das ferramentas da matemática.”<sup>10</sup> Deason, p. 167.

A matematização da natureza na revolução científica representou a reafirmação de uma visão platônica da matemática contra o ponto de vista de Aristóteles, que havia dominado a filosofia natural no século XIII. Para Platão a realidade é a mais elevada forma intelectual, ou pura ideia, consubstanciados imperfeitamente na física e mais perfeitamente na matemática.

O sucesso da aplicação de matemática no mundo físico do século XVII pondo fim à concepção aristotélica, exigiu uma nova concepção da natureza, que permitiu a aplicação da matemática. No desenvolvimento desta nova concepção, os pensadores não retornaram diretamente a Platão... Em vez disso,

---

<sup>10</sup> Deason, p. 167.

construíram uma nova visão do mundo, transformando a antiga filosofia em uma concepção mecanicista da natureza.

As leis da natureza são entendidas pelos filósofos como matemáticas. As descobertas de Kepler, Galileu, Descartes, Stevin, e outros descrevendo fenômenos físicos por meio de fórmulas matemáticas desenvolveram a visão da natureza como uma máquina. Quando os mecanicistas rejeitaram a compreensão da natureza de Aristóteles rejeitaram a teoria da cooperação da natureza com Deus. As leis da natureza que eram regidas, até então, por Deus e por sua obra providencial já não eram necessárias. Assim, influenciados por uma concepção positivista da ciência, muitos estudos rejeitavam qualquer contribuição da teologia para a revolução científica e interpretavam esta rejeição como a purificação do dogmatismo teológico a partir dos conhecimentos científicos.

Recentemente, pesquisadores afirmaram que a mecânica não implicou na rejeição da teologia, mas representou um avanço na direção

das convicções teológicas, manifestadas pela primeira vez entre os nominalistas medievais, assim como na doutrina da soberania de Deus no pensamento da Reforma, especialmente em Martinho Lutero e João Calvino. Ao contrário da teoria medieval de cooperação, que afirmava que a natureza coopera com Deus, a Reforma acreditava que uma compreensão adequada da soberania excluía qualquer contribuição de seres humanos ou da natureza para a providência divina.

A crença na passividade da matéria ganhou destaque no século XVII, em parte devido à reconhecida afinidade entre ela e a doutrina da soberania de Deus dos protestantes. Os filósofos da mecânica voltaram-se para a doutrina protestante da soberania de Deus convictos de que a matéria não poderia possuir poderes ativos sendo Deus soberano.

Em contraposição à opinião geralmente aceita de um diálogo entre o protestantismo e a nova ciência, o prof. Deason afirma que o protestantismo da Reforma possuía qualidades significativas de pensamento e de práticas que tinham afinidades com a ciência moderna insurgente.

Wolfgang Pannenberg pergunta em seu livro *Fé e Realidade*,<sup>11</sup> no

<sup>11</sup> Wolfgang Pannenberg. *Fé e Realidade*. São Paulo: Ed. Cristã Novo Século, 2004. (orig., *Glaube und Wirklichkeit. Klein Beiträge zum christlichen Denken*, 1975. Trad. Inglesa, *Faith and Reality*, Philadelphia: The Westminster Press, 1977.)

capítulo “Nossa Vida está nas Mãos de Deus?”: “A realidade da nossa vida tem alguma coisa a ver com Deus?” para dizer “essa é uma questão que se tornou aflitivamente urgente aos cristãos de hoje.”<sup>12</sup> Para ele,

“O homem medieval achava o processo da natureza incompreensível, salvo se ele levasse em conta uma causa primeira, a qual era, na época, imutável; se ela fosse mutável, deveria ter uma causa para sua mutabilidade. A conclusão a que se chegava, quanto à natureza imutável dessa causa primeira, era que essa causa deveria ter sido uma realidade espiritual e que essa conclusão inevitavelmente trouxe o pensamento sobre um Deus pessoal. Essa primeira causa, entretanto, necessariamente tem de ser considerada como um primeiro começo de todo processo natural. Embora exista, ao mínimo, uma necessidade para uma causa mantenedora primeira que impede o processo natural de um início menos eficaz. Havia uma concepção de que todo movimento exigia estímulos contínuos

para que não viesse a cessar. Essa necessidade de aceitação contínua da atividade divina, sem a qual todo movimento na natureza estaria prestes a cessar, eventualmente tornou-se supérflua quando o princípio de inércia foi introduzido durante o século XVII. Esta idéia teve uma parte importante no processo pelo qual Deus foi eliminado da natureza. De acordo com a lei da inércia, todo corpo em movimento tinha a tendência de continuar em seu próprio movimento, contanto que não fosse retardado ou acelerado por influências exteriores. Aqui, para nós, essa lei do século XVII é muito importante, porque sua aceitação implicou em não haver necessidade de explicar o processo do movimento contínuo da natureza através do recurso de um poder divino, infinito e envolvente. O movimento da natureza se mantém através de seu próprio acordo. O princípio da inércia foi o primeiro e talvez o exemplo

---

<sup>12</sup> Idem, p. 13.

mais contundente que explicava como a compreensão de mundo do homem desassociou-se das pressuposições religiosas tradicionais, e a idéia de que o mundo poderia ser entendido puramente através de si mesmo começou a desenvolver-se.”<sup>13</sup>

Este argumento de Pannenberg vai diretamente contra o do prof. Deason. De um lado, a idéia de “inércia” que teria mudado a cosmovisão da Idade Média, da divina ação para o movimento inerente do próprio universo, e por outro, a idéia da soberania de Deus, que não exige nenhuma atividade extra da parte da providência divina.

São pontos de vista opostos no sentido de leituras feitas a partir da ciência ou a partir da teologia, mas as duas posições se complementam mutuamente como mostram recentes pesquisas de conciliação.

<sup>13</sup> W. Pannenberg, op. cit., pp. 14-15.

<sup>14</sup> Gary B. Deason. *John Wilkins and Galileo Galilei: Copernicanism and Biblical Interpretation in the Protestant and Catholic Traditions* in McKee, Elsie Anne. & Armstrong, Brian G. (ed.) *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.* Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 313-338.

## Calvino contra a “revolução copernicana”?

Tendo ou não havido contribuições da Reforma para o nascimento da ciência moderna, é facilmente identificável a concordância das análises históricas da Reforma em relação à revolução científica e o heliocentrismo de Copérnico.

O reconhecimento dos problemas científicos e filosóficos em torno do heliocentrismo e da revolução científica tem ainda hoje influência direta sobre a avaliação das questões relacionadas com a copernicanismo e a Bíblia.

Deason relembra a grande polêmica que o sistema de Copérnico levantou contra a religião ou contra a Reforma em especial.<sup>14</sup> Mas ao analisar os textos citados pela história da ciência do século XIX levanta suspeitas ao questionar: se Calvino era contra “A Revolução Copernicana”?

Quase todos os textos da História da ciência publicados desde o livro de A. D. White “A História da Guerra da Ciência com a Teologia” (*A History of the Warfare of Science with Theology*)” (1895), mencionam a interpretação bíblica dos protes-

tantes em relação ao copercanismo quase sempre de forma negativa.

Citações de Lutero, Melanchthon e Calvino baseadas no princípio da “sola scriptura” contra a nova astronomia, feitas nos livros de História da Ciência, não foram até hoje encontradas nas obras desses reformadores.

Deason enumera autores nesta linha: Thomas Kuhn, Dorothy Stimson (1890-1988), Herbert Butterfield (1900-1979) e Alan G. R. Smith. Thomas Kuhn em seu famoso livro famoso, “A Revolução Copernicana”<sup>15</sup> de 1957, lido e referenciado por toda uma geração de filósofos e historiadores da ciência, tem a seguinte observação que citou de A. D. White sobre um trecho supostamente encontrado no comentário sobre Gênesis de Calvino: “O mundo também está estabelecido e não pode ser movido ... Quem vai se atrever a colocar a autoridade de Copérnico acima da do Espírito Santo?”<sup>16</sup>

Em um excelente trabalho de detetive, Edward Rosen descobriu que a citação de Lutero, a observação espúrea de Calvino e uma citação de Melanchthon foram repetidamente utilizadas em apoio da conclusão de que o biblicismo da Reforma protestante estava em desa-

cordo com a nova astronomia.

Brian Gerrish denuncia, resolutamente, o procedimento pelo qual White e outros, fazendo um pequeno número de observações isoladas e breves citações, chegaram à conclusão de que a hermenêutica bíblica protestante era contra a nova ciência. A importância do artigo de Gerrish é de nos lembrar que Lutero e Calvino realizaram trabalhos muito mais importantes e complexos sobre as Escrituras do que as observações citadas repetidas vezes pelos historiadores.

Quanto a Calvino, Gerrish nos lembra de um ponto, ressaltado pela primeira vez pelo Prof. Dowey (1952), de que toda a revelação de Deus aos homens – na Escritura, na criação e por meio do Espírito Santo – é acomodada à sua limitada capacidade de compreensão. Gerrish reconhece que foram Lutero e Melanchthon e não Calvino que citaram especificamente a Escritura contra Copérnico. Segundo Thompson, as citações de White

<sup>15</sup> A Edição em português de Thomas Kuhn, “*A Revolução Copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento Ocidental*”, Lisboa: Edições 70, 1990.

<sup>16</sup> Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 191. Gerrish nota que a versão de Lauterbach desta passagem, que é considerada geralmente mais confiante, não contém nenhuma cláusula do tipo, embora seu tom seja anti-copernicano. (Gerrish, *Reformation*, pp. 243-244).

feitas por Kuhn no Salmo 93, “Firmou o mundo que não vacila”, e “Quem vai se atrever a colocar a autoridade de Copérnico acima da do Espírito Santo?”<sup>17</sup> pertencem a Turretin (1623-1687), teólogo protestante suíço-italiano e não a Calvino.

## Em defesa de Calvino

Para Bouwsma, a relação entre as idéias de Calvino e de Copérnico passa pelo contexto vivido por eles no século XVI. A ansiedade de Calvino era como a de Copérnico e “não foi possível abandonar as formas tradicionais de pensamento, em parte devido ao temperamento, mas acima de tudo, porque ele dependia delas para dar sentido ao mundo, o que foi inegavelmente desastroso para com uma nova cultura.”<sup>18</sup>

Havia razão para assim ser pois no século XVI, “Embora houvesse afirmações contingentes, o conhecimento permaneceu ambíguo.”<sup>19</sup>

Bouwsma diz: “A dependência que essa cultura tradicional tinha de

uma cosmologia ajuda a explicar por qual razão a nova astronomia de Copérnico e Galileu foi rejeitada com tanta ferocidade. A ordem inteligível exibida pela antiga ciência tinha sido uma fonte de conforto, bem como a sua subversão era equivalente a deixar a raça humana à deriva, em um mar desconhecido. Calvino não era um filósofo e muitas vezes ele não fazia questão de explicitar, muito menos examinar, os pensamentos tradicionais, pressupostos subjacentes a seu pensamento. Ele possuía certamente a competência da mente humana para conhecer o mundo em um sentido tradicional. Em seu entendimento, era intolerável “para os homens aproveitarem sinais incertos e negligenciar a verdade das coisas.”<sup>20</sup> Calvino também seguiu o esquema tradicional de estudo dos céus com uma percepção da ordem divina que rege o universo e isto era suficiente para que ele permanecesse com a antiga astronomia.

Por outro lado, Calvino achava que para ser apreciado como uma manifestação da sabedoria de Deus, o universo deve ser inteligível e, associando o infinito com Deus, ele insistia em sua finitude. “Mesmo que os céus se estendam amplamente, ele ainda tem um limite”, dizia.

<sup>17</sup> Thompson, Ernest Trice. *Through The Ages: A History of the Christian Church*. Atlanta: John Knox Press, 1965, reprint 1976. Capítulo 18: A Igreja absorve o Novo Conhecimento. P. 242.

<sup>18</sup> Bouwsma, op.cit., p. 233.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Bouwsma, op. cit., p. 152.

Por isso se opôs ao copernicanismo, advertindo seus seguidores contra aqueles que afirmavam que “o sol não se move e que é a terra que se move e se transforma.” Tais pessoas eram para ele motivadas por “um espírito de amargura, contradição e rabugice”, vindo do demônio e destinado a “perverter a ordem da natureza.”

A astronomia, Calvino insistia, “desdobra a admirável sabedoria de Deus” apresentando a maravilhosa visão do céu, e “nesta grande vastidão, nada é incoerente ou deformado.” O sol é admirável pela sua velocidade, sua tranquilidade, e a regularidade de seu curso. As várias entidades nos céus também são claramente distinguidas umas das outras pelos princípios de hierarquia e subordinação. A “multiplicidade de inúmeras estrelas” é “ordenada como um exército em todas as suas fileiras”. Os corpos celestes, em suma, são obedientes de modo infalível às leis naturais impostas por Deus. “Eclipses e outras manifestações” claramente provam que as estrelas estão acima dos planetas, e que cada planeta tem a sua própria órbita. “O sol, a lua, e as estrelas”, concluiu, “não são misturados confusamente, mas cada um tem a sua posição e habitação colocadas nos

devidos lugares”.

Concepções de ordem cósmica também ajudaram a moldar a concepção de Calvino sobre o final dos tempos. “A confusão de coisas no mundo ... não vai durar para sempre”. No reino de Deus todo o mundo será submetido “ao seu governo.” Calvino foi consistente em seu pensamento, ao relacionar a cosmologia clássica com a escatologia cristã.<sup>21</sup>

Outros podem dizer ainda, que o processo de reconhecimento científico do heliocentrismo também foi demorado. Segundo Lucien Febvre<sup>22</sup>, “... nem (naturalmente) a grande revolução que levaria a subordinar a lógica e a matemática à experimentação estava à vista, mesmo de longe, nem sequer o grande desenvolvimento das matemáticas estava começando – aquele de que Descartes tirará as conseqüências úteis.”<sup>23</sup> E ainda:

“Tratando-se dos homens do século XVI, nem suas maneiras de raciocinar nem suas

<sup>21</sup> Bouwsma, op. cit., pp. 70-72.

<sup>22</sup> Lucien Febvre. *Problème de l'Incroyance au XVIe Siècle: La Religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel Ed., 1942. Em português: *O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, (da edição francesa de 2003).

<sup>23</sup> Febvre, op. cit. p. 144.

exigências de prova são as nossas. Elas não são nem sequer as maneiras de raciocinar, as exigências de prova de seus netos, os contemporâneos de Descartes, de Pascal, de Huygens, de Newton. Não chegou o momento de tratar, em conjunto, dessas grandes questões; do estudo a que acabamos de nos entregar parece resultar, em todo caso, que os homens daquele tempo, em sua maneira de argumentar, não pareciam experimentar nem a necessidade imperiosa de exatidão. Nem a preocupação com objetividade que existe em nós.” “... na especulação dos homens daquele tempo, as contradições que já não têm lugar em nossos sistemas lógicos de pensamento ...” faziam parte normal de pensamentos e diálogos. “O emprego dos instrumentos mais usuais hoje, mais familiares a todos, continuava a ser-lhes desconhecido. Para observar, nada melhor que seus dois olhos – quando muito servidos, se fosse pre-

ciso, por óculos mesmo rudimentares...”<sup>24</sup>

O relógio de bolso foi inventado no ano de 1509, ano do nascimento de Calvino. Mas eram muito poucos os que tinham condições de adquirir um. “Inútil dizer que esses relógios não soavam as horas.” “No total, os hábitos de uma sociedade de camponeses, que aceitam nunca saber a hora exata, a não ser quando o sino toca (supondo-se que seja pontual) e que, quanto ao resto, confiam nas plantas, nos animais, no vôo de tal pássaro ou no canto de tal outro.”<sup>25</sup> “‘Por volta do sol nascente’, ou então ‘por volta do sol posto’ – o que é de uma precisão inteiramente anormal.”

Continua Febvre:

“Assim, em toda parte: fantasia, imprecisão, inexatidão. Isso é próprio de homens que nem sequer sabem sua idade exatamente: ... Quando nasceu Erasmo? Ele não o sabia, mas apenas que o acontecimento se dera na véspera do dia de são Simão e são Judas. Em que ano nasceu Rabelais? Ele o ignorava. Lutero, em qual? Hesita-se.” “No século XVI, para quantos homens o calendário astronômico era a

<sup>24</sup> Idem, p. 147.

<sup>25</sup> Idem, p. 147.

medida verdadeira, o verdadeiro regulador do tempo? Mesmo transposto para o plano religioso?”<sup>26</sup> “Nessa altura, nos causará surpresa que tenha faltado senso histórico aos homens de então; que, para tomar apenas este exemplo, o problema da idade do mundo jamais tenha sido levantado por eles em seus escritos; que o montante absoluto de 4004 anos decorridos desde a criação do mundo até o nascimento do Cristo jamais tenha provocado discussão.”<sup>27</sup>

Lucien Febvre, um inovador da historiografia, condena o maior pecado dos historiadores: o anacronismo, uma deformação cronológica, uma mistura de épocas, de elementos do presente e do passado. O anacronismo mostra que já não conseguimos imaginar a vida sem computador, sem internet, sem eletricidade, sem água encanada, sem estradas asfaltadas, sem gráfica impressora, sem jornais, sem revistas e sem livros, sem relógio, sem a matemática que conhecemos hoje.

