

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**

**Davi Pereira do Lago**

**A INFLUÊNCIA DO CALVINISMO NA  
FUNDAÇÃO DA DEMOCRACIA NORTE-AMERICANA**

Belo Horizonte  
2013

Davi Pereira do Lago

**A INFLUÊNCIA DO CALVINISMO NA  
FUNDAÇÃO DA DEMOCRACIA NORTE-AMERICANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teoria do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo.

Belo Horizonte

2013

#### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L177i Lago, Davi Pereira do  
A influência do calvinismo na fundação da democracia norte-americana / Davi Pereira do Lago. Belo Horizonte, 2013.  
98f.

Orientador: Marcelo Campos Galuppo  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Calvinismo. 2. Democracia – Estados Unidos. 3. Cristianismo e direito. 4. Puritanos. I. Galuppo, Marcelo Campos. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 284.2

Davi Pereira do Lago

**A INFLUÊNCIA DO CALVINISMO NA FUNDAÇÃO DA DEMOCRACIA NORTE-AMERICANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teoria do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo.

---

Dr. Marcelo Campos Galuppo (Orientador) – PUC Minas

---

Dr. Lucas de Alvarenga Gontijo – PUC Minas

---

Dr. Alderi Souza de Matos – Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP

Belo Horizonte, 28 de maio de 2013.

*Para meu pai e minha mãe,*

*Elienos & Esmeralda*

*Por me ensinarem*

*a andar no Caminho*

## AGRADECIMENTOS

Ao Único que é digno.

À Natália, minha esposa. Amo você o tempo todo.

À Maria, minha filha, que resolveu romper a bolsa da mamãe enquanto eu revisava o capítulo final. Você é minha vida.

Aos meus irmãos Lucas e Priscila.

À vovó Noemia, eu te amo!

Agradecimentos eternos ao vovô Ederval, vovó Hebe, vovô Esmeraldo e tio Iuri.

Ao sogrão Roberto e amada sogra Dirce.

Aos meus amados: Karine, tio Edvair, tia Rita, Tiago, André, tio Paulo, tia Lu, Larissa, tia Mary, tio Franck, tio Émerson, tia Édna, Pedro, Sofia, tia Sandra, Geovanni, Beta, Giovana, Daniel, Dina, Goretti. [À Kuka]

Ao meu Pastor Jorge Linhares.

Ao amigo Alfredo

Aos Lagos.

Aos Palys.

À família Assunção.

Agradeço especialmente ao Professor Marcelo Campos Galuppo.

## RESUMO

No presente trabalho objetivamos demonstrar a influência do calvinismo na fundação da democracia norte-americana. Para isso, apresentamos os traços característicos do Humanismo renascentista e da Reforma Luterana como plataforma a partir da qual João Calvino desenvolveu seu pensamento; apresentamos as formulações teológicas calvinistas e os postulados jurídico-políticos calvinistas; expusemos o desenvolvimento dessas formulações pelos puritanos ingleses; e avaliamos o caráter calvinista-puritano das instituições jurídico-políticas dos Estados Unidos da América, sobretudo na fundação de conceitos como autogoverno, autonomia, participação e soberania popular. Concluímos que Calvino partindo, sobretudo, da doutrina da soberania de Deus e da depravação do homem, demonstrou profunda suspeita dos modelos centralizadores e absolutistas de poder e, apresentando uma *inclinação democrática*, defendeu sistemas de governos colegiados tanto no âmbito eclesiástico, quanto no âmbito civil; a partir da teologia calvinista os puritanos estabeleceram as colônias norte-americanas com contornos democráticos fundando-as através de pactos (*Covenant*) que foram, posteriormente, secularizados em pactos políticos (*Compacts*). Assim, oriundos do puritanismo, os pactos políticos (*Compacts*) coloniais que estabeleciam comunidades democráticas, lançaram bases para a formação do federalismo e a consolidação da democracia norte-americana no período pós-Revolução.

Palavras-chave: Constituição; Estado Democrático de Direito; Cristianismo e Direito; Calvinismo; Puritanismo.

## ABSTRACT

In this study we aimed to demonstrate the influence of Calvinism in the foundation of American democracy. For this, we present the characteristic features of Renaissance humanism and the Lutheran Reformation as a platform from which John Calvin developed his thought; present the Calvinist theological formulations and legal-political postulates; exposed developing these formulations by English Puritans, and evaluate Calvinist-Puritan character of the legal and political institutions of the United States, particularly in the foundation of concepts such as self-government, autonomy, participation and popular sovereignty. We conclude that Calvin from, especially the doctrine of God's sovereignty and man's depravity, showed deep suspicion of centralizing and absolutist models of power and, with an *democratic inclination* defended collegiate systems of governments both in the church, as in the civil government; from Calvinist theology, Puritans established the American colonies with a democratic contour which were founded by religious pacts (Covenant) that were later secularized into political pacts (Compacts). Thus, from Puritanism, colonial communities, with political pacts (Compacts), established democratic foundations for the formation of federalism and the consolidation of American democracy in the post-Revolution.

Keywords: Constitution; Rule of Law; Christianity and Law; Calvinism; Puritanism.

## SUMÁRIO

|                                                                 |           |
|-----------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1 INTRODUÇÃO.....</b>                                        | <b>17</b> |
| <b>2 RAÍZES DA CONCEPÇÃO CALVINISTA DO DIREITO.....</b>         | <b>19</b> |
| 2.1 Renascimento, Reforma e gênese do Direito Moderno.....      | 19        |
| 2.2 A concepção luterana do direito.....                        | 23        |
| 2.2.1 <i>Formulações luteranas teológicas fundamentais.....</i> | <i>24</i> |
| 2.2.2 <i>A teoria luterana dos dois reinos.....</i>             | <i>27</i> |
| 2.2.3 <i>A inessencialidade do Direito.....</i>                 | <i>30</i> |
| 2.3 A emergência do calvinismo.....                             | 31        |
| <b>3 CONCEPÇÃO JURÍDICO-POLÍTICA CALVINISTA.....</b>            | <b>35</b> |
| 3.1 Formulações teológicas calvinistas fundamentais.....        | 35        |
| 3.1.1 <i>Soberania de Deus.....</i>                             | <i>35</i> |
| 3.1.2 <i>Doutrina da predestinação .....</i>                    | <i>36</i> |
| 3.1.3 <i>A doutrina dos dois reinos.....</i>                    | <i>39</i> |
| 3.2 Formulações jurídicas calvinistas.....                      | 40        |
| 3.2.1 <i>Lei moral .....</i>                                    | <i>42</i> |
| 3.2.2 <i>Leis positivas estatais.....</i>                       | <i>44</i> |
| 3.2.3 <i>Leis positivas eclesiásticas.....</i>                  | <i>45</i> |
| 3.3 Calvino e a relação entre Igreja e Estado.....              | 47        |
| 3.4 Teoria calvinista da resistência.....                       | 50        |
| 3.5 Calvino e a democracia.....                                 | 52        |

|                                                                                                           |               |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| <b>4 PURITANISMO E DEMOCRACIA NA INGLATERRA.....</b>                                                      | <b>56</b>     |
| 4.1 O fermento democrático calvinista em Genebra.....                                                     | 56            |
| 4.2 A incursão do calvinismo na Inglaterra.....                                                           | 58            |
| 4.3 Teologia federal puritana.....                                                                        | 60            |
| 4.4 Primeiros combates puritanos pela democracia na Inglaterra.....                                       | 61            |
| 4.5 A primeira revolução democrática de uma potência europeia.....                                        | 65            |
| <br><b>5 O CALVINISMO PURITANO E A FUNDAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES<br/>DEMOCRÁTICAS NOS ESTADOS UNIDOS.....</b> | <br><b>69</b> |
| 5.1 O caráter calvinista-puritano das instituições jurídico-políticas da Nova<br>Inglaterra.....          | 69            |
| 5.2 A influência da teologia puritana do pacto sobre as instituições jurídicas da Nova<br>Inglaterra..... | 72            |
| 5.2.1 <i>A teologia puritana do pacto.....</i>                                                            | <i>72</i>     |
| 5.2.2 <i>Os pactos na prática puritana.....</i>                                                           | <i>74</i>     |
| 5.2.3 <i>A secularização dos pactos religiosos em pactos políticos.....</i>                               | <i>77</i>     |
| 5.3 Autogoverno, autonomia, participação e soberania popular nas comunidades<br>puritanas.....            | 78            |
| 5.3.1 <i>Autogoverno e autonomia.....</i>                                                                 | <i>79</i>     |
| 5.3.2 <i>Participação: sistema de governo eclesiástico democrático.....</i>                               | <i>80</i>     |
| 5.3.3 <i>Soberania popular: o povo como fonte do poder.....</i>                                           | <i>81</i>     |
| 5.4 Puritanismo, Revolução Americana e a <i>Declaração da Independência</i> .....                         | 82            |
| 5.5 Os puritanos como <i>protodemocratas</i> modernos.....                                                | 85            |
| <br><b>6 CONCLUSÃO.....</b>                                                                               | <br><b>93</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                                                   | <b>94</b>     |