Descartes olhando para Calvino um século mais tarde, usou intensamente o anacronismo e depois,

qualquer tentativa de superar o heliocentrismo dos teólogos se tornou impossível!

Se o anacronismo é um pecado para os historiadores, para a teologia, a filosofia e as ciências é uma oportunidade para inovações e novas percepções que brotarão do diálogo com o passado, com as pessoas que já não estão mais entre nós, a fim de expressar em palavras de hoje as idéias que não puderam ser expressas com as palavras daquela época.

## Conclusão

Os fundamentos da ciência moderna, diante das questões levantadas sobre o século XVI de Rabelais e Calvino, segundo Febvre apontam na seguinte direção:

“Cada civilização com suas ferramentas mentais; mais ainda, cada época de uma mesma civilização, cada progresso, seja das técnicas, seja das ciências, que a caracteriza – com suas ferramentas renovadas, um pouco mais desenvolvidas para certos empregos, um pouco menos

---

<sup>26</sup> *Idem*, p. 340.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 342.

para outros. Ferramentas mentais que essa civilização, que essa época não está segura de poder transmitir, integralmente, às civilizações, às épocas que lhe vão suceder; elas poderão passar por mutilações, voltar atrás, sofrer deformações importantes. Ou, ao contrário, por progressos, enriquecimentos, complicações novas. Elas valem para a civilização que soube forjá-las; valem para a época que as utiliza; não valem pela eternidade, nem para a humanidade: nem sequer pelo decurso restrito de uma evolução interna de civilização...”<sup>28</sup>

Se o copernicanismo tivesse apoio científico conclusivo e se tivesse fenômenos aplicáveis no dia-a-dia, o poder de persuasão do pro-

cesso de reinterpretação das passagens bíblicas que parecia entrar em conflito com a nova teoria astronômica teria sido muito mais forte do que a evidência ditada pela ambiguidade disponível até aquele momento. A discussão deste tema nas questões isoladas fora da Bíblia introduz um elemento de artificialidade e levanta uma bandeira de precaução.

A física moderna, com todo requinte teórico e experimental, ainda não está conseguindo explicar muita coisa. No século XX descobriu-se uma nova física, que torna mais complexa a situação. O observador atua modificando, o que significa dizer que do ponto de vista do observador, o geocentrismo pode ser válido.

Para os que defendem o heliocentrismo uma coisa é certa. É válida a frase de Copérnico: “ainda estamos no centro!”<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Febvre, op. cit. p. 143.

<sup>29</sup> Para observações dos telescópios tipo Hubble existem campos visuais que alcançam “deep space” (espaço profundo) que são observações das distâncias da época do “Big Bang”. Mas ao alcançar cada vez mais longe descobrimo-nos a nós mesmos como observadores no centro: “o centro ainda está em nós.” A mesma situação aparece na Mecânica Quântica, em que o observador modificaria a realidade que ele observa.

“Cada civilização com suas ferramentas mentais; mais ainda, cada época de uma mesma civilização, cada progresso, seja das técnicas, seja das ciências, que a caracterizam – com suas ferramentas renovadas, um pouco mais desenvolvidas para certos empregos, um pouco menos para outros.

# João Calvino e a teologia pastoral hoje



No ano em que se comemora os 500 anos do nascimento de João Calvino, as contribuições bíblico-teológicas do reformador constituem fonte inspiradora para novas pesquisas. Sua compreensão da fé e dos princípios cristãos foi fundamental para o estabelecimento da Igreja Reformada em uma sociedade em mudança. Em muitos países onde esta igreja está presente, são realizados encontros e debates, utilizando novas chaves interpretativas para a melhor compreensão de sua obra. Biografias, traduções de cartas e outros escritos assim como comentários a respeito do seu pensamento teológico ocupam

\* Shirley M. dos Santos Proença é pastora da IPIB e professora no Seminário Teológico de São Paulo.

Shirley Maria dos Santos Proença\*

o universo protestante reformado. Esses estudos demonstram o interesse de pesquisadores e pesquisadoras em suas idéias e atuação tanto na igreja e sociedade do século XVI como no século XXI

Como parte deste momento histórico de comemoração e reflexão, serão traçadas algumas considerações em busca da ação pastoral de João Calvino, pastor atuante em Genebra por mais de duas décadas. Em primeiro lugar, serão abordadas ideias sobre o significado da pastoral historicamente situada; em seguida, serão discutidas algumas ações pastorais de Calvino e, por fim, serão apontadas três dimensões do trabalho pastoral do reformador, que desafiam a Igreja Reformada hoje.

# 1. Significado da pastoral

Conceituar o termo pastoral não é uma tarefa simples. Muitos autores têm se empenhado em esclarecer o seu significado mas por falta de consenso, não tem sido possível fazer uma delimitação precisa. Para a conceituação do termo “pastoral” não basta procurar no dicionário o verbete correspondente, que o apresenta como um adjetivo: “relativo a, ou próprio do pastor; pastoril. Próprio dos pastores espirituais; ou substantivo feminino: “circular dirigida aos padres ou aos fiéis pelo Papa, ou por um bispo” (FERREIRA, 1975, p. 1044).

Embora a raiz da palavra seja importante para compreendê-la, há de se lembrar que as palavras fazem parte de um determinado contexto discursivo que nasce e se estrutura em contextos sociais e históricos específicos. A elas são agregados valores. Por exemplo: “pastoral” referindo-se à ação de alguém ao cuidar de pessoas; “pastoral” designando práticas coletivas em favor de indivíduos ou grupos e, “pastoral” como circular contendo orientações eclesiais. Isso quer dizer que a palavra, no discurso oral ou verbal,

assume sentido mais ou menos abrangente. “Cada palavra evoca um contexto ou contextos, nos quais ela viveu sua vida socialmente tensa; todas as palavras e formas são povoadas de intenções...” (BAKHTIN, 1988, p. 100).

Não há dúvida que a palavra “pastoral” é derivada do vocábulo “pastor”; o seu uso numa sociedade pastoril refere-se à pessoa que guarda, guia, apascenta os rebanhos. Teologicamente, no Antigo Testamento, Deus e aqueles que ele chamou são conhecidos como “pastores” que desempenham ações pastorais: dirigir, cuidar, orientar, sustentar o povo de Israel. No Novo Testamento, Jesus dá continuidade à idéia de pastorear o povo de Deus, e amplia a abrangência desta ação à vida da igreja.

A pastoral, pois, no pensamento do Novo Testamento, define-se a partir de a partir de Jesus... A pastoral, pois, já que Cristo, por seu Espírito, está no corpo que é a Igreja, tem uma dimensão coletiva, comunitária. Não se limita a uma pessoa, a um carisma, a um só ministério. Mas, nem por isso tem perdido sua função, sua responsabilidade, de

guiar, de cuidar, de conduzir, de abrir caminho e acompanhar a toda a gente em sua marcha para o Reino. (SANTA ANA, 1985, p. 37)

Pareceria satisfatória a conceituação sobre pastoral como a ação do pastor ou da pastora que recebeu a incumbência de cuidar das pessoas que fazem parte das igrejas; no entanto, ao termo foram agregados historicamente mais significados que contribuem para a difícil tarefa de conceituá-lo.

À medida que os ministérios foram se organizando na institucionalização do cristianismo, a atribuição de cuidar do povo de Deus se centralizou na pessoa dos líderes locais e dos pastores. Esta concepção prevalecerá até meados do século XX, quando o termo “pastoral” passou a designar a ação da igreja na sociedade, principalmente no catolicismo latino-americano.

A partir de 1960, sob a influência do Concílio Vaticano II<sup>1</sup>, a Igreja Católica Romana ressaltou a im-

portância do conceito de “pastoral” como o “agir da igreja no mundo” (LIBANIO, 1982, p. 11), referindo-se o vocábulo “à forma como a Igreja cumpre sua função, seja em termos gerais (pastoral de conjunto) ou particulares (pastoral da terra, pastoral indígena, pastoral da juventude, isto é, referida a situações e/ou grupos sociais específicos).” (SANTA ANA, 1985, p.30)

O cuidado pastoral tornou-se uma ação coletiva da Igreja de Cristo na sociedade que se rege por condutas e estruturas que determinam a condição social e econômica das pessoas. A igreja se insere em um contexto em que são valorizados os indivíduos que possuem mais recursos econômicos, mais prestígio e mais poder em detrimento daqueles que sofrem à margem, por estarem desprovidos de recursos financeiros, de oportunidades de trabalho, de acesso ao ensino de qualidade, do direito ao lazer, enfim, todas as pessoas que vivem relações assimétricas que oprimem, excluem e promovem as injustiças.

A ação da igreja se torna “pastoral” quando se sensibiliza e se compadece de quem sofre e se pronuncia a favor dos desvalidos, seguindo os passos de Jesus. “A ação pastoral, enquanto ação humana no Es-

<sup>1</sup> XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de Dezembro de 1961, através da bula papal *Humanae salutis*, pelo Papa João XXIII. Este mesmo p inaugurou-o, a ritmo extraordinário, no dia 11 de outubro de 1962. O Concílio, realizado em 4 sessões, só terminou no dia 8 de dezembro de 1965, já sob o papado de Paulo VI.

pírito segundo o Evangelho, não é puro empirismo ou pragmatismo pastoral. É, sempre, uma ação pensada, ainda que, muitas vezes, de maneira precária e insuficiente” (BRIGHENTI, 2006, p.18).

Na perspectiva da “pastoral” como ação da igreja, a Igreja Católica sistematizou as ações pastorais em três funções:

- Função profética: abrange as diversas formas do ministério da Palavra de Deus (evangelização, catequese e homilia), bem como a formação espiritual dos católicos;
- Função litúrgica: refere-se à celebração dos sacramentos, sobretudo da Eucaristia, à oração e aos sacramentais;
- Função real: diz respeito à promoção e orientação das comunidades, à organização da caridade e à animação cristã das realidades terrestres.

A partir das funções citadas foram organizadas mais de 25 áreas nas quais a ação pastoral deve ocorrer, entre elas: criança, carcerária, saúde, juventude, família, universidade etc...

Enquanto para o catolicismo a pastoral se tornou a ação da igreja na sociedade, em seus mais diversos campos de atuação e no com-

promisso com a realidade à luz dos ensinamentos do evangelho, para o protestantismo o termo pastoral não é compreendido da mesma forma. “Para o pensamento das igrejas que surgiram a partir da Reforma do século XVI, falar de “pastoral” tem significado, principalmente, referir-se à função do pastor” (SANTA ANA, 1985, p.30), isso indica ação individual; o termo é usado pela Igreja Católica para designar as orientações institucionais e ações específicas ligadas à educação para as igrejas ligadas às universidades.

Não obstante, autores protestantes se empenharam em elaborar uma reflexão mais ampla sobre o conceito e extensão de pastoral; a teoria não reflete a realidade das igrejas que aceitam e difundem os termos missão e/ou ministérios para designarem suas ações internas e externas de preservação institucional, de cuidado mútuo, de maior ou menor inserção social.

Na tradição protestante, embora tenha havido diversos esforços liderados pelo Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (Celep), o termo [pastoral] não encontrou lugar no continente, preferindo, assim, as

igrejas o uso do termo “ministério”, como serviço de alguma forma sustentado pelo modelo pastorcêntrico. (SILVA, 2001, p.212)

O significado do termo traz uma dimensão teológica – Deus é quem chama para cuidar dos aflitos, dos necessitados e para proclamar e viver a esperança e a vida reveladas em Jesus Cristo; uma dimensão histórica – no protestantismo histórico de missão permanecem resquícios do anticatolicismo, e todo e qualquer sinal de aproximação deve ser rejeitado, como a compreensão abrangente do termo pastoral; uma dimensão relacional - pessoas necessitam ser acolhidas, cuidadas, nutridas; a igreja precisa atendê-las sob a orientação do Espírito de Deus e em parceria com outras instituições que pautam suas ações nos ensinamentos evangélicos de fé e de ousadia.

Segundo Ronaldo Sathler Rosa citando Goodliff, há quatro prioridades no cuidado pastoral.

Em primeiro lugar criar uma comunidade que seja, simultaneamente, humana e que reflita o amor de Deus; em segundo, que crie a saúde

relacional, mantendo e nutrendo a boa qualidade de relacionamentos; em terceiro, que cure a “alma ferida” e, em quarto lugar que nutra e sustente a fé, para que a comunidade, em tempos de transição como os que vivemos, seja nutrida e fortalecida em sua identidade e sua fé em Jesus Cristo (SATHLER-ROSA, 2004, p. 45;47;48).

Além destas prioridades poderia se acrescentar ao cuidado pastoral a busca pela maturidade individual e comunitária na fé em Cristo que permite à igreja pastoreada por Deus realizar uma pastoral para si e para os outros, que leve em conta a inclusão, o “comprometimento radical com a justiça e o amor e de paixão não-egoísta por um mundo transformado, um mundo refeito não à imagem *deles* [líderes carismáticos], mas de acordo com uma intencionalidade divina e transcendente” (FOWLER, 1992, p.169).

Após a apresentação da difícil tarefa de se conceituar o termo “pastoral”, e de um breve panorama de seu uso, cabe-nos a pergunta: quais as contribuições de Calvino para as igrejas reformadas desenvolverem

ações pastorais contextualizadas e relevantes na sociedade onde se inserem?

## 2. Calvino e a pastoral

Os reformadores do século XVI nunca falaram de “pastoral”. Quando muito, referiram-se ao ministério do pastor e sua ordem própria. É óbvio que, com o correr do tempo, produziu-se no pensamento protestante uma redução do conceito, que foi ficando limitado à pessoa (ou à figura, como se queira) do ministro ordenado

*Julio de Santa Ana*

O cristianismo na Europa do século XVI estava envolto em controvérsias doutrinárias e teológicas, lutas políticas e eclesiásticas. Reis, imperadores e papas travavam verdadeiras batalhas bélicas, ideológicas e religiosas para a conquista e manutenção do poder espiritual e temporal de igrejas e cidades.

A reforma protestante encontrou ambiente favorável no momento histórico em que a sociedade passou a questionar os determinismos

religiosos e a buscar respostas satisfatórias aos dramas relacionados à origem, à finitude e ao significado da existência dos seres humanos. As grandes navegações, a invenção da imprensa, a corrupção, os desmandos e a imoralidade do clero são alguns fatores que contribuíram para a postura crítica de pensadores como Thomas Morus e Erasmo de Roterdã, considerado o “príncipe dos humanistas”. Dentre os intrépidos questionadores da igreja em seu aspecto teológico, ético e moral, estão os reformadores Martinho Lutero, Ulrico Zuínglio, John Knox e João Calvino.

As idéias defendidas por Lutero, na Alemanha, foram levadas à Suíça por Zuínglio, e, posteriormente, pelo francês João Calvino que chegou à cidade de Genebra em 1536, onde após cerca de dois anos foi expulso pelo Conselho Municipal, retornando em 1541 para permanecer até a sua morte, em 1564.

Várias são as avaliações a respeito de João Calvino e sua atuação, principalmente em Genebra, no período da Reforma do século XVI. Alguns autores o elogiam por sua capacidade de articulação e sua responsabilidade em esclarecer pontos teológicos essenciais para a bases do movimento reformado mas outros,

o vêem como um homem rabugento, intolerante, que conseguiu mudanças na cidade de Genebra por ser um líder autoritário e manipulador.

Para Teodoro de Beza, sucessor de Calvino em Genebra, o reformador foi um homem virtuoso, coerente, responsável, zeloso e solícito. Para ele, Calvino seria sempre lembrado pelo seu ministério pastoral e pelos seus escritos.

Por fim, posso, em verdade, protestar que nunca me haveria de cansar de consolar-me na falta de tal e tão excelente pessoa, em tendo-o bem presente mercê da rememoração de suas virtudes tão raras e delicadas. E, se bem que eu não possa pensar em sua morte sem grande tristeza, entretanto, consolame ela admiravelmente, quando considero que foi ela de tal molde que é como que a coroa e ornamento de toda a sua vida. Resta que, assim como a Deus aprouve fazê-lo falar ainda através de seus tão doutos e santos escritos, assim também seja ele ouvido pela posteridade até o fim do mundo, quando veremos nosso Deus tal como Ele é, para

com Ele vivermos e reinarmos eternamente (BEZA, 2006, p.124-125).

Teodoro de Beza menciona que muitos contemporâneos de Calvino o consideravam herege, irreconciliável, cruel, sanguinário, severo demais, demasiado colérico, principalmente quando associado à morte de Serveto, mas apresenta a sua defesa em favor do amigo,

não quero fazer de um homem um anjo. Entretanto, porque sei quanto Deus Se serviu maravilhosamente até mesmo dessa veemência, não devo calar o que disso sei e o que fato é. Além de sua natural propensão à irritabilidade, o espírito admiravelmente pronto, a indiscrição de muitos, a cifra de variedade infinita de obrigações para com a igreja de Deus e, mais para o fim da vida, as enfermidades agudas e constantes, tornaram-no algo rabugento e difícil. Mas, tão longe estava ele de comprazer-se neste defeito, que, ao contrário, ninguém mais do que ele melhor disso se apercebeu, nem o achou tão vultoso quanto ele próprio” (BEZA, 2006, p.123).

A trajetória pastoral de Calvino aconteceu entre lutas e disputas de poder político e religioso. Na França, os protestantes, conhecidos como huguenotes, cresceram de cinco igrejas organizadas até 1555 para 2.150 em 1562, e realizaram uma reunião do Sínodo Nacional em 1559. Lutas internas mescladas por motivações políticas e religiosas duraram 30 anos, tendo como desfecho sangrento e hediondo a noite de São Bartolomeu, em 24 de agosto de 1572, quando cerca de dez mil pessoas foram mortas. Em 1593 o rei huguenote Henrique IV renunciou à fé protestante e aderiu ao catolicismo romano. Os massacres, as perseguições por parte do governo francês, aliado ao poder papal, praticamente extinguíram o calvinismo na França. A partir de 1598 com a assinatura do Edito de Nantes foi estabelecida “uma trégua em território francês, com concessões religiosas aos perseguido huguenotes” (HACK, 2007, p. 38).

Neste contexto de discórdias, lutas políticas e religiosas pode-se entender “pastoral” como a ação do pastor numa igreja e numa sociedade em transformação.

A relação pastor-igreja e igreja-sociedade respondem às necessidades do período. A pastoral realiza-

da pelo pastor, pelo líder é de encorajamento, de fortalecimento da fé diante das injustiças, das perseguições e da morte. Em cartas escritas por Calvino a vários prisioneiros em Lion julgados pela inquisição e entregues à fogueira, o pastor encoraja-os a não apostatarem da fé, a permanecerem firmes e constantes como testemunhas da verdade, na certeza que Deus os fortalecerá na tribulação (CALVINO, 2009, pp. 103-104; 107-112).

Fortalecer a fé dos irmãos presos; encorajá-los para não abandonarem a fé em Cristo, mesmo diante das perseguições; orientá-los para se tornarem melhores cidadãos e melhores seres humanos era uma tarefa árdua em tempos de mudanças sociais em que a guerra e a manutenção do poder dizimavam os cristãos protestantes. A ação pastoral precisava dar uma resposta de cuidado, de direcionamento aos que aceitavam o desafio de viver a fé evangélica e defendê-la até a morte. Neste aspecto, a pastoral de Calvino foi uma resposta consoladora aos que enfrentavam os martírios.

Para o movimento da Reforma que se expandia, Calvino em sua obra a *Instituição da Religião Cristã*, sistematizou os pontos teológicos que sustentariam a sua compre-

ensão das Escrituras. Com o objetivo de preparar estudantes de teologia, “a obra pretende ser um guia para as Escrituras, funcionando como um livro de referências e um comentário sobre seus significados por vezes complexos e intrincado” (McGRATH, 2004, p.162).

Neste aspecto, a pastoral de Calvino esteve voltada para a fundamentação teórica que alicerçaria a fé cristã do ponto de vista reformado. Além da *Instituição da Religião Cristã*, sua obra mais conhecida, publicou diversos comentários sobre os livros da Bíblia, bem como *Instrução na Fé* ou *Catecismo de Calvino*, *Pequeno Tratado da Santa Ceia*, e a *Ordenanças Eclesiásticas*, entre outros.

Esta preocupação pastoral insere-se na realidade de prover alimento necessário para aqueles que aderiram à Reforma. Participar do movimento reformado exigia aprendizado, conhecimento a respeito da fé cristã e da subordinação do cristão aos desígnios divinos a fim de participar na sociedade para transformá-la segundo o padrão de Deus. Os valores do reino de Deus eram apresentados por meio das pregações, estudos bíblicos e teológicos e vivenciados pelos cristãos em toda e qualquer circunstância.

Além da pastoral de Calvino se

preocupar com as pessoas e com o estudo para que a igreja pudesse dar razão da sua esperança, empenhou-se em manter a sua unidade. O caráter ecumênico da pastoral de Calvino pode ser observado pela “consciência de pertencer à igreja autêntica, à igreja historicamente re-encontrada, à igreja cristã restaurada, à igreja católica, apostólica e santa de todos os tempos, ao corpo único de Cristo” (BIÉLER, 1970, p. 81).

Para Calvino, Cristo é o Salvador e Senhor a quem todos devem se submeter. Em seu *Comentário à Epístola aos Efésios*, ele lembra que “Cristo não pode ser dividido. A fé não pode ser despedaçada. Não existem vários batismos, mas um só, que é comum a todos... A fé e o batismo, Deus o Pai e Cristo podem nos unir, a ponto de quase nos transformarmos em um único ser humano” (VISCHER, 2004, p. 14).

“Pastoral” em Calvino refere-se à reconciliação, ao diálogo que procurou restabelecer com a igreja. Diante da insistente recusa católica ao diálogo, ele “aceita a diferença entre “a doutrina pela qual a igreja de Cristo se mantém”, comum a todos os cristãos e a diversidade de interpretações e costumes próprios de cada denominação confessional” (BIÉLER, 1970, p. 82,83).

Se a ação pastoral esteve centralizada na pessoa do pastor, respondeu às necessidades do contexto no período da implantação da reforma protestante e deixou importantes pistas para que continuasse relevante em tempo e lugares diferentes, transformando-se e reformando-se, ela autentica o dinamismo da igreja numa sociedade em constante mudança.

Embora as ações pastorais de Calvino ocorram numa perspectiva pastorcêntrica, deve-se levar em consideração o contexto histórico em que elas ocorreram e como foram fundamentais para o fortalecimento e a preservação da fé cristã numa realidade hostil e devastadora de perseguição e morte. Foram ações essenciais para as pessoas que se dispuseram a reescrever a história pessoal, comunitária e social a partir de valores fundamentais do reino de Deus.

Calvino foi um pastor atento, amou e intercedeu junto a Deus e às autoridades políticas pelos cristãos presos e condenados, visitou e insistiu na importância da visita aos doentes, defendeu o direito do pobre, da viúva e do órfão quanto ao atendimento hospitalar gratuito, de-

fendeu a unidade da igreja. Foi um teólogo engajado: fundou a Academia de Genebra, que originou a Universidade, importante centro de estudos teológicos para preparação de pastores e líderes para as comunidades calvinistas reformadas; elaborou normas de conduta para orientar os cristãos a uma vida disciplinada; sistematizou o pensamento teológico publicando-o na *Instituição da Religião Cristã*; elaborou normas para a reorganização da igreja quanto à administração e à liturgia. Foi um pregador zeloso e incansável dos ensinamentos bíblicos. Foi um reformador para quem teoria e prática encontram-se imbricadas na formação do caráter cristão.

### **3. Dimensões da pastoral de Calvino que desafiam a Igreja Reformada**

Quanto às contribuições de Calvino para a ação pastoral reformada, três aspectos serão considerados: a dimensão do cuidado, a dimensão do preparo, a dimensão ecumênica.

#### **Dimensão do cuidado**

A releitura da realidade esteve presente no movimento da Reforma Protestante na crítica a uma igreja apática voltada para si mesma, que buscava interesses próprios, que compactuava com a injustiça, que se associava ao poder e que eliminava os que lhes ofereciam perigo.

Diante de tais desafios prementes, Calvino não se omitiu e foi contrário aos desmandos eclesiásticos e civis. Suas palavras, proféticas e políticas, demonstram seu engajamento social. John H. Leith defende que “a intenção de Calvino em Genebra não era simplesmente a de salvar almas, mas a de reorganizar a cidade segundo a Palavra de Deus” (1996, p.117). Segundo Alister McGrath, Calvino por ser cidadão francês, pastor na igreja em Genebra “não podia votar e não podia concorrer a cargos públicos... sua influência sobre Genebra foi exercida de forma indireta, através de pregações, conferências e outras formas de persuasão legítima... ele não possuía qualquer jurisdição civil...” (2004, p.131,132).

Calvino, como um homem que lia a realidade, não perdeu oportunidades para cuidar do povo de Deus e, de maneira muito especial, dos perseguidos pela inquisição, que foram julgados hereges por defen-

derem os princípios reformados da fé cristã.

Cuidado, segundo ação pastoral de Calvino, estava relacionado ao companheirismo e encorajamento: “sempre que seus fiéis companheiros Farel e Viret tiveram, nessa época, difíceis questões a enfrentar em seu ministério, Calvino jamais deixou de carregar uma parte do fardo, como, aliás, hão eles procedido com igual dever de fraternidade para com ele” (BEZA, 2006, p.36).

O cuidado exige um coração despojado, pronto para o serviço. Para que a ação pastoral se torne relação de cuidado, o outro deve ser considerado em suas necessidades materiais, físicas, emocionais, espirituais. A ação pastoral de cuidado está fundamentada no amor ao próximo como cumprimento do mandamento de Jesus Cristo.

A igreja que não se reforma, que não entende seu papel histórico, que não se dinamiza, não cumpre o seu papel na sociedade marcada por ilusões e sinais de morte.

O cuidado como ação pastoral precisa estar no coração da igreja reformada como esteve no coração de Calvino. Saber ler o momento histórico e agir de maneira contextualizada implica em reorganizar estruturas, firmar princípios de

fé, rejeitar teorias e teologias excludentes e se assumir como igreja cuidadora, que se coloca sempre a favor da humanização e da vida.

Cuidar do indivíduo é essencial, mas, não é suficiente! É preciso cuidar da ‘casa’, dos sistemas que estruturam a vida das pessoas em sociedade, das múltiplas interações do ser humano. É a ação pastoral direcionada a sistemas. Em sua fase de conhecimento da situação, a ação pastoral identifica distorções, desequilíbrios, injustiças que sejam obstáculos para a vida plena, para a cura e para a paz. É a dimensão da “denúncia profética”. Então, proclama as Boas Novas por meio da Palavra e da participação na busca de alternativas. É a dimensão do anúncio. É voz profética nos domínios públicos, estatais, institucionais. O cuidado pastoral enraíza-se na esperança e na confiança de que é possível a mudança e fazer “novas todas as coisas” (Apocalipse 21.5) mediante ações das comunidades de fé

e seus ‘cuidadores’ pastorais. (SATHLER-ROSA, 2004, pp.50,51).

Na Reforma, a ação pastoral de Calvino foi de cuidado para que os cristãos perseverassem na fé e reorganizassem suas vidas segundo as propostas do reino de Deus, caracterizadas por justiça, paz e amor ao próximo. Que a pastoral da Igreja Reformada, neste momento histórico, sintasse desafiada a ser cuidadora e colabore para a construção de um mundo melhor.

### Dimensão do preparo

O cuidado pastoral de Calvino também esteve relacionado com a preparação da igreja quanto ao ensino cristão. A igreja era alimentada e nutrida por intermédio das pregações, dos comentários bíblicos e das obras teológicas que ele produziu.

Desde criança Calvino se dedicou aos estudos. Tendo se formado em Direito, estudou Teologia, Filosofia, Grego, Hebraico. Em 1532, com 24 anos de idade publicou em Paris seu comentário sobre a obra de Sêneca, *De Clementia*. Posteriormente, produziu o *Comentário ao Livro de Salmos, Hinos Adaptados para o Canto*, vários comentários bíblicos e a *Instituição da Religião*

*Cristã.*

À semelhança de Calvino, a igreja, para exercer toda e qualquer pastoral, precisa se preparar, conhecer melhor os ensinamentos bíblicos, as bases teológicas que fundamentam a fé cristã reformada e elaborar aportes teóricos contextualizados para que desenvolva ações pastorais significativas numa sociedade complexa e em transformação.

Vive-se hoje em busca de respostas imediatas, descartáveis e superficiais; não há tempo para a reflexão, para a construção do conhecimento, para dedicação e empenho. A igreja que abandona seu preparo teórico torna-se vulnerável diante da superficialidade. Historicamente, foi o que aconteceu com o protestantismo brasileiro, após 1968, segundo Antonio Gouvêa Mendonça:

Perdeu seu vigor intelectual pela repressão exercida, principalmente sobre os seminários, assim como pelo exílio de muitos de seus líderes (exílio geográfico e institucional). Assumiu uma interioridade religiosa conservadora e ao mesmo tempo mística que permitiu a invasão de práticas religiosas estranhas à sua tradição intelectual

disciplinada e atenta à ação no mundo (2000, p. 49).

Refletir e agir são dois momentos de uma mesma realidade e, se um só é privilegiado, o outro se torna inócuo e vazio.

A atividade de reflexão não se limita ao mundo da academia. Todas as pessoas envolvidas nos diversos serviços pastorais podem e devem desenvolver o pensar criticamente sobre o exercício de seus ministérios e dons como parte do Corpo de Cristo. Além disso, a prática, a teorização valoriza a capacidade humana de pensar e confere lucidez à ação pastoral. Evita-se, igualmente, que as igrejas caiam no ativismo e no corre-e-corre sem rumos claros e sem correspondência com as finalidades de sua missão (SATHLER-ROSA, 2004, p.55).

O preparo como um dos aspectos da pastoral de Calvino é algo que desafia a igreja reformada em seus caminhos. Paralelamente às publicações para reflexão bíblica e teológica, Calvino não se esqueceu da vivência da igreja enquanto comu-

nidade de fé inserida na sociedade. Orientou os pastores a respeito da importância e frequência dos sermões, sobre os procedimentos a serem adotados em relação aos sacramentos, ao casamento, ao funeral, visitação etc...

A igreja, hoje, em sua ação pastoral precisa ter clareza e compreensão da missão à luz da Palavra de Deus e, para tanto, se faz necessário o estudo, a reflexão, a discussão crítica de sua atuação na sociedade. Sem a construção do conhecimento, sem a firmeza na fé, a igreja torna-se desorientada quanto ao seu papel histórico.

### Dimensão ecumênica

O cuidado pastoral não está voltado apenas para o indivíduo, mas também para a comunidade, para a sociedade, para o planeta. O grande desafio é viver o amor de Deus não hipoteticamente, mas de forma relacional, presente, transformadora.

A igreja que se encontra em

movimento deve agir pastoralmente encorajando relações sociais alicerçadas pela justiça, pela tolerância, pelo espírito solidário em defesa da vida humana e do planeta.

Para Calvino a unidade da igreja fundamenta-se no ensino bíblico segundo o qual é Cristo quem a promove, mesmo quando ela é ameaçada pelas diferenças eclesiológicas desenhadas historicamente.

A pastoral ecumênica não se restringe aos acordos institucionais, a ações fragmentadas ou individuais. Ela é uma atitude vivencial que a Igreja Reformada tem em suas raízes e que se perdeu na caminhada histórica.

Calvino representa um momento de reconstrução para a ação pastoral contextualizada. As igrejas reformadas têm o grande desafio de reconstruir e reelaborar caminhos que foram abandonados e desenvolver ações pastorais que sejam relevantes para uma sociedade desafiadora, que experimenta rápidas transformações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BEZA, Theodoro de. *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas-SP: LPC, 2006.
- BIÉLER, André. *O humanismo social de Calvino*. São Paulo: Edições Oikoumene, 1970. S. Paulo: Cadernos de *O Estandarte* 11, 2ª. edição, 2009.
- BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP. Siquem, 2006.
- CALVINO, João. *As cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- FARIA, Eduardo G. (editor). *João Calvino: textos escolhidos*. São Paulo: Editora Pendão Real, 2008.
- FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.
- FOWLER, James W. *Estágios da fé*. São Leopoldo/RS: Editora Sinodal, 1992.
- HACK, Osvaldo H. *Sementes do calvinismo no Brasil*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- LEITH, John H. *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Associação Evangélica Literária Pendão Real, 1996.
- LIBANIO, João B. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MCGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- MENDONÇA, Antonio G. "Panorama atual e perspectivas do protestantismo histórico no Brasil". In: *Simpósio*, vol. 9 (2), ano XXXIII, no.42, outubro de 2000. São Paulo: ASTE.
- SANTA ANA, Julio de. *Pelas trilhas do mundo, a caminho do reino*. São Bernardo do Campo/SP: Imprensa Metodista/Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1985.
- SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica contemporânea*. São Paulo: ASTE, 2004.
- SILVA, Geoval J. "Idéias fundamentais para o estudo da teologia prática: uma abordagem a partir da questão do método". In: *Estudos da Religião*, ano XV, no. 21. São Bernardo do Campo: Umesp, dezembro de 2001.
- VISCHER, Lukas. *Santa conspiração: Calvino e a unidade da Igreja de Cristo*. Caderno *O Estandarte*, outubro de 2004. São Paulo: Editora Pendão Real.
- WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

O MUSEU DA REFORMA E A  
CATEDRAL DE SÃO PEDRO





# A contribuição missiológica de João Calvino



Fora da igreja e entre estudiosos, para a surpresa de muitos que estão dentro da igreja, João Calvino frequentemente é visto com bons olhos. O gênio marxista, Leon Trotsky, que ajudou Lenin a criar a União Soviética a partir da Revolução Russa de 1917, afirmou que Karl Marx e João Calvino eram os dois maiores revolucionários em toda a história do ocidente. Mas popularmente, é comum se depreciar a contribuição de Calvino, inclusive dentro da igre-

Timóteo Carriker\*

ja, especialmente no que se trata da obra missionária. Não é raro pensar que João Calvino e o movimento que ele gerou não se interessaram pela obra missionária e pouco contribuem para a reflexão missiológica hoje. No início do século, o alemão historiador da missão da igreja, Gustav Werneck, por exemplo, afirmou: “nós perdemos com os Reformadores não apenas a ação missionária, mas até a idéia de missões... [em parte] porque perspectivas teológicas fundamentais deles evitaram que dessem a suas atividades, e mesmo a seus pensamentos, uma orientação missionária”.<sup>1</sup>

O fato é que, muito pelo contrário e mesmo com toda a preocupação pela reforma da igreja na Europa, João Calvino contribuiu não só para o movimento missionário em si como tam-

\* Timóteo Carriker é pastor e professor do Seminário Teológico de Fortaleza (IPIB).