## 1 INTRODUÇÃO

João Calvino contribuiu na transformação não apenas da teologia ocidental, mas de amplas esferas do pensamento e da práxis humana. No campo econômico, no célebre ensaio *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, Max Weber afirmou a contribuição decisiva do calvinismo no desenvolvimento do processo de acumulação capitalista, dizendo que “o calvinismo foi a fé em torno da qual se moveram as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII nos países capitalistas mais desenvolvidos” (WEBER, 2004, p.90). No campo filosófico, o calvinismo foi determinante, por exemplo, na formação “das bases do pensamento racionalista moderno, cuja primeira manifestação é a construção da ideia de tolerância” (RUIZ MIGUEL, 2002, p.177). John Witte Jr (2007) ressalta que, no âmbito jurídico, sua teoria da consciência cristã proveu a pedra angular para as proteções constitucionais da liberdade de consciência e do livre exercício da religião, advogados pelos protestantes dos séculos XVI, XVII e XVIII na França, Holanda, Inglaterra, Escócia e América. Sua teoria das leis e deveres morais inspiraram o posterior direito natural calvinista e demais teorias dos direitos naturais. Suas referências aos “direitos comuns da humanidade” proveu tração normativa para o desenvolvimento de uma robusta teoria jurídica dos direitos públicos e privados para indivíduos e grupos. Sua teoria da responsabilidade moral tanto da Igreja como do Estado tornou-se o coração das posteriores teorias cristãs de pluralismo social e republicanismo cívico.

No entanto, por muitos anos existiu uma tendência em ignorar a influência calvinista na gênese do Direito moderno, afirmando apenas as raízes humanistas para a fundação do Direito e das instituições democráticas modernas. Os proponentes da historiografia convencional afirmam amplamente as influências de Grotius e Pufendorf, Locke e Rousseau, Montesquieu e Voltaire, Jefferson e Madison, e pouca ênfase dão a autores protestantes como Calvino.

Contudo, apesar dos méritos de tais trabalhos, a sustentação de uma visão reducionista dos fatos não prevalece diante de um estudo acurado da efervescência sócio-política ocasionada pela Reforma Protestante que acabou por estabelecer profundas rupturas conceituais e a emergência de novos conceitos jusfilosóficos. Conforme se verifica nas últimas décadas, uma indústria inteira de relevantes pesquisadores acadêmicos passou a demonstrar a ampla influência do protestantismo

sobre a fundação do pensamento jurídico moderno<sup>1</sup>, mas percebe-se ainda a lacuna na pesquisa jurídica brasileira neste assunto. Embora haja vasta produção nacional acerca do Estado Democrático de Direito, não se encontra trabalhos específicos na análise das influências protestantes sobre a consolidação do mesmo. Assim, pretendemos demonstrar que o pensamento de Calvino foi um dos impulsionadores da construção da democracia norte-americana.

Para isso, no primeiro capítulo, apresentamos os traços característicos do Humanismo renascentista e da Reforma Luterana como plataforma a partir da qual Calvino desenvolveu seu pensamento.

No segundo capítulo, estudamos as formulações teológicas calvinistas e os postulados jurídico-políticos calvinistas.

No terceiro capítulo, estudamos o desenvolvimento dos ideais jurídico-políticos de Calvino nos combates em prol da democracia na Inglaterra através dos puritanos.

No quarto capítulo, avaliamos o caráter calvinista-puritano das instituições jurídico-políticas da Nova Inglaterra, sobretudo na fundação de conceitos como autogoverno, autonomia, participação e soberania popular. Concluímos o estudo, avaliando a influência puritana na Independência Americana e consequente consolidação da democracia naquele país.

Pretendemos, portanto, provar a nossa hipótese de que o pensamento político e as estruturas eclesiásticas do protestantismo norte-americano colonial, de índole calvinista, foram determinantes para a fundação e desenvolvimento do federalismo e da democracia nos EUA, através da pesquisa sobre o estabelecimento e desenvolvimento da filosofia jurídico-política calvinista naquela nação.