<sup>1</sup> WARNECK, Gustav. *History of Protestant Missions*, tradução de G. Robinson. Edinburgh: Oliphant Anderson & Ferrier, 1906, 9, citado em KLOOSTER, Fred H. “Missions - The Heidelberg Catechism and Calvin,” *Calvin Theological Journal* 7 (Nov. 1972): 182. Warneck também afirmou que, para Calvino, a igreja não tinha obrigação de enviar missionários”. *Ibid.*, 19.

bém para a reflexão missiológica que nutre o bom empenho missionário até os dias de hoje. Enviou centenas de missionários por toda a Europa e até para o Brasil. Apesar de possuir uma abrangência muito maior do que a missiologia contemporânea, por causa da sua relevância missiológica, não é nenhum exagero atribuir-lhe o título de “pai da missiologia protestante”.

## Bases bíblicas e teológicas

João Calvino não escreveu nenhuma “teologia de missão” ou reflexão missiológica a respeito da “missão” de Deus ou a “missão” da igreja. E nem podia. Afinal de contas, até o século XVI a palavra “missão” era reservada para se referir à relação da Trindade: a missão do Filho como o enviado do Pai e a missão do Espírito Santo como o enviado do Filho e do Pai.<sup>2</sup> Mas muito mais importante que usar a terminologia contemporânea da missiologia, por meio dos seus escritos<sup>3</sup>, Calvino estabeleceu as bases bíblicas e teológicas para falar do papel da igreja na transformação da sociedade, e não apenas em termos locais, mas globais.

1. *Missio Dei et missio Christi.*

Fundamentalmente Calvino estabeleceu a base cristocêntrica e teocêntrica da missão. E deu forte apoio à evangelização através de seus comentários.<sup>4</sup> Scott J. Simmons recentemente descreveu como isto ocorre nos escritos de Calvino,<sup>5</sup> mostrando que ele entendeu que, por meio de Cristo, Deus está atualmente reinando em nosso mundo. Vejamos por exemplo, alguns dos seus comentários da Bíblia...

Acerca de Isaías 2.4:

a diferença entre o reino de Davi, que era apenas uma sombra, e este outro reino ... [é que] ... pela vinda de Cristo, [Deus] começou a reinar ... na pessoa de seu Filho unigênito.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> A terminologia de “missão” para se referir à evangelização dos povos (no caso, não-católicos) veio a ser usada somente no século XVI pelos jesuítas e carmelitas que começaram a enviar missionários ao Novo Mundo.

<sup>3</sup> “Epistológrafo copioso, muitas pessoas da Europa e das ilhas britânicas lhe pediam conselhos. Suas cartas, com outros escritos, integram 57 volumes do *Corpus Reformatorum*, e existem 2000 de seus sermões.” CAIRNS Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos – uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 254).

<sup>4</sup> BEAVER, R. Pierce. “The Genevan Mission to Brazil,” In: *The Heritage of John Calvin*, ed., J. H. Bratt. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1973, 56.

<sup>5</sup> SIMMONS, Scott J. “John Calvin and Missions: A Historical Study”. (<http://www.aplacefortruth.org/calvin.missions1.htm>); também em português (<http://www.joaocalvino.com.br/?p=23>).

<sup>6</sup> CALVIN, John. *Calvin's Commentaries, vol. 7, Isaiah 1-32*. Grand Rapids: Baker, 1979, 98-99.

Acerca de Isaías 12.4-5:

Esta exortação, pela qual os judeus testemunharam a sua gratidão, deve ser considerada precursora da proclamação do evangelho, que depois seguiu na ordem correta. Como os judeus proclamaram entre os medos e os persas e às outras nações vizinhas o favor que era demonstrado para com eles, assim, quando Cristo se manifestou, eles deveriam ter sido arautos para ressoar em alta voz o nome de Deus através de cada país do mundo. Portanto, é evidente qual é desejo o tesouro de todos os piedosos. É, que a bondade de Deus seja conhecida por todo o mundo e que todos se reunam no mesmo culto a Deus. Devemos ser especialmente possuídos deste desejo, após sermos libertos de algum perigo alarmante e acima de tudo, depois de termos sido libertados da tirania do diabo e da morte eterna.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*, 402-403.

<sup>8</sup> CALVIN, John. *Calvin's Commentaries*, vol. 4, *Joshua-Psalms* 1-35, 385.

<sup>9</sup> Citado em BEAVER, *Ibid.*, 56.

<sup>10</sup> CALVIN, John. *Calvin: Commentaries*. Filadélfia: Westminster Press, 1963, vol. 23, *The Library of Christian Classics*, eds. Baillie, McNeill, and Van Dusen, 402.

Acerca do Salmo 22.8:

Não tenho dúvidas de que esta passagem concorda com muitas outras profecias que representam o trono de Deus erigido, no qual Cristo pode assentar-se para comandar e governar o mundo.<sup>8</sup>

Acerca de Miqueias 2.1-4:

O reino de Cristo somente se iniciou no mundo quando Deus ordenou que o evangelho fosse proclamado em todo lugar e... hoje o seu curso ainda não se completou.<sup>9</sup>

Acerca de Ezequiel 18.23:

Deus certamente nada mais deseja, para aqueles que estão perecendo e correndo para a morte, que retornem ao caminho da segurança. Por isso o evangelho é proclamado hoje em todo o mundo, porque Deus quis testemunhar a todas as épocas, que ele se inclina grandemente para a misericórdia<sup>10</sup>

Acerca de 1 Timóteo 2.4:

Não há nenhum povo e nenhuma classe no mundo que

seja excluída da salvação; porque Deus deseja que o evangelho seja proclamado para todos, sem exceção<sup>11</sup>

Simmons sugere que este reino de Deus, por meio de Cristo, é a base nos escritos de Calvino para a sua missiologia implícita. Acerca de Isaías 2.2, Calvino comentou que haverá “progresso ininterrupto” na expansão do reino de Cristo “até que Ele apareça uma segunda vez para nossa salvação”.<sup>12</sup> Uma das implicações deste reino presente é a destruição da distinção entre judeus e gentios e a necessidade consequente da proclamação do evangelho entre todos os gentios do mundo. Isto também decorre da sua noção de eleição.

Diante do governo de Cristo sobre toda a terra, há duas respostas: a dos réprobos que negam o domínio de Cristo e até o atacam, e dos eleitos que são “levados a prestar obediência voluntária a Ele”. Nada poderá barrar o avanço do governo de Cristo. A tarefa da igreja é pregar a Palavra de Deus porque “não existe outra forma de edificar a igreja de Deus senão pela luz da Palavra, em que o próprio Deus, por sua voz, aponta o caminho da salvação. Até que a verdade brilhe, os homens não poderão estar unidos como uma

verdadeira igreja”.<sup>13</sup> Deus escolheu usar as pessoas como seu instrumento para pregar o evangelho a todos. O que motiva as pessoas a pregar o evangelho é o zelo pela glória de Deus, a finalidade principal de toda a humanidade.

Conforme Charles Chaney, citado por Simmons, “o fato de que a glória de Deus constituiu o motivo primordial nas primeiras missões protestantes e isto haver se tornado, mais tarde, uma parte vital do pensamento e atividade missionárias, pode estar ligado diretamente à teologia de Calvino”.<sup>14</sup> Vemos assim como a reflexão do Calvino contribuiu significativamente para a teologia da missão hoje.

## Incompreensões

Algumas pessoas, entretanto, objetam, alegando que a teologia de Calvino trouxe obstáculos teológicos para o desenvolvimento posterior da missão da igreja. Apontam

<sup>11</sup> CALVIN, John.. *Calvin's Commentaries, Ephesians – Jude*. Wilmington, DE: Associated Publishers and Authors, n.d., 2172.

<sup>12</sup> CALVIN, John.. *Calvin's Commentaries, vol. 7, Isaiahs 1-32*, 92.

<sup>13</sup> Comentário sobre Miquéias 4:1-2, citado em CHANEY, Charles: “The Missionary Dynamic in the Theology of John Calvin,” *Reformed Review* 17 (Mar. 1964): 28.

<sup>14</sup> CHANEY, Charles *Ibid.*, 36-37. Veja também ZWEMER, Samuel. “Calvinism and the Missionary Enterprise,” *Theology Today* 7 (Jul. 1950): 211.

principalmente para a sua doutrina da predestinação e um suposto mal entendido a respeito da Grande Comissão.

1. *Predestinação*. Alega-se, por exemplo, que a doutrina calvinista da predestinação torna a obra missionária irrelevante.<sup>15</sup> Entretanto, esta não é a lógica de Calvino, para quem o principal instrumento de Deus para salvar as pessoas era a pregação da sua Palavra:

embora ele seja capaz de realizar a obra secreta de seu Santo Espírito sem qualquer meio ou assistência, ele também ordenou a pregação para ser utilizada. Para torná-la um meio efetivo e frutífero, ele escreve com seu próprio dedo em nossos

corações as palavras que são ditas em nossos ouvidos pela boca de um ser humano”.<sup>16</sup>

Deus não pode ser invocado por ninguém, exceto por aqueles que conheceram sua misericórdia por meio do evangelho.<sup>17</sup>

Por ser o número dos eleitos desconhecido, cabe à Igreja pregar o evangelho livre e irrestritamente a todos.<sup>18</sup> Logo, a doutrina da predestinação em nada impede a tarefa missionária. Antes, a encoraja como dever da igreja em prol dos eleitos.

2. *A Grande Comissão*. É verdade que Calvino interpretou a Grande Comissão como se referindo ao ministério apostólico do primeiro século.<sup>19</sup> Mas não é verdade que Calvino entendeu que os apóstolos completaram a tarefa tornando desnecessária a tarefa da evangelização contemporânea. Ele entendeu que os apóstolos completaram apenas o início da tarefa<sup>20</sup> e que a evangelização do mundo continua a ser uma tarefa para a igreja.<sup>21</sup>

Calvino, como os outros reformadores, era apenas contra a doutrina católica da sucessão apostólica e assim argumentava que o apostolado era um *munus extraordinarium* temporário que cessou com os doze. A grande Comissão

<sup>15</sup> TUCKER, Ruth A. *Até aos confins da terra, Uma história biográfica das missões cristãs*. São Paulo: Vida Nova, 1986, 67.

<sup>16</sup> CALVIN, João. *The Bondage and Liberation of the Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius*, ed. A.N.S. Lane, trad. G. I. Davies. Grand Rapids: Baker, 1996, 215.

<sup>17</sup> CALVIN, João. *Institutas da Religião Cristã*, 3.20.12. Veja também 3:20.1; 3.20.11.

<sup>18</sup> CALVIN, João. *Institutas da Religião Cristã*, 3.23.14. Veja também, *The Bondage and Liberation of the Will*, 160.

<sup>19</sup> CALVIN, João. *Institutas da Religião Cristã*, 4.8.4; 4.8.8

<sup>20</sup> VAN DEN BERG, J. "Calvin's Missionary Message: Some Remarks About the Relation Between Calvinism and Missions." *Evangelical Quarterly* 22 (Jul. 1950), 179; veja também o Comentário sobre o Salmo 22:27, em *Calvin's Commentaries*, vol. 4, *Joshua - Psalms 1-35*, 386.

<sup>21</sup> CALVIN, John. *Calvin's Commentaries*, vol. 17, *Harmony of Matthew, Mark and Luke*, 384.

fazia parte deste argumento contra o catolicismo, mas não contra a evangelização mundial em si.<sup>22</sup>

3. *Missão integral*. A dicotomia entre a espiritualidade e o engajamento social não é herança de Calvino, e sim de alguns dos seus seguidores, em séculos posteriores. Para Calvino, o discípulo de Cristo deveria seguir o evangelho no seu pensamento e por ações sociais e políticas.<sup>23</sup> Esta integralidade de pensamento missiológica é descrita pelo bispo anglicano, Robinson Cavalcanti, da seguinte forma:

Do ponto de vista reformado, ou calvinista, o homem é um ser integralmente unificado. Deve-se evitar dicotomias. Tudo é esfera sagrada, e deve-se aplicar a Palavra de Deus a todas as áreas da vida. Toda a criação caiu com o pecado e está agora sob a ação redentora de Cristo, que é o Senhor tanto da Igreja quanto da sociedade. Os cristãos devem lutar hoje para manifestar a presença do reino de Deus, embora a sua plenitude somente se alcançará com o retorno de Cristo. Somos salvos para servir. Os cristãos devem se infiltrar em

todas as esferas da sociedade para chamá-la ao arrependimento e à conformação às normas do reino. A Igreja é um centro de arregimentação e treinamento de pessoas que se reformam para reformar.<sup>24</sup>

Para Calvino, o evangelho toca todas as áreas da vida humana e a igreja deve também exercer a sua missão em prol da transformação de pessoas e das suas instituições sociais, econômicas, políticas, etc. justamente porque Cristo é Senhor sobre toda a vida e a Palavra de Deus desafia toda a vida humana. Ricardo Quadros Gouvêa afirma: “Calvino não visava em sua obra meramente uma reforma doutrinária e uma reforma da vida da igreja, mas também a transformação de toda cultura humana em nome de Jesus e para a glória de Deus.”<sup>25</sup> Não nos surpreende, então, que nos seus comentários, sermões, cartas e na sua obra prima de teologia, *as Institutas*, encontremos a preocupação com uma teologia que hoje de-

<sup>22</sup> VAN DEN BERG, *op cit.*, 178.

<sup>23</sup> BARTH, K. apud BIÉLER, A. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*, trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990. p. 29.

<sup>24</sup> CAVALCANTI, R. *Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica*, p. 129.

<sup>25</sup> GOUVÊA, R. Q. *A importância de João Calvino na teologia e no pensamento cristão*. In: CALVINO, J. A. *Verdadeira Vida Cristã*, p. 5.

nominaríamos de “integral”, isto é, com as implicações sociais do evangelho na transformação completa de pessoas e do ambiente que as cerca.<sup>26</sup>

4. *“Missão” na liturgia.* Finalmente notamos repetidamente nas orações de Calvino, a preocupação pela evangelização mundial. Segue-se um exemplo de oração escrita por ele para o uso no culto dominical:

Finalmente, oferecemos orações a ti, Ó Deus cheio de graça e Pai de todas as pessoas, pleno de misericórdia, que se agrada em ser reconhecido como salvador de toda a raça humana pela redenção realizada por Jesus Cristo, teu Filho. Pedimos para que aqueles que ainda são estranhos ao conhecimento dele, e estão mergulhados na escuridão, e são levados para o cativeiro pela ignorância e erro, possam, pelo teu Espírito Santo brilhando neles, e pelo teu evangelho ressoando nos seus ouvidos, ser trazidos de volta para

o caminho da salvação que consiste no conhecimento de ti, o verdadeiro Deus e Jesus Cristo que tu enviaste.<sup>27</sup>

Em tudo isso vemos o quanto Calvino se preocupava com a missão da igreja e como ela fez parte importante da sua teologia e prática cultíca. Além disto, como veremos logo em seguida, Calvino também se empenhava de modo prático e intenso na evangelização com muito êxito na Europa assim como nos limites externos e internos no Novo Mundo.

## Ação missionária

Diante da contribuição de Calvino para a reflexão missiológica hoje, não devemos nos surpreender apenas com seu empenho acadêmico e literário, mas também pela sua própria atividade missionária.

1. O *missionário*. Aos vinte e sete anos de idade, o próprio Calvino saiu do seu país nativo, a França, e foi para Genebra como missionário.

2. A *escola missionária*. Protestantes de toda a Europa se refugiaram em Genebra a partir de aproximadamente 1542 e, nos treze anos que se seguiram, a população duplicou. Aos poucos, a cidade se tornou

<sup>26</sup> BIÉLER, André, *op cit.* SOUZA DE MATOS, Alderi, “Amo a Deus e ao Próximo: João Calvino e o Diaconato em Genebra,” *Fides Reformata* 2:2 (Jul-Dez 1997), 69-88.

<sup>27</sup> CALVINO, João. *Tracts and Treatises Vol. 2: The Doctrine and Worship of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958, 102.

não só um centro de refúgio como também um centro de preparo missionário. John Knox, mais tarde, disse que esta era “a mais perfeita escola de Cristo que jamais houve na terra desde a época dos apóstolos”. Lá, Calvino ensinava a teologia reformada, evangelização e a plantação de igrejas, enviando discípulos para toda a Europa.

Por meio da ida e vinda destes refugiados assim como por meio dos escritos evangélicos da imprensa de Genebra, em latim, francês, inglês e holandês, a fé reformada foi exportada amplamente, mesmo para a Polônia e a Hungria. Por correspondência, Calvino encorajou, guiou e dialogou com essa diáspora de cristãos evangélicos que testemunhavam sob perseguição.<sup>28</sup>

3. O *envio missionário*. Em Genebra, Calvino estabeleceu uma escola para abrigar refugiados protestantes de toda a Europa. Por exemplo, em 1561, enviou mais que 140 missionários para a França, o norte da Itália, a Holanda, a Escócia, a Inglaterra e até a Polônia. Além destes, Calvino enviou os primeiros dois missionários protestantes na

história para um outro continente. Em 1556 ele os enviou ao Brasil, 233 anos antes do envio missionário de William Carey, tido como “pai das missões modernas”. Qual foi o impacto deste esforço?

Consideremos a França, para onde Calvino começou a enviar missionários em 1553. Dois anos depois, em 1555, cinco igrejas reformadas foram estabelecidas. Mais quatro anos depois, havia quase 1000 e em 1562, havia 2150 igrejas, com uma membresia total de três milhões, 17% de toda a população da França.<sup>29</sup> Tudo isto pelo esforço de pouco mais de 140 missionários em um só dos nove anos de 1553 até 1562, enviados por Calvino da pequena cidade de Genebra, com cerca de 20.000 habitantes. Concorramos com Klooster que chamou este projeto de “monumental”.<sup>30</sup>

4. Os *métodos missionários*. Já mencionamos a importância da pregação da Palavra de Deus para a prática missionária. Este era o método missionário de Calvino por excelên-

<sup>28</sup> LAMAN, Gordon D. “The Origin of Protestant Missions,” 59.

<sup>29</sup> LAMAN, Gordon D. “The Origin of Protestant Missions,” *Reformed Review* 43 (1989): 59; KINGDON, Robert M. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France* (Genève: Librairie E. Droz, 1956), 79.

<sup>30</sup> KLOOSTER, Fred H. “Missions—The Heidelberg Catechism and Calvin,” *Calvin Theological Journal* 7 (Nov. 1972): 192.

cia e não pela manipulação de pessoas. A Igreja, com mansidão, deve apresentar argumentos persuasivos a fim de atrair os curiosos para que venham livremente (comentários de Miquéis 4.3 e Filemom 10). Calvino também insistia que cristãos jamais devem usar a força física ou o poder militar para impor a fé nos incrédulos (comentário de Miqueias 4.3).

Em segundo lugar e seguindo o exemplo de Cristo em Marcos 9.38, ele enfatizava que a igreja deveria orar pedindo que Deus enviasse trabalhadores para a colheita. Terceiro, a igreja deveria também "recrutar a sua força e dirigi-la eficazmente, para que o seu labor não fosse em vão" (comentário sobre Isaías 49.17).

Em quarto lugar, os crentes devem ser líderes e viver de modo coerente com a sua fé. (comentário de Isaías 2.3). E finalmente, segundo Calvino, os cristãos, sendo ricamente abençoados, devem entusiasmadamente compartilhar as suas riquezas com os outros (comentário de 2 Coríntios 1.4), o que inclui a oração pelos perdidos (comentário de 1 Timóteo 2.4).

## Conclusão

Em uma época em que "missão" era a linguagem para descrever o relacionamento com a Trin-

idade e a doutrina católica da sucessão apostólica impedia a reforma da igreja, não devemos nos surpreender que João Calvino, como os outros reformadores, não falasse de "missões" e pouco aproveitasse da "Grande Comissão" para encorajar o avanço da igreja pela Europa e além.

É erro crasso concluir a partir daí que ele não possuía um senso agudo da necessidade "missionária". Não só possuía como o advogava intensamente, primeiro, pelo exemplo da sua própria pessoa ao assumir o desafio de liderar o movimento protestante em Genebra; segundo, pelo preparo e envio de missionários por toda a Europa e até ao Novo Mundo e, acima de tudo, por meio de seus escritos, onde expunha a vinda do reino de Cristo e a necessidade da pregação da Palavra de Deus pela igreja, principal instrumento de Deus para a salvação dos eleitos. Não é exagero afirmar, que assim como a teologia bíblica enfatiza a *missio Dei* por meio do *regnum et missio Christi* como ponto de partida para a melhor missiologia contemporânea, também João Calvino pode ter a distinção de ser o "pai da missiologia contemporânea protestante".

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRO, Antônio Carlos. "A consciência missionária de Calvino". In: *Revista Fides Reformata*, v.3, no 1, Jan-Jun 1998.
- BEAVER, R. Pierce. "The Genevan Mission to Brazil," In: *The Heritage of John Calvin*, ed., J. H. Bratt. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1973.
- BIÉLER, André, *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*, trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- BREDENHOF, Wes. "John Calvin and Missions". In: [www3.telus.net/wbrenhof/John%20Calvin%20and%20Missions.pdf](http://www3.telus.net/wbrenhof/John%20Calvin%20and%20Missions.pdf)
- CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos – uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CALVIN, John. *The Bondage and Liberation of the Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice against Pighius*. ed. A.N.S. Lane . trad. G. I. Davies. Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Commentaries. Vol. 4. Joshua - Psalms 1-35*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Commentaries. Vol. 6. Psalms 93-150*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Commentaries. Vol. 7. Isaiah 1-32*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Commentaries. Vol. 8. Isaiah 33-66*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Commentaries. Vol. 17. Harmony of Matthew, Mark and Luke*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Commentaries, Ephesians – Jude*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Commentaries. Vol. 23, Filadélfia*: Westminster Press, 1963, *The Library of Christian Classics*, eds. Baillie, McNeill, and Van Dusen, 402.
- \_\_\_\_\_. *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters. Vols. 4-7. Letters, Parts 1-4*. eds. BEVERIDGE, Henry and Jules BONNET. Grand Rapids: Baker, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Tracts and Treatises. Vol. 2: The Doctrine and Worship of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- CAVALCANTI, R. *Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica*. p. 129.
- CHANEY, Charles. "The Missionary Dynamic in the Theology of John Calvin." *Reformed Review* 17 (Mar. 1964): 24-38.
- DRISCOLL, Mark. "Calvin on Missiology and Church Planting". In: [http://theresurgence.com/new\\_calvinism\\_calvin\\_on\\_missiology\\_and\\_church\\_planting](http://theresurgence.com/new_calvinism_calvin_on_missiology_and_church_planting)
- EDWARDS, Charles E. "Calvin and Missions." *The Evangelical Quarterly* 8 (1936): 47-51.
- GOUVÊA, R. Q. "A importância de João Calvino na teologia e no pensamento cristão". In: CALVINO, J. A *Verdadeira Vida Cristã*. S. Paulo: Novo Século, 2000.
- HUGHES, Phillip Edgcumbe. "John Calvin: Director of Missions." *Columbia Theological Seminary Bulletin* 59 (Dec. 1966): 17-25.
- HULSE, Erroll. "John Calvin and His Missionary Enterprise". In: <http://reformed-theology.org/html/issue04/calvin.htm>
- KINGDON, Robert M. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France*. Genève: Librairie E. Droz, 1956.
- KLOOSTER, Fred H. "Missions—The Heidelberg Catechism and Calvin." *Calvin Theological Journal* 7 (Nov. 1972): 181-208.
- LAMAN, Gordon D. "The Origin of Protestant Missions." *Reformed Review* 43 (1989): 52-67.
- SIMMONS, Scott J. "John Calvin and Missions: A Historical Study". (<http://www.aplacefortruth.org/calvin.missions1.htm>); também em português (<http://www.joocalvino.com.br/?p=23>).
- SOUZA, Roberto de. "A visão missionária do Reformador João Calvino." In: <http://www.eleitosededeus.org/joao-calvino/visao-missionaria-do-reformador-joao-calvino-rev-jose-roberto-de-souza.html>
- SOUZA DE MATOS, Alderi, "Amando a Deus e ao Próximo: João Calvino e o Diaconato em Genebra," *Fides Reformata* 2:2 (Jul-Dez 1997), 69-88.
- TUCKER, Ruth A. *Até aos confins da terra, Uma história biográfica das missões cristãs*. São Paulo: Vida Nova, 1986, 67.
- VAN DEN BERG, J. "Calvin's Missionary Message: Some Remarks About the Relation Between Calvinism and Missions." *Evangelical Quarterly* 22 (Jul. 1950): 174-187.
- VAN NESTE, Ray. "John Calvin on Evangelism and Mission." In: <http://wwwFOUNDERS.org/journal/fj33/article2.html>
- WALKER, Williston. *John Calvin: The Organizer of Reformed Protestantism 1509-1564*. New York: Knickerbocker Press, 1906.
- WARNECK, Gustav. *History of Protestant Missions*. Trad. G. Robinson. Edinburgh: Oliphant Anderson & Ferrier, 1906.
- ZWEMER, Samuel M. "Calvinism and the Missionary Enterprise." *Theology Today* 7 (Jul. 1950): 206-16.

# A exegese e a interpretação bíblica de Calvino



A disseminação da imprensa na Europa já era conhecida há algum tempo no ambiente intelectual em que Calvino nasceu. Houve também o crescimento da pesquisa que produzia e consumia livros. A reivindicação humanista *ad fontes* (“de volta às fontes”) alimentou o apetite dos estudiosos na medida em que eram publicadas. Edições e ferramentas disponíveis lembravam aos estudiosos e pregadores que havia novas descobertas a serem feitas com relação à Bíblia. A edição do Novo Testamento de Erasmo (1516) solapou o magistério da *Vulgata*, in-

José Adriano Filho\*

dicando que não se poderia tomar seu texto como definitivo, muito menos seu conteúdo teológico<sup>1</sup>.

Além dos desenvolvimentos tecnológicos e das descobertas filológicas, havia um clima de descontentamento com o catolicismo medieval<sup>2</sup>. Lutero foi apenas uma fagulha naquele contexto religioso. O temperamento religioso na Europa oscilava entre o cinismo e a ansiedade, indo freqüentemente do ocultismo à apocalíptica. A maior parte dos cristãos europeus assumia as instruções da Igreja Católica, mas os ensinamentos católicos tradicionais, juntamente com a herança da exegese medieval e seus métodos, estavam sendo ameaçados pelas perspectivas rivais dos protestantes e dos radicais, que apelavam às Escrituras como autoridade única, suficien-

\* José Adriano Filho é professor do Seminário Teológico Rev. Antonio de Godoy Sobrinho, de Londrina (IPIB).

<sup>1</sup> THOMPSON, John L. “Calvin as a biblical interpreter”, p.58.

<sup>2</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, pp.309-346.

te e final<sup>3</sup>.

Nesse contexto, a interpretação bíblica tornou-se uma tarefa mais do que necessária, pois o que estava em jogo era a defesa do evangelho. Cada aspecto da vida cotidiana e da esfera política tinha implicações teológicas e, portanto, implicações exegéticas<sup>4</sup>. Calvino pertence a esse contexto; não ao seu primeiro momento, mas ao segundo, ainda que de forma acidental, pois seu desejo não era ser um reformador ou uma grande personalidade, mas viver a vida calma de estudioso humanista. Ele não escreveu um tratado específico sobre método, mas estava preocupado com a adequada interpretação das Escrituras.

Para a segunda geração de reformadores a necessidade de lidar com esta questão se tornou evidente por razões internas e externas: por um lado, havia o confronto com os anabatistas e antinomistas (que afirmavam que o tempo da Lei passara e rejeitavam toda igreja e disciplina) e a diversidade de interpretações da Bíblia no movimento da Refor-

ma; por outro, era necessário apresentar didaticamente o conteúdo da fé a partir do princípio *Sola Scriptura*<sup>5</sup>.

## 1- O uso do método filológico e do método retórico

Calvino foi influenciado pelos ensinamentos e valores humanistas no período de sua preparação acadêmica, a qual se iniciou com os estudos no Collège de La Marche em Paris e continuou em Orléans e Bourges, onde estudou Teologia e Direito. Seus estudos incluíam a Bíblia, as fontes clássicas e patrísticas e seus primeiros escritos indicam a marca de um estudioso humanista.

O comentário sobre o *De Clementia*, de Sêneca (1532), coloca Calvino na linha do movimento humanista francês. Ele comenta o livro de Sêneca segundo as regras da filologia e da retórica utilizadas na época, pois parte da análise exegética que insere o texto na época de Sêneca, esclarecendo conceitos, alusões e identificando as figuras de linguagem utilizadas na obra. A meta da interpretação a partir da localização do texto em seu contexto lingüístico e histórico busca revelar o significado das declarações

<sup>3</sup> WILLIAMS, G. *La Reforma Radical*, pp.899-917.

<sup>4</sup> THOMPSON, John L. "Calvin as a biblical interpreter", p.59.

<sup>5</sup> OPITZ, Peter. "The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin", pp.431-432.

de Sêneca e a intenção do seu discurso<sup>6</sup>.

O trabalho do reformador neste comentário prefigura a forma de interpretação seguida mais tarde por Calvino na exposição bíblica. Ele utiliza o método filológico e o retórico para interpretar do texto, só que a partir de bases teológicas<sup>7</sup>. Sua preferência na interpretação das Escrituras, declarada no prefácio de seu comentário aos Romanos, publicado em 1540, escrito em Estrasburgo e dirigido a seu amigo Simon Grynaeus, constitui um intento programático para sua interpretação bíblica:

Lembro-me de que há três anos atrás tivemos uma agradável discussão sobre a melhor maneira de interpretar a Escritura. E o método que particularmente aprováveis coincidiu ser também o mesmo que, naquele tempo, eu preferia a qualquer outro. Ambos sentíamos que a lúcida brevidade constituía a peculiar virtude de um bom in-

térprete. Visto que quase a única tarefa do intérprete é penetrar fundo a mente do escritor a quem deseja interpretar, o mesmo erra seu alvo, ou, no mínimo, ultrapassa seus limites, se leva seus leitores para além do significado original do autor. Nosso desejo, pois, é que se possa achar alguém, do número daqueles que na presente época se propõem a promover a causa da teologia, nesta área, que não só se esforce por ser compreensível, mas que também não tente deter seus leitores com comentários demasiadamente prolixos. Este ponto de vista, estou bem consciente, não é universalmente aceito, e aqueles que não o aceitam têm suas razões para assumirem tal posição. Eu, particularmente, confesso que sou incapaz de me demover do amor à brevidade. Mas, visto que a variação do pensamento, a qual percebemos existir na mente humana, faz certas coisas mais aprazíveis a uns que a outros, que cada um dos meus leitores formule aqui seu próprio juízo, contanto que ninguém

<sup>6</sup> THOMPSON, John L. "Calvin as a biblical interpreter", p.59; *Hebrew Bible*, pp.429-430.

<sup>7</sup> OPITZ, Peter. "The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin", pp.430-431.

## 2- “Lúcida brevidade” e “a mente do escritor”

A compreensão do texto bíblico inicia-se com a determinação da “mente do escritor” em cada contexto particular, mas a dimensão retórica do texto deve também ser considerada na sua interpretação. Com isso, a intenção de Calvino torna-se manifesta, pois estes textos precisam ser entendidos a partir do movimento da Palavra de Deus para o ser humano. A meta da interpretação consiste, portanto, em extrair um “ensino útil”.

Existe portanto, em Calvino, uma compreensão teológica das artes liberais, pois ele as vê como dádivas divinas para serem usadas pelos homens (*Institutas* II 2.14-17). As artes liberais, em si mesmas, não conduzem à sabedoria e se limitam à vida terrena, mas devem ser utilizadas, pois a “vontade escravizada” para com Deus não exclui a apreciação e o uso da inteligência como dádiva da criação<sup>9</sup>.

Calvino nomeia como “lúcida” e “brevidade” os dois princípios que guiam seu próprio intento exegético. Há um consenso básico de que a meta da interpretação é refletir adequadamente sobre a

força a todos os mais a obedecerem a suas próprias regras. Assim, aqueles que dentre nós preferirem a brevidade, não rejeitarão nem desprezarão os esforços daqueles cujas exposições dos livros sacros são mais prolixas e mais extensas; por outro lado, nos suportarão, ainda quando entendam que somos demasiadamente lacônicos<sup>8</sup>.

Calvino utiliza a expressão “lúcida brevidade”, que em si mesma não constitui uma teoria hermenêutica, indicando muito mais o desejo de escrever de forma compreensível. A alusão à “lúcida brevidade”, juntamente com o acento na “mente do escritor” ou intenção e suas declarações sobre a “meta” ou “escopo” do comentário bíblico é um testemunho do papel que os valores e métodos da retórica do período do Renascimento assumiram na sua exposição bíblica. Este legado e a influência dos precursores protestantes da época são fundamentais para a concepção e interpretação bíblica de Calvino.

<sup>8</sup> CALVINO, João. *Romanos*, pp.17-18.

<sup>9</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, p.431.

“mente do escritor”<sup>10</sup>, que esclarece o que ele quer dizer quando afirma que “lúcida” e “brevidade” são os princípios básicos da sua exegese.

Segundo John L. Thompson<sup>11</sup>, a carta de Calvino a Simon Grynaeus indica, pelo menos, quatro aspectos da interpretação bíblica de Calvino, que podem ser correlacionadas em um grau ou outro com os valores principais do humanismo renascentista:

- a) A meta da interpretação é entender a “mente do escritor”. Para tal, Calvino empregou as melhores ferramentas de sua época ao estabelecer o contexto histórico e o pano de fundo do texto, procurando o significado preciso de termos nos textos gregos ou hebraico.
- b) Calvino estava comprometido com a exposição da Escritura que fosse útil à causa do evangelho e da Igreja. “Lúcida brevidade” não significava somente a busca da eloquência, mas era a maneira de ensinar e persuadir efetivamente. “Lúcida brevidade”

<sup>10</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, p.432.

<sup>11</sup> THOMPSON, John L. “Calvin as a biblical interpreter”, pp.61-62.