---

<sup>1</sup> Podemos destacar os trabalhos: *La pensée économique et sociale de Calvin* de André Biéler (1959), *Il problema della giustizia nel protestantismo tedesco contemporaneo* de P. L. Zampetti (1962), *The Language of Liberty 1660-1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World* de J. C. D. Clarke (1994), *The Origins of Modern Freedom in the West* de R. W. Davis (1995) e *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse* editado por Virpi Mäkinen e Petter Korkman (2006) *The foundations of modern political thought* de Quentin Skinner (1978), *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* de John Witte (2007), e *La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo* de Fernando Rey Martinez (2003).

## 2 RAÍZES DA CONCEPÇÃO CALVINISTA DO DIREITO

### 2.1 Renascimento, Reforma e gênese do Direito Moderno

O Humanismo renascentista e o Protestantismo foram decisivos para a configuração do *ethos* cultural da modernidade. Ambos forjaram o pensamento político e jurídico moderno. Antônio Carlos Wolkmer afirma: “em tais movimentos, emergem algumas preocupações que se interagem, pois não se pode desconsiderar que o humanismo está presente em amplos setores da Reforma, e o espírito reformista marcará também o humanismo e seus herdeiros” (WOLKMER, 2005, p.22).

O Humanismo renascentista é a celebração do humano como força autônoma e racional, desvinculada de todas as restrições transcendentais que inviabilizam a criatividade do pensamento e a liberdade da prática objetiva. Michel Villey afirma que “mais que engendrar doutrinas originais, a obra do humanismo foi, sobretudo, a dos eruditos que reencontraram, dos filósofos que repensaram e revalorizaram filosofias antigas que a cultura medieval desprezara” (VILLEY, 2005, p.435). O mote *Ad fontes* – “de volta às fontes” – tornou-se central na reação renascentista contra o escolasticismo e sua paralela redescoberta de fontes clássicas. Segundo Alister McGrath este lema “era mais do que, simplesmente, um chamado para uma volta às fontes antigas – era um chamado para uma volta às realidades essenciais da existência humana conforme estas se encontravam registradas nas fontes literárias” (MCGRATH, 2007, p.50). Assim, ao resgatar valores filosóficos humanistas da Antiguidade, o Humanismo renascentista proclamou valores que exaltam o indivíduo, sua vontade, capacidade e liberdade de ação.

Como ampla ação transformadora na cultura, o discurso humanista influenciou o âmbito da teoria e da prática jurídica. Assim, o Humanismo no direito contribuiu para uma revisão crítica da cultura jurídica produzida na Idade Média. Wolkmer (2005) afirma que, com o Humanismo, o próprio eixo explicativo de sustentação da doutrina do direito natural começa a se deslocar para a sociedade humana e para a natureza racional do homem, antecipando-se, assim, o que seria mais tarde a proposição filosófica do contrato social.

Um pensador humanista emblemático neste período foi Nicolau Maquiavel (1469-1527). Fábio Konder Comparato afirma que, com Maquiavel, “produziu-se a

primeira grande ruptura no sistema ético tradicional, que englobava, num todo harmônico, religião, moral e direito” (COMPARATO, 2006, p.155). Como afirma Luis Felipe Miguel (2007), Maquiavel rompeu com as preocupações típicas do pensamento político medieval – sobretudo, o problema da justa relação entre o poder dos príncipes e o da Igreja. Noutra direção, Maquiavel articulou seu pensamento em saber se a autoridade secular possuía legitimidade autônoma ou era apenas derivada do poder político conferido por Deus à Igreja. Maquiavel, então, é responsável por uma descontinuidade em relação à reflexão política anterior e consequentemente por rupturas teóricas.

A obra de Maquiavel rompeu com a visão usual da atividade política que, na Antiguidade, era uma maneira de promover o bem comum, e na tradição cristã, que remonta pelo menos a Agostinho, uma forma de preparar a Cidade de Deus na terra. Havia, portanto, no pensamento político anterior, uma referência a um objetivo transcendente. “Para Maquiavel, nada disso tem relevância. O que importa, na política, é o *poder real*. Não é uma questão de justiça ou de princípios, mas de capacidade de impor-se aos outros”, conforme afirma Felipe Miguel (2007, p.19).