<sup>12</sup> GREEF, Wulfert de. “Calvin, sa conception de la Bible et son exegese”, pp.123-125.

e “utilidade” localizam-se na órbita do princípio da acomodação, na comunicação efetiva que deve ser adequada à capacidade e circunstâncias dos ouvintes.

- c) É errado afirmar que por causa do princípio *Sola Scriptura* os protestantes recusavam as tradições e escritos pós-apostólicos, pois Calvino valorizava, e muito, o trabalho desses antigos predecessores na fé.
- d) A interpretação bíblica de Calvino não consistia em uma reação ao tratamento retórico da análise e interpretação dos textos, nem seus esforços exegéticos estavam em contradição com sua obra como escritor de teologia, isto é, as *Institutas da Religião Cristã*. Estas duas atividades estão interligadas e são interdependentes em seus escritos. Suas obras, quando publicadas, assemelham-se a dois gêneros distintos, mas estão mutuamente reforçadas no compromisso de discernir e expor o “escopo” do texto bíblico e a “mente do escritor”, que indicam e proclamam as boas novas da obra redentora de Deus prometida e cumprida em Jesus Cristo<sup>12</sup>.

Além da carta de Calvino a

Simon Grynaeus, Thompson<sup>13</sup> assinala também que Calvino expressa sua opinião sobre a interpretação bíblica no prefácio às Homilias de João Crisóstomo, ampliando os aspectos anteriormente assinalados:

- a) Os Pais da Igreja devem ser lidos. Eles oferecem benefícios substanciais, como orientação no significado das Escrituras, exemplos e exortação à retidão moral e disciplina, além de orientações para a vida da Igreja antiga. Seus escritos são auxílios para a leitura da Escritura, não devem ser aceitos de forma acrítica, mas rejeitá-los seria grande ingratidão. Calvino valoriza os Pais da Igreja e não os rejeita.
- b) O prefácio às Homilias de Crisóstomo destaca a dedicação de Calvino a um tipo de interpretação bíblica adequado às pessoas de pouca instrução, em outras palavras, aos leigos. Ele também reconhece que alguns ministros de sua época tinham pouco conhecimento do grego e do latim. Sua visão sobre leigos preparados não era um fim em si mesmo, mas uma agenda maior de reforma geral e renovação da Igreja.
- c) A recomendação que Calvino faz de Crisóstomo, mais que de

outros autores da patrística, indica uma de suas marcas distintivas como exegeta, isto é, seu compromisso com o sentido literal e histórico do texto. Calvino admite algumas falhas na teologia de Crisóstomo, mas o elogia, pois sua interpretação apresenta o significado evidente da Escritura e o “significado simples das palavras”. Esta posição não é nova ou única, pois Calvino foi precedido por outros reformadores que haviam criticado, em especial, a exegese espiritual ou alegórica de vários autores patrísticos e medievais.

A declaração de Calvino sobre a qualidade da exegese dos Pais da Igreja corresponde à ênfase e interpretação do conceito de “lúcida brevidade”. Acima de tudo, considera Crisóstomo exemplar, pois os exegetas que utilizaram a interpretação alegórica, especialmente Orígenes e Agostinho, obscurecem o sentido do texto mais do que o esclarecem<sup>14</sup>. A regra “lúcida brevidade” é utilizada na busca do sentido do texto, isto é, a “mente do escritor”. A exegese subordina-se à

<sup>13</sup> THOMPSON, John L. “Calvin as a biblical interpreter”, pp.63-64.

<sup>14</sup> STEINMETZ, David D. “John Calvin as an interpreter of the Bible”, pp.282-284.

auto-explicação da verdade do texto. Para isso, as artes liberais são instrumentos não só legítimos, mas também exigidos; elas devem ser usadas de forma adequada, não como fins em si mesmos. Sua tarefa consiste em remover os obstáculos para a compreensão do texto. O intérprete cumpre sua tarefa ao distinguir entre o texto e o desenvolvimento argumentativo da interpretação que realiza, utilizando a gramática e a retórica<sup>15</sup>.

### 3- A relação entre o Antigo e o Novo Testamento

A relação entre o Antigo e o Novo Testamento é decisiva para a interpretação bíblica de Calvino, em especial a interpretação dos textos do Antigo Testamento. Calvino lidou de forma intensiva com a relação entre o Antigo e o Novo Testamento no período que viveu em Estrasburgo. Na edição de 1539 das *Institutas* afirma que os dois testamentos são uma unidade em si mesma, diferen-

ciada e dinâmica. Ele integra o ensino da aliança na soteriologia e, além disso, o conceito de “aliança” tornou-se decisivo na conexão da cristologia com a exegese.

O livro II das *Institutas* intitula-se “O conhecimento de Deus como redentor em Cristo, conhecimento que primeiro foi revelado aos patriarcas sob a Lei e agora, a nós, no Evangelho”, enquanto o ensino sobre a Lei é chamado: “A lei foi dada não para reter em si mesma o povo da antiga aliança, mas para alimentar a esperança de salvação em Jesus Cristo até a sua volta” (*Institutas* II.VII)<sup>16</sup>.

Calvino fala sobre a unidade e as diferenças entre os dois testamentos nas *Institutas* II.X e II.XI respectivamente. Ele não entende por Lei somente “os Dez Mandamentos, os quais apresentam a regra para viver uma vida piedosa e santa, mas a forma da religião tal como Deus a deu através de Moisés” (*Institutas* II.VII.1). A Lei está baseada na graça eletiva de Deus e Cristo já se achava nela presente: a mediação de Cristo “não foi expressa de forma clara nos escritos de Moisés”, mas “Deus jamais se mostrou propício aos patriarcas do Antigo Testamento, nem jamais lhes deu esperança alguma da graça e do favor sem pro-

<sup>15</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, p.433.

<sup>16</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, p.435.

por-lhes um mediador” (*Institutas* II.VI.2)<sup>17</sup>.

Há vida espiritual e esperança de imortalidade por adoção no Antigo Testamento, a aliança estabelecida por Deus com os Pais não se baseia nos méritos deles, mas em sua misericórdia. A aliança feita com os pais é semelhante à aliança feita conosco, podendo-se dizer uma mesma com ela, pois difere somente na ordem em que foi outorgada (*Institutas* II.X.2)<sup>18</sup>.

Segundo o reformador, a unidade da aliança é constituída por três fatores: primeiro, a eleição para “a esperança de imortalidade”, a qual já era a meta dos judeus no tempo do Antigo Testamento, não menos que para os cristãos; as promessas do Antigo Testamento não visavam somente felicidade terrestre, pois a aliança que Deus fez com o povo de Israel era, a despeito da inclusão da promessa da terra e da lei cerimonial, uma aliança “espiritual”; segundo, a aliança é puramente uma aliança de graça, sendo assim já na época do Antigo Testamento. A continuidade do princípio *Sola Gratia* envolve os dois testamentos; terceiro, a comunhão com Deus e a participação nas promessas baseia-se na mediação de Cristo, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Os patriarcas

também “tinham e conheciam a Cristo como mediador”<sup>19</sup>.

Com respeito às diferenças entre os dois testamentos, Calvino afirma que elas surgem pela maneira na qual Deus, por razões pedagógicas, acomodou sua palavra ao serviço da salvação. Ele afirma primeiro que as promessas que têm Cristo como seu único fundamento, as quais, segundo a palavra eletiva de Deus que contém a “graça da vida futura”, eram mediadas no Antigo Testamento “sob benefícios terrenos”, como, por exemplo, na promessa da terra de Canaã, mas no Novo Testamento são apresentadas de forma mais clara; segundo, fala sobre a clareza progressiva da revelação, em especial o que diz respeito às cerimônias do Antigo Testamento, que foram abolidas para a comunidade cristã e substituídas pelos sacramentos.

Calvino relembra também a diferença entre a “sombra das boas coisas por vir” e a “verdadeira forma destas realidades” (Hebreus

<sup>17</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, pp.435-436.

<sup>18</sup> PUCKETT, David L. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, pp.88-91; GREEF, Wulfert de. “Calvin, sa conception de la Bible et son exegese”, pp.130-131.

<sup>19</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, p.436.

10.1) bem como a distinção entre “a sombra do que há de vir” e a “substância”, identificada com Cristo (Colossenses 2.17); terceiro, afirma a diferença entre letra e espírito; quarto, mostra a diferença entre escravidão e liberdade; quinto, indica o chamado das nações, através do Evangelho, que ultrapassa os limites de Israel (*Institutas* II,XI.11).

A diferença maior entre o Antigo e o Novo Testamento é que o Antigo Testamento faz conhecer a promessa que o Novo Testamento apresenta como realidade presente<sup>20</sup>. Calvino ilustra a história da aliança como história da revelação por meio da imagem do aumento progressivo da luz. A história da aliança da graça de Deus com a humanidade indica como Deus manifestou a luz da sua Palavra até que a fonte anteriormente oculta de toda luz se manifestasse em Cristo (*Institutas* II.XI.5). Deus se revelou ao ser humano, tornou-se humano, assim alcançando o ponto mais alto da sua acomodação. As antigas promessas são cumpridas e, portanto, ultrapassadas (*Institutas* X.X.20).

A imagem do aumento progres-

<sup>20</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, pp.436-437.

<sup>21</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, p.438.

sivo da luz expressa a forma da ação de Deus na aliança de graça com os homens, correspondendo à pedagogia de Deus, que como pai instrui, governa e conduz seus filhos em todas as fases das suas vidas. Deus não muda de pensamento e “acomoda a si mesmo à capacidade dos seres humanos, que é variada e mutável”. A vontade imutável de Deus exige que sua comunicação ocorra de diferentes maneiras.

A Lei, de acordo com Calvino, é determinada pelo seu contexto pedagógico, é o tempo dos “rudimentos” e aponta para além de si mesma ao tempo do Evangelho. Ademais, o tempo anterior a Cristo, como tempo “sob a Lei”, é caracterizado pela esperança e expectativa e não pode, a despeito da unidade fundamental da aliança, ser igualado ao tempo do Novo Testamento, pois aboliria a dinâmica histórica da aliança<sup>21</sup>.

## 4- Princípios da exposição da Escritura

Calvino iniciou a interpretação da Bíblia a partir do Novo Testamento, com a carta aos Romanos. Em Estrasburgo (1538-1541), fez preleções sobre 1 Coríntios, cujo co-

mentário foi publicado em 1546. Entre 1546 e 1550, comentou quase todas as cartas de Paulo. Em 1551 as cartas paulinas foram reeditadas. Em seguida, por volta de 1549, iniciou o estudo do Antigo Testamento, que apresenta três modos de exposição: sermões, conferências e comentários. Sermões, porque Calvino tinha que pregar em Genebra, não somente aos domingos, mas, desde 1549, também durante a semana. No domingo, Calvino pregava sobre o Novo Testamento, à tarde, às vezes sobre os Salmos e, durante a semana, sobre o Antigo Testamento. Os sermões são, em geral, exposições sobre os textos da Bíblia. Ele fez também preleções sobre o Antigo Testamento, ocasião em que lia um trecho da Bíblia hebraica, traduzia-o para o latim e o comentava versículo por versículo<sup>22</sup>.

As conseqüências concretas da exposição bíblica de Calvino podem ser exemplificadas a partir dos seguintes princípios:

■ a) Sentido literal e “a mente do escritor”.

A tarefa principal da exegese é revelar o sentido do texto bíblico e a intenção de seu autor. Ao buscar atingir essa meta, Calvino identifica

o gênero do texto em estudo, a situação histórica e circunstâncias de sua produção, seu autor e destinatários; explora também o significado de expressões importantes. Ao determinar as circunstâncias e o contexto histórico e lingüístico, busca o sentido do texto. Ele critica o método alegórico de interpretação por não considerar o significado literal do texto, mas reconhece que o significado do texto pode ser expresso através da linguagem figurativa ou metafórica<sup>23</sup>.

■ b) Relação entre a comunidade da antiga aliança e o corpo pneumático de Cristo.

Calvino apresenta a questão da “mente do escritor” a partir da estrutura da aliança. Refere-se à relação da comunidade da antiga aliança e o indivíduo com Deus e, assim, à forma do conhecimento de Deus e do autoconhecimento humano, formulados como os constituintes básicos de sua teologia no começo das *Institutas*. Ele diz também que através das Escrituras nós “aprendemos a colocar nossa confiança em

<sup>22</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, p.439; WILCOX, Pete, “The Prophets”, pp.107-108.

<sup>23</sup> GREEF, Wulfert de. “Calvin, sa conception de la Bible et son exegese”, pp.125-130.

Deus e caminhar no seu temor”, a “reconhecer a Cristo como o ‘fim’ e a ‘meta’ da Lei, e os profetas como a “substância” do evangelho<sup>24</sup>.

■ c) A educação do povo de Deus

O Antigo Testamento é testemunha, antes de tudo, de um processo pedagógico, isto é, a história da educação do povo escolhido de Deus. Os textos históricos servem como espelhos do ensino e cuidado de Deus, ativo na história da aliança. Eles nos revelam a providência singular de Deus ao governar e preservar a Igreja. A unidade do povo de Deus em todas as épocas deriva da unidade da aliança. Isso em última instância está fundamentado na decisão do Deus único que escolheu seu povo, permanece fiel e lhes dá uma esperança escatológica<sup>25</sup>.

■ d) História bíblica da salvação como história da libertação.

A Escritura não é um espelho de verdades atemporais. Os cristãos

<sup>24</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, pp.441-442; GREEF, Wulfert de. “Calvin, sa conception de la Bible et son exegese”, pp.135-136.

<sup>25</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, pp.442-445.

<sup>26</sup> OPITZ, Peter. “The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin”, pp.445-446; PUCKETT, David L. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, pp.113-124.

devem entender a história bíblica da salvação como história da libertação, na qual eles próprios estão incluídos. Nesta história, os primeiros eventos da salvação assinalam os últimos, e os últimos devem ser vistos como seu cumprimento, trazendo-os à sua completa verdade. A comunidade cristã compreende estes eventos à luz de Cristo. Ela é, assim, fortalecida na fé ao olhar para trás, para o Êxodo, e ao mesmo tempo, adiante. Nesta tradição interpretativa, a comunidade cristã lê a Escritura e reconhece seu próprio futuro à luz dos eventos de libertação do povo de Deus, os quais são entendidos como parte de uma única história da libertação de Deus que tem o seu clímax na salvação escatológica<sup>26</sup>.

■ e) Cristo, meta e substância da Lei.

O conhecimento de Deus é a meta da exposição da Escritura. Cristo é a fonte de toda revelação, “a única luz da verdade”. O ensino de Moisés aponta para Cristo: Cristo é o “fim” (Romanos 10.4) e o “espírito” (2 Coríntios 3) da Lei. As promessas do Antigo Testamento falam sobre Deus e a aliança da graça. Como “intérprete fiel”, Cristo explica a “natureza da Lei, seu obje-

to e seu escopo”. No exercício do seu ofício de profeta, Ele confirma sua validade e revela seu significado e propósito, sumarizado na dupla lei do amor. Além disso, as “exortações e promessas”, que eram condicionais na observância do Decálogo, apon-tam de forma pedagógica para Cristo. A Lei tem sentido somente como Lei da Aliança; separada de Cristo e de seu Espírito, é letra morta<sup>27</sup>.

■ f) Interpretação cristológica do Antigo Testamento.

A interpretação da história bíblica é vista a partir da história de uma única aliança e, ao mesmo tempo, como uma história da libertação que se fundamenta em Cristo e aponta para Ele<sup>28</sup>. A presente comunidade cristã está incluída na história da libertação. A história bíblica é interpretada a partir da perspectiva da soberania de Cristo que acontece no tempo. Nesse sentido, a interpretação do Antigo Testamento de Calvino é cristológica, sendo, ao mesmo tempo, uma interpretação que o atualiza.

Calvino, portanto, utilizou todos os meios filológicos, retóricos e históricos da sua época para alcançar uma exegese bíblica contextual, cujo objetivo último era provocar a fé, a qual surge quando o Espírito Santo

prepara o caminho para tal. Ele entende que o comentário de um texto bíblico deve ser breve, transparente. Ademais, a interpretação do texto bíblico deve esclarecer o contexto histórico do texto, dar a devida atenção às circunstâncias históricas em que se originou e investigar de forma meticulosa a gramática do texto. O que importa é o sentido literal do texto, mas a ênfase no contexto não exclui a possibilidade de aplicá-lo ao momento atual da igreja. A explicação do uso da Escritura ultrapassa a aplicação dos métodos filológicos e retóricos. Na exegese dos textos bíblicos, o que importa é a compreensão da “mente do escritor” e o movimento querigmático-retórico do texto. Isso pressupõe uma compreensão da Bíblia derivada da convicção reformada da clareza das Escrituras, entendida como Palavra de Deus “dirigida e acomodada a nós na forma da transmissão de palavras humanas, como a chave que abre o reino de Deus para nós, nos introduz lá e nos ensina que podemos conhecer o Deus que adoramos e as formas da aliança que Ele fez conosco”.

<sup>27</sup> GREEF, Wulfert de. “Calvin, sa conception de la Bible et son exegese”, pp.138-141.

<sup>28</sup> GREEF, Wulfert de. “Calvin, sa conception de la Bible et son exegese”, pp.131-134.



«Ce n'est pas assés que nous lisons l'Escriture sainte, chacun pour son plaisir, mais il faut que nous ayons les oreilles rebatus de la doctrine qui est de Dieu de la et qu'on ne se contente que nous soyons instruits. Et pourquoy il y a un grand pain dans une maison, et que les petits enfans du maître d'iceulx son veuillent en manger, pourront-ils le soulever, et le mordre à pleins dents? Non. Ils ne peuvent ront la croûte trop épaisse. Ainsi notre Seigneur veut que le pain soit partagé pour nous, qui est de mettre les morceaux dans la bouche et que nous le mâche pour nous.»

Jean Calvin,  
Sermon sur II Timothée

SALA DE EXPOSIÇÃO NO  
MUSEU DA REFORMA, EM  
GENEBRA



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. São Paulo: CEP, 1985.
- CALVINO, João. *Romanos*. 2ª. ed. [Trad. Valter Graciano Martins]. São Paulo: Edições Parakletos, 2001.
- GREEF, Wulfert de. "Calvin, sa conception de la Bible et son exegese". In: *Calvin et le Calvinisme. Cinc siècles d'influences sur l'Eglise et la Société*. Genève: Labor et Fides, 2008, pp.111-141.
- OPITZ, Peter. "The exegetical and hermeneutical work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin". In: *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation. From the Renaissance to Enlightenment*. Vol. II. Magno Saebø (ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, pp.429-451.
- PUCKETT, David L. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.
- STEINMETZ, David D. "John Calvin as an interpreter of the Bible". In: *Calvin and the Bible*. Donald k. McKim (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.282-291.
- THOMPSON, John L. "Calvin as a biblical interpreter". In: *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.58-73.
- WILCOX, Pete, "The Prophets". In: *Calvin and the Bible*. Donald k. McKim (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.107-130.
- WILLIAMS, G. *La Reforma Radical*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.

# As ideias políticas de Calvino segundo Denis Crouzet



Sobre as ideias políticas em Calvino e na tradição reformada rios de tinta já correram. Um exemplo é Quentin Skinner, professor da Universidade de Cambridge, no segundo tomo de sua monumental obra *Las Fundamentos del pensamiento político moderno* (1978), dedicado à Reforma Protestante, que não vacila em qualificar Calvino como “um mestre da ambigüi-

Leopoldo Cervantes-Ortiz\*

dade.”<sup>1</sup> Ao citá-lo, Denis Crouzet, em sua biografia de Calvino, admite esta ambigüidade situando-a como parte “dos próprios mecanismos da fé restabelecida”.<sup>2</sup>

Além disso, acrescenta que o pensamento calviniano flutuou não apenas segundo a evolução dos acontecimentos e de certas contribuições teóricas externas, “mas também, estruturalmente”. Sua “inteligência pragmática” sempre o conduziu de forma “a estar em condições de mudar virtualmente em relação a si mesmo”.<sup>3</sup>

## 1. Um tema sempre polêmico

Começemos pelo princípio. Em “Divina Glória”, o último capítulo de seu livro, Crouzet traça um perfil bastante diversi-

\* Leopoldo Cervantes-Ortiz é pastor da Igreja Nacional Presbiteriana do México e professor de teologia. Texto traduzido por Eduardo Galasso Faria.

<sup>1</sup> Q. Skinner, *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*. II. *La Reforma*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 198. A frase completa é: “Calvino é em cada momento um mestre da ambigüidade, e embora seja indiscutível seu compromisso básico com uma teoria da não-resistência, em sua argumentação ele introduz um bom número de exceções”. Em português: Quentin SKINNER, *Fundamentos do Pensamento Político Moderno*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>2</sup> D. Crouzet, *Calvino*. Trad. de I. Hierro. Barcelona: Ariel, 2001, p. 338.

<sup>3</sup> Idem.

ficado das posturas políticas do reformador, a partir do postulado de que Calvino foi também “um grande técnico da infiltração doutrinária, o grande ordenador de uma batalha no dia-a-dia”.<sup>4</sup> Com isso em mente, Crouzet expõe como o escatologismo de Calvino pode ser lido no contexto de um internacionalismo que o levou, sem sair de Genebra, a ter influência na Inglaterra, Alemanha, Escócia, Polônia e Hungria. Para Calvino, “o reino de Cristo devia testemunhar a reconciliação de todos os homens, quaisquer que fossem suas raças, situação social e identidade política ou nacional. Em um dia não determinado, o mundo seria uno”.<sup>5</sup> Tal otimismo enfrentaria enormes barreiras, como o imprevisível papel dos monarcas e da nobreza. As implicações políticas desta percepção certamente seriam provadas frente à crua realidade.

Frente à atuação do papado, a partir de 1555, a situação dos heterodoxos perseguidos levou à consideração do problema da autoridade política. Em princípio, Calvino a definiu como uma autoridade legítima, pois para ele, os poderosos deste mundo nada mais são que funcionários de Deus, que receberam de suas mãos a autoridade para re-

dirigir leis e, como têm esta autoridade por delegação divina, não existe motivo para a rebelião. Não há dúvida de que esta teoria da submissão irá se enfraquecer diante do dever de fazer com que “a glória de Deus avance diante do clamor dos fiéis famintos de fé no reino da França”.

## 2. A necessidade do Estado

No item cujo título é “Necessidade”, fiel a um impecável estilo de esboçar sucintamente os diversos episódios da vida do reformador, Crouzet desenvolve suas ideias básicas sobre o Estado. Em primeiro lugar, a perspectiva de Calvino sobre a relação com o evangelho é a de um conservador, pois a existência do Estado não é fortuita, pois foi estabelecida por Deus. Portanto, a resistência a este estado de coisas por parte do anabatismo lhe parecia inaceitável, pois equivalia a “deixar-se cair na barbárie e na negação de Deus”.<sup>6</sup> O Estado é necessário da mesma forma que o são a comida, o sol, o ar. “Sua necessidade, que é essencial para a vida em comum, ressalta ao mesmo tempo o direito

<sup>4</sup> D. Crouzet, *ibidem*, p. 287.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 288. Ênfase acrescentada.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 289.

divino e o direito natural”. Além disso, tem a missão de evitar os escândalos que obscurecem a glória de Deus e estabelecer o que cabe a cada um. O Estado, para ampliar seu significado teológico, surgiu também por causa do pecado, pois se este não houvesse infectado a vida humana sequer existiria “e o homem traria a lei no fundo de seu coração”, nas palavras de Marc Édouard Chenevière (*La pensée politique de Calvin*, 1937). As leis constituem um recurso contra o pecado e preservam a humanidade entre os seres humanos. “Sua função é conseguir que o homem seja advertido por sua injustiça, demonstrando a justiça de Deus”.<sup>7</sup>

Tendo em vista tudo isso e como advertiu Michael Walzer, a política calviniana é realista, mas não amoral. Desde a primeira edição da *Instituição*, ao dirigir-se a Francisco I, Calvino valoriza a presença do poder político nesse sentido, lembrando-lhe que todo príncipe é ministro de Deus e tem uma série de responsabilidades diante dele. Seu fundamento para isso, vem do apóstolo Paulo.

Crouzet destaca que no sermão

no. 55, sobre Deuteronômio 7, Calvino critica amplamente os governantes que se deixam levar pelos cortesãos e optam por estabelecer a paz mediante acordos mantidos pelos abusos de alguns. No sermão no. 51 evoca a violência como dever do Estado, o que possibilita que este desempenhe seu papel às vezes com uma crueldade também necessária, pois “o homem não se deve considerar mais misericordioso que Deus”.<sup>8</sup>

O magistrado perfeito, além de pouco presente até então, é aquele que assume uma postura paternal para com o povo, como guardião da paz, seu protetor e protetor da justiça. Isto não impediu que Calvino tivesse “uma visão pessimista do poder político, opressor do povo e assassino de inocentes, que não vacila em ser “um bandoleiro por direito”, chegando a cair em “vícios enormes e estranhos”.

Portanto, fica muito difícil asseverar que Calvino preferiu este ou aquele regime político. Fazer isso implicaria em seguir algum dos estereótipos anacrônicos que lhe têm sido atribuídos como o de sua hipotética “opção republicana”. O certo é que Calvino insistiu em relacionar a política com a ética, como o faz no terceiro sermão sobre Deu-

<sup>7</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>8</sup> D. Crouzet, p. 292.

teronômio I (1555), no qual demonstra que os que vierem a ocupar cargos públicos devem ser eleitos com extremo cuidado, devendo ser pessoas virtuosas, tementes a Deus, opostas à avareza, prudentes e experientes. Calvino expõe com toda clareza o apego à piedade em sua famosa carta ao rei da França: “Engana-se quem espera uma grande prosperidade para um Reino que não seja governado pelo cetro de Deus, ou seja, por sua santa Palavra, pois o mandato celestial não pode mentir”.

Desse modo, segundo Calvino, um rei infame é um castigo enviado por Deus ao povo, embora “inclusive em sua perversidade, detenha o mesmo poder que Deus concede aos bons reis”.<sup>9</sup> Aí aparece a ambiguidade calviniana manifesta praticamente sem qualquer dissimulação! Apesar disso, esta seção conclui com a observação de que, assim como Deus ordenou obediência ao tirano Nabucodonosor, devem se contentar os súditos em pedir a ajuda divina contra o príncipe desumano. Cedo ou tarde a providência divina atuará. Mesmo assim, Calvino se encarregou de esclarecer quanto à atitude dos monarcas: “... não é racional que nos consideremos súditos de quem, como rei, de

sua parte nada nos acrescente.” Uma vez entreaberta a porta da dúvida, a seção seguinte do livro de Crouzet completará a compreensão das ideias política calvinianas.

### 3. O germe da rebelião

Na segunda parte do capítulo, “Divina glória”, com que Crouzet encerra sua esplêndida biografia de Calvino, ele rastreia muito bem o modo pelo qual o reformador criticou abertamente a autoridade política: o rei Henrique II foi o alvo de seus ataques e “invectivas proféticas”, sendo o 31º. sermão, sobre Deuteronomio 5, um exemplo. Aí ele afirma que “quando se exerce mal o poder, rompe-se com a obediência, (a qual) pode se transformar em uma desobediência que, para Calvino, não é mais que passiva, espiritual”. Quando pais, mães e magistrados querem se opor a Deus, e (citação de Calvino) ‘levantar-se contra esta tirania, ao ponto de usurpar aquilo que pertence somente a Deus, querendo apenas nos desviar de sua obediência’, ocorre uma exceção à regra: não devem ser obedecidos” (p. 296).

<sup>9</sup> Idem, p. 295.

Este confronto ocorre a partir de marcos espirituais e teológicos, ou seja, quando os governantes pretendem, de maneira idolátrica, suplantam a Deus. O conflito é evidente: trata-se de “usurpadores que ofendem a honra de Deus”. Entretanto, Calvino não abre imediatamente as portas à rebelião, pois a perspectiva enunciada não implica a necessidade da rebelião.

A resistência deve ser, em primeiro lugar, espiritual. Contudo, explica Crouzet, não se prende a uma visão fechada da história, uma vez que esta é condicionada “por um princípio de obediência ativa ou de desobediência passiva”. Sua finalidade “não consiste em permitir que o homem tome em suas mãos a própria história por iniciativa própria, com sua vontade corrompida e sua inteligência embrutecida”, pois fazer isso implicaria em cair na tentação de converter-se em seu próprio amo. Largo é o caminho que vai destas afirmações até a possibilidade real de resistir à tirania dos governantes ímpios.

Uma vez que todo o “sistema calviniano” parte e se remonta a Deus e a humanidade deve viver por Ele e para Ele, a única forma de entender os caminhos teológicos até a rebelião política, que se encontra em

germe aqui é portanto, aquela em que “frente a um governante injusto somente a majestade divina está em condições de realizar uma libertação”. Portanto, não busquemos uma resposta linear à pergunta sobre como, onde e quando enfrentar um governante que apresente estas características em nome de Deus. Pelo contrário, trata-se de perceber como se concatenam as coordenadas teológicas e históricas para tomar decisões políticas concretas.

## 4. Os condicionamentos teológicos da rebelião

Crouzet lembra, em primeiro lugar, a afirmação de Calvino que a majestade de Deus pode intervir quando sua bondade, poder e providência determinem que surja um eleito “para castigar um domínio injusto e libertar da calamidade o povo iniquamente afligido”. O esquema bíblico que sustenta essa ideia está fora de discussão, pois basta lembrar a história de Moisés: o caudilho experimenta uma *vocação libertadora* que o coloca às ordens da vontade divina.

Os cristãos primitivos sabiam

muito bem que os demônios dirigiam o mundo. Mesmo assim, estavam convencidos de que todo aquele que se dedicava à política, ou melhor, que se valia do poder e da violência era porque tinha um pacto com o diabo. Por conseguinte, a realidade é que em seu dinamismo, já não é o bom e que só produz o bem nem o mau o mal, mas que, frequentemente, ocorre o contrário. Não levar em conta isso na política, é pensar de maneira pueril.<sup>10</sup>

Apesar disso, em terceiro lugar, Crouzet chama a atenção para o contexto político do século XVI e adverte que Calvino chegou a “descobrir na história casos de magistrados inferiores aos quais competia, entre o lacedemônios, os atenienses e os romanos, colocar um freio no “abuso” dos reis e assim criar uma forma institucional de resistência” (p. 297). Em seu tempo, ele acreditou que esse mesmo papel seria desempenhado nos reinos pelas assembléias dos três estados, às quais reconhece o direito de resistir “à intemperança ou crueldade dos reis”. Seu dever seria não trair a liberdade popular, pois foram instituídas como uma espécie de “tutores pela vontade de Deus”.

Estas ideias não mostram um Calvino inovador nem muito menos

que isso, pois já Lutero, influenciado por pensadores reformados radicais adotou esquemas que podiam legitimar a resistência contra Carlos V. Nesse sentido, Crouzet observa que talvez tenha sido Andréas Osiander (1498-1552) o primeiro teólogo que defendeu a resistência ativa ao redefinir a concepção paulina de poder, embora Bucer seria quem teria radicalizado o pensamento político entre 1530-1535. Para ele, Romanos 13 não se refere ao *poder* mas aos *poderes*, de tal modo que, se o magistrado superior não cumpre a missão de preservar o povo contra as tentações do maligno, os magistrados inferiores deveriam resistir ativamente a eles em nome de Deus. Segundo Crouzet, essas ideias constituem a fonte do imaginário político de Calvino.

O ponto de ruptura surge quando o ser humano interior, que permanece na fé apesar das pressões e opressões do governante injusto e sujeito a Deus, é confrontado com a afirmação fundamental de que a

<sup>10</sup> M. Weber, *El político y el científico*. Documento preparado pelo Programa de Redes Informáticas e Produtivas da Universidade Nacional de General San Martín (UNSAM), Argentina, [www.bibliotecabasica.com.ar](http://www.bibliotecabasica.com.ar), em HACER. Hispanic American Center for Economic Research, <http://www.hacer.org/pdf/WEBER.pdf>, p. 34.

liberdade cristã é uma liberdade de obediência a Cristo, uma arma ideológica contra toda forma de tirania, uma vez que lhe será possível transcender as imposições legalistas que já não poderiam impedir sua “livre obediência” à vontade de Deus.

A principal libertação que nunca está em jogo, é a espiritual, a qual nenhum governante poderá interditar. Por isso, Calvino, frente aos tiranos, exalta inicialmente o primado da paciência, quando os crentes se voltam para a providência divina, mediante aquilo que Pierre Mesnard classifica como “fidelidade heróica” em *El arranque de la filosofía política em el siglo XVI* (1977). Assim, diante dos abusos do governante, as alternativas para que um crente não coloque em risco sua fidelidade a Deus são o exílio ou o martírio.

Todavia, “para além do rei injusto se encontra o rei dos reis, que está por cima de tudo” e nada nem ninguém pode separar do amor de Deus. Portanto, para Calvino, os fiéis que se encontravam dispersos por terras dominadas por príncipes maus são como cativos, mas não devem deixar de honrar a Deus. E não deveriam se sujeitar a uma *religião subjetiva*, alienante, pois todo o ser é consagrado a Deus e seu des-

tino é glorificá-lo. “A obediência a Deus constitui a ordem natural do homem” (p. 300). Em meio a tudo existe uma convicção profunda de que a justiça de Deus domina plenamente em suas vidas e por isso a atitude paciente está bastante distante da resignação, pois se trata de uma ação em Cristo, tal como expressou Calvino em seus sermões sobre o livro de Jó. Portanto, em qualquer circunstância, “o povo *deve glorificar a Deus em sua justiça*” (ênfase acrescentada) e a vida secular não pode ser entendida como se pudesse se esgotar no presente.

Para Calvino é certo que a luta contra a impiedade e a injustiça é uma luta entre Deus e satanás, mas mesmo assim, conclui Crouzet: “O calvinismo é uma militância espiritual que, sem se valer da rebelião contra os poderes seculares e apesar dos instrumentos a que estes recorrem para manter o poder de satanás, pode e deve trabalhar para fazer avançar a glória divina” (p. 301). No entanto, entre os seguidores de Calvino, como Teodoro Beza, John Knox e Christopher Goodman, surgiria mais tarde uma sólida teoria teológica sobre a rebelião contra os poderes injustos.

“ Para Calvino é certo que a luta contra a impiedade e a injustiça é uma luta entre Deus e satanás, mas mesmo assim, conclui Crouzet: “O calvinismo é uma militância espiritual que, sem se valer da rebelião contra os poderes seculares e apesar dos instrumentos a que estes recorrem para manter o poder de satanás, pode e deve trabalhar para fazer avançar a glória divina”.



DENIS CROUZET

# Resenha

## *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*



FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Tradução de Maria Lúcia Machado; tradução dos trechos em latim de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

O conjunto das celebrações do quinto centenário do nascimento de Calvino proporcionou a realização de eventos diversos, não só no mundo religioso-protestante. A academia alimentou o mercado editorial e, assim, produziram-se títulos inéditos e reimprimiram-se clássicos sobre Calvino, seu mundo e seu tempo. É o caso da tradução e publicação do livro *O problema*

\*Paulo Sérgio de Proença, pastor e deão no Seminário Teológico de São Paulo.

Paulo Sérgio Proença\*

*da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais* (de autoria do historiador francês Lucien Febvre, publicado em 1942), que são oportunas e contribuem para um novo olhar sobre o tempo dos reformadores.

A “Apresentação”, o “Prefácio” e o “Posfácio” foram escritos por historiadores consagrados, sob perspectiva crítica esclarecedora. Ao correr da leitura, pode-se perceber que o autor domina com maestria a arte da escrita, cujo resultado corresponde a pensamento cristalino e envolvente.

Lucien Febvre (1878-1956) destacou-se como renovador dos estudos de História. Com Marc Bloch criou a corrente historiográfica conhecida como “história-problema”, em oposição ao descritivismo dos positivistas, que elaborava apenas paráfrases acríticas de documen-

tos históricos. Febvre e Bloch propuseram novas reflexões metodológicas. Para eles, os documentos não existem *per se*, mas enquanto objeto de definição e interpretação dos historiadores.

A investigação histórica se faz a partir de questões concretas propostas à documentação e, se preciso for, pode adotar instrumentos intelectuais de áreas afins, com a proposição de problemas que adequada e efetivamente contribuam para a investigação histórica. O procedimento deve se ajustar ao que o historiador procura, pois, para Febvre, “o historiador não é aquele que sabe. É aquele que procura”. Oportuna recuperação do ensino de Sócrates. Felizmente, o princípio não vale somente para os historiadores. Vale – e como vale! – para os teólogos, para os autoproclamados apóstolos e bispos, para muitos dos pastores de nosso tempo, que não adotam o conselho de Sócrates. Afinal, eles tudo conhecem, sabem e podem, com a agravante de atribuírem ao Espírito Santo tamanha bizarrice.

O *problema da incredulidade* surgiu para discutir idéias do historiador Abel Lefranc, para quem Rabelais é adepto da “fé racionalista”; um ateu, portanto.

Para Febvre, isso é problemático e ele se propõe a provar o contrário, estudando a história do século XVI a partir das idéias em suas interações com as dimensões sociais. Assim, Rabelais é veículo para alcançar o pensamento da época, sob a necessária consciência dos obstáculos interpostos pelo “anacronismo”, processo de avaliação histórica segundo o qual “cada época constrói mentalmente sua representação do passado”<sup>1</sup>. Por exemplo, é anacronismo dizer que Rabelais era ateu, pois o século XVI não tinha esse conceito elaborado, pelo menos da forma como o temos hoje.

Quem foi, afinal, Rabelais? Nasceu provavelmente em 1483 em Chinon (França); morreu em 1553, em Paris. É conhecido também por “Alcofribas Nasier”, anagrama de seu nome. Os detalhes da vida de Rabelais não são muitos. Sabemos que foi sacerdote, primeiro franciscano e depois beneditino, embora de pouco convicta vocação. Como padre, viaja pelo interior da França e entra em contato com as

---

<sup>1</sup> O anacronismo já é conhecido dos estudiosos da Bíblia. Na investigação histórica, estamos condenados a cometer esse pecado, porque é impossível anular o descompasso cronológico entre duas épocas. A acronia, pura e simplesmente, é mais do que fuga à história: é a negação dela.

lendas e os costumes que influenciariam sua obra. Deixa a vida religiosa em 1530 para estudar medicina em Montpellier.

Foi, isso sim, erudito apaixonado pelo saber, homem de espírito ousado, com propensão para novidades; foi considerado aliado dos reformadores por seus adversários no início dos anos 1530. Recebe formação clássica. Autor da de *Pantagruel* e *Gargantua*, (publicadas em 1532 e 1534, respectivamente) epopéias heróico-cômicas.

Como escritor, provoca escândalo entre os intelectuais e teólogos da época. Os heróis *Pantagruel* e seu pai *Gargantua* são gigantes de apetite imenso. Rabelais descreve com detalhes o exercício das funções fisiológicas naturais de seus personagens, pelo que é considerado obsceno. Sua escatologia<sup>2</sup> foi usada com fins humorísticos. Segundo se dizia, seu *Pantagruel* chegou a vender mais exemplares do que a Bíblia, na época.

Rabelais usa a imaginação popular do espírito medieval e o estilo picaresco para o enfoque crítico da decadência do seu tempo. Critica, também, o espírito escolástico, o sistema de educação, o pedantismo monacal e o dogmatismo da Sorbonne, a igreja e as convenções sociais. Antipuritano convicto, ali-

mentou o sonho de uma reforma liberal na igreja e nos costumes. Sem negar o valor do evangelho, pretendeu libertar as pessoas da superstição religiosa. Para os católicos, foi herege; para os protestantes, radical demais. Sua obra teve merecido reconhecimento póstumo. A obra de Rabelais, pode-se dizer, é uma manifestação original de crença no homem, da qual o gigantismo das personagens pode ser considerado um símbolo.

Não se pode falar de Rabelais sem menção a outro estudioso dele, apaixonado como Febvre. O mundo retratado nas obras de Rabelais foi também estudado pelo teórico russo Mikhail Bakhtin<sup>3</sup>, para quem

<sup>2</sup> Note-se que o termo "escatologia" não é o mesmo utilizado em Teologia Sistemática, da qual "Escatologia" é o estudo dos últimos acontecimentos, das últimas coisas (do adjetivo grego "éschatos" [escatoV], que significa "último", "derradeiro"). Nos escritos rabelaisianos, "escatologia" tem origem no substantivo grego "skór, skátos" (skwr, skatoV), que significa "fezes", "excrementos".

<sup>3</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB, 1987. Bakhtin tem exercido grande influência, nos últimos anos, no Brasil, principalmente nos estudos de Linguística e Literatura. O estudo da noção de intertextualidade e interdiscursividade, por exemplo, prosperaram a partir da criação bakhtiniana de "polifonia". A adoção do estudo dos "gêneros", que afeta o currículo escolar formal de nossos dias, remonta, também, a contribuições teóricas do linguista russo. Bakhtin levou tão a sério seus estudos sobre o realismo grotesco e sua teoria sobre a polifonia que propôs, a partir da combinação

a cultura medieval popular se sustentava em princípios materiais e corporais, por ele chamada de “realismo grotesco”: “cultura cômica popular, de um tipo peculiar de imagens e, mais amplamente, de uma concepção estética da vida prática que a diferencia claramente das culturas dos séculos posteriores (a partir do Classicismo). No realismo grotesco [...] o princípio material e corporal aparece sob a forma universal, festiva e utópica. O cósmico, o social e o corporal estão ligados indissolúvelmente numa totalidade viva e indivisível. É um conjunto alegre e benfazejo” (Bakhtin 1987, p. 17).

O realismo grotesco tem interes-

desse elementos, formação do romance, a partir da noção de intertextualidade (no sentido de polifonia). Com isso, a discussão das relações de uma obra sobre outra se impôs e a consequência foi a adoção do princípio da carnavalização como motivação para a formação do romance, dialógico por natureza. A prosa de ficção se carnavaaliza, no sentido em que se torna diálogo entre textos: “Bakhtin vai encontrar suas raízes na sátira menipéia, no diálogo socrático, nas escritas dionisíacas ou carnavaalizadas que correspondem à lógica libertária do desejo, na encruzilhada entre o sério e o risível [...] que funda a ambivalência do discurso literário, a exprimir um subversivo “desejo do outro” – de ser o outro, ou de ser de outro modo, não do modo burro da seriedade, mas do modo astuto do riso que está sempre apreendendo o outro, a alteridade embutida mas nunca inteiramente declarada: carnavalização da *seriedade culpada* de uma sociedade que simula permitir e estimular as oposições mas só as consente na medida em que elas estiverem desarmadas ou forem domesticadas. (LOPES, 1994, pp. 78-9).

se especial pelo corpo, o qual tem a peculiaridade de se abrir ao mundo exterior, com o qual está em simbiose; o mundo nele penetra e dele sai, como o próprio corpo humano “sai” para o mundo, através de seus orifícios e excrescências: boca aberta, órgãos genitais, seios, falo, barriga, nariz etc. A essa concepção grotesca se vincula a paródia medieval, que se inspira em imagens corporais para criar visões de além-túmulo e as lendas de gigantes, por exemplo. Havia paródias com os elementos do “alto”, em contraposição ao “baixo” corporal.

Paródias litúrgicas e bíblicas e paródias de testamentos faziam parte de um mundo lúdico, em que os jogos dirigiam as ações e emoções, principalmente os jogos com as palavras, com negações, cujo exemplo célebre é a *História de Nemine*. Nemo, cuja existência se dá por efeito de negação, é uma criatura igual ao filho de Deus. Assim, Nemo (em latim “ninguém”) não é uma negação, é um nome próprio. Se a Escritura diz: *Nemo Deum vidit* (Ninguém viu Deus), depreende-se que Nemo viu Deus. Ora, o impossível torna-se possível para Nemo. Criou-se, então, alguém dotado de um poder excepcional, inacessível aos mortais, pois Nemo sabe o que ninguém

sabe e faz o que aos demais é proibido.

O resultado produzido é a liberação de todas as restrições e interdições que pesam sobre o homem, consagradas pela religião oficial. Os intermináveis, limitadores e sinistros “ninguém pode”, “ninguém é capaz”, “ninguém sabe” transformam-se em alegres “Nemo pode”, “Nemo é capaz”, “Nemo sabe”. Esse jogo é utópico e anárquico, como se vê, apresentando um Nemo que é o avesso das limitações humanas. Cria nova visão de mundo, o realismo grotesco, pois olha o universo com novos olhos, relativiza tudo o que existe, e por isso, sugere a possibilidade de uma ordem nova e diferente do mundo, para a qual a ambivalência é sempre criadora, exemplificada na figura de velhas grávidas que riem: a morte prenhe, a morte que dá à luz. Com essa renovação, o grotesco tem a função de liberar o homem das formas desumanas em que se baseiam as idéias dominantes sobre o mundo, das quais a morte seja, talvez, a mais amedrontadora.

Bakhtin e Febvre fazem de Rabelais o representante de uma cultura e de uma época, respectivamente. Continuando o enfoque em Febvre, podemos acrescentar que *O problema da incredulidade no sécu-*

*lo XVI: a religião de Rabelais* é exercício de investigação histórica que combina psicologia coletiva e razão individual. Apesar de privilegiar um homem, o objeto do livro de Febvre é o estudo da psicologia coletiva, pois isolando o indivíduo do clima moral, da atmosfera da época, não se poderia compreender o século XVI. Para isso, o exame inicial e básico é a atitude daquele século em relação à religião. Depois, sim seria pertinente perguntar se, de fato, Rabelais teria sido julgado de forma isenta por seus críticos.

Febvre investiga os poetas do tempo de Rabelais e descobre que numerosas peças são favoráveis a ele ou não levantam a questão religiosa. O mesmo ocorre com os teólogos, esses controversistas: nenhum prova o ateísmo de Rabelais (lembramos que “ateu” não tinha o sentido que atribuímos hoje).

Que pensava Rabelais da religião? Qual o credo dos gigantes? Nos primeiros livros dele havia páginas inteiras de citações ou alusões evangélicas e bíblicas. Se Rabelais era cristão, qual cristianismo professava? Pode ele ser considerado reformador? Por volta de 1532, Rabelais foi considerado “um fomentador da heresia reformada”. Contudo, a piedade gigantal, verifi-

cou-se, estava mais próxima da religião erasmiana que da religião reformada, sobretudo na convergência entre eles sobre o papel da fé na justificação. Erasmo, o “Filósofo do Cristo”, pregava religião humanista; queria fazer frutificar os dons do Espírito: amor alegria, bondade, paciência, fé, modéstia, em detrimento da aceitação da centralidade da fé no processo de justificação.

Mas, afinal, Rabelais era ateu? Para responder à pergunta, Febvre aponta que a religião (particularmente, o cristianismo) era onipresente no homem medieval; na vida doméstica, profissional, nos pensamentos e comportamentos; o tempo, o espaço, o nascimento, o casamento, a morte, a peste – tudo a religião dirigia. A igreja estabelecida era centro das grandes emoções coletivas; o sino tocava, sempre, controlando a vida dos homens: repouso, trabalho, prece, deliberação, batismo, enterro. Como não crer? Os homens que assim viviam eram crédulos. Milagres, claro que havia, de Deus ou de Satanás. O sobrenatural era admitido sem discussão. O impossível não existia. Não se recuava diante da contradição, pois não havia espírito crítico. Seguiam a lógica do “isto e aquilo” e não a do “isto ou aquilo”. Natural e sobrenatural estão em constante comunicação; o universo era po-

voado de demônios.

A imprensa no século XVI servia apenas para compilar. Não havia, ainda, condições filosóficas nem materiais para o domínio da ciência e da dúvida, ainda que metódica. Não se dispunha de armas, nem de instrumentos adequados para a conquista científica do mundo. As viagens marítimas não tinham tido tempo suficiente para produzir efeito permanente. A própria “ciência” era uma palavra anacrônica. Para Febvre, o século XVI não foi um século das luzes da modernidade. Daí, a ênfase na religiosidade – na credulidade, portanto - daquele tempo.

Se Abel Lefranc viu em Rabelais o ‘inimigo do Cristo, um ateu militante, discípulo de

---

<sup>4</sup> Luciano de Samósata (115[120?]-181?) escreveu quase uma centena de obras (quase uma dezena é apócrifa). Inspirou muitos escritores, entre os quais Rabelais e Swift (*Viagens de Gulliver*) e Machado de Assis. Defendia o “riso filosófico” de natureza satírica. Escreveu o *Diálogo dos Mortos*, uma de suas obras mais famosas, em que reis e nobres, depois de mortos, viram mendigos. Na obra *Acusado duas vezes*, ele, Luciano é o autor e o réu, acusado pela Retórica e pelo Diálogo. Este, acusando, diz que Luciano “lhe arrancou a máscara trágica e respeitável, aplicando-lhe uma outra, grotesca, cômica, satírica, quase ridícula, trazendo-lhe as anedotas, o cinismo [...] que ridicularizavam tudo o que é sério e honesto [...] Luciano se defende dizendo que [...] o reformou, limpou-o da poeira acumulada e o forçou a sorrir, a ser agradável de ser visto; a seguir juntou-lhe a comédia, o que o fez ser apreciado pelo grande público” (Luciano, 1996, p. 17-18). Um personagem freqüente nos *Diálogos dos Mortos* é Menipo (discípulo de Diógenes), que viveu no século IV a.C. em Gadara (Síria). Criou a “sátira menipéia” e fez da religião e da filosofia epicurista os principais alvos de suas sátiras.

Luciano<sup>4</sup>, Febvre, ao contrário, considera o autor francês do século XVI um artista de grande envergadura, o primeiro dos grandes romancistas modernos, escritor original e – um crente! Ver em Rabelais um ateu ou inimigo da religião é julgá-lo com os critérios errados. Não se pode avaliar sua obra pelo crivo da religião e muito menos da ortodoxia, atual ou do século XVI. Suas obras têm valor literário antes de tudo e é com as ferramentas próprias da Literatura que devem ser examinadas.

Afinal, o livro *O problema da*

*incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais* é ele também filho da crença, tendo vindo à luz em plena guerra. E também, não se nega, da simpatia pessoal do autor pelo herói que destaca. Febvre admira Rabelais. Talvez o que mais admire no seu herói do século XVI seja a crença, ainda que não ajustada aos pressupostos da ortodoxia. Mas, não se negue: era crença, de fato, na religião, no evangelho, em Deus. Isso, admitamos, já é um grande estímulo para ler o livro. E - quem sabe? - ler, igualmente, as obras de Rabelais...

---

#### FONTES ELETRÔNICAS

Para os dados biográficos de Rabelais foram consultados os sites, em 26 de julho de 2009:  
[www.algosobre.com.br/biografias/francois-rabelais.html](http://www.algosobre.com.br/biografias/francois-rabelais.html)  
<http://pt.wikipedia.org/wiki>

---

#### OBRAS CITADAS

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UnB, 1987.  
LOPES, E. Discurso literário e dialogismo em Bakhtin. In: D. L. BARROS, *Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade* (p. 63-81). São Paulo: EDUSP, 1994.  
LUCIANO. *Diálogos dos mortos*. Tradução de Henrique G. Murachco. Edição bilingue. São Paulo: Palas Athena/Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

As obras de Rabelais podem ser encontradas com razoável facilidade. Basta fazer uma consulta à internet para saber em quais livrarias os livros podem ser encontrados e os preços praticados.