Segundo Felipe Miguel (2007) esse realismo faz de Maquiavel a fonte da concepção de uma estrita separação entre moral e política. Maquiavel introduziu uma censura radical entre a atividade política e o reino da moral privada. Segundo Felipe Miguel:

A percepção de que a atividade política muitas vezes não respeitava os princípios morais era, em si, antiga; já presente, por exemplo, na filosofia de Aristóteles. Contudo Aristóteles considerava que esse era um traço característico das repúblicas imperfeitas. Na república ideal, cuja constituição o preocupava, isso não ocorreria. A novidade de Maquiavel é recusar a formulação de um ideal contra o qual as realidades efetivas seriam vistas como desvios. Dessa forma, ele foi o pioneiro na tentativa de formulação de uma ciência da política (FELIPE MIGUEL, 2007, p.24).

Em suma, para Maquiavel, a política deve ser guiada por parâmetros políticos. O objetivo da política é o bem do Estado, diferentemente da tradição moral cristã anterior, que seria a salvação pessoal. Juridicamente, a consequência fundamental é a separação da política do direito, e do direito da moral. Em vez de ser a moral a regra e a medida das ciências e atividades sociais, passa a política, no seu campo, a ser independente e reguladora de todas as demais. Alceu Amoroso Lima afirmou que “está bem caracterizada aí a primeira tentativa de secularização do direito, que marca o início dos

tempos modernos” (LIMA, 2001, p.136). A partir de Maquiavel deu-se, então, o início da secularização e da nacionalização do direito, processo que ganharia impulso com a Reforma. Segundo Felipe Miguel “logo em seguida ocorre o início da Reforma Protestante, que, após um longo e conturbado processo, levaria, no Ocidente, à separação quase completa entre as esferas religiosa e política” (FELIPE MIGUEL, 2007, p.12).

A Reforma teve início no século XVI e , assim como o Humanismo, desencadeou amplas mudanças sociais. McGrath afirma que “o termo *Reforma* é usado por historiadores e teólogos com referência a um movimento na Europa Ocidental que tinha por objetivo as reformas moral, teológica e institucional da igreja cristã naquela região” (MCGRATH, 2005, p.95). A Reforma herdou características vitais do Humanismo renascentista. Conforme afirma Hermisten Maia Pereira da Costa, “citamos o fato de que a ênfase humanista no retorno às fontes primárias fez que os humanistas cristãos se despertassem para o estudo dos originais da Bíblia” (COSTA, 2009, p. 20). O apelo reformado ao Novo Testamento e aos pais da igreja como fontes para uma igreja reformada e renovada foi um apelo à volta *ad fontes*, ao modo humanista. Assim, afirma McGrath: “O programa literário humanista condensado no slogan *ad fontes* possui afinidades imediatas e evidentes com os interesses teológicos da Reforma” (MCGRATH, 2007, p.51). Ademais, tanto os reformadores quanto os humanistas eram hostis à Teologia escolástica. Segundo Alister McGrath (2007) argumenta, os humanistas objetavam à ênfase escolástica sobre ideias abstratas, deslocadas e separadas de seus contextos históricos de vida, algo que lhes parecia representar uma obsessão doentia pelas verdades universais e religiosas. Para os reformadores, especialmente Lutero, os escolásticos não deviam ser criticados por seu estilo ou vocabulário, mas pela Teologia para a qual esses elementos secundários serviam de veículo. O que estava em jogo, na realidade, era uma reforma da doutrina e não do estilo ou vocabulário. Assim, as articulações humanistas e reformadas em conjunto abalaram o poderoso edifício da ordem medieval.

Na esteira das rupturas ocasionadas pelo humanismo, o movimento reformista além de desestruturar a ideia de uma cristandade unida na Europa, foi muito além da simples reforma da igreja, pois tratou de questões de ordem social, política, jurídica e econômica. Dada sua agenda heterogênea, o projeto dos reformadores

contribuiu, de modo direto ou indireto, para a transformação da sociedade europeia, não só no campo religioso, como também no

terreno político e econômico, ao produzir fundas alterações no ideário, nas instituições de organização social e na prática de vida (COMPARATO, 2006, p.169).

A teologia dos reformadores colocou em xeque a relação entre o poder espiritual, exercido pelos sacerdotes e, no grau mais alto, pelo Papa, e o poder temporal, cujos detentores eram os príncipes e os reis. Com seu arcabouço teológico e filosófico, que adiante será estudado, os reformadores agradaram aos príncipes descontentes com a submissão à Igreja Católica. Esses príncipes “aderiram à religião protestante em diversas regiões da Europa” (FELIPE MIGUEL, 2007, p.104). Assim, afirma Marcelo Campos Galuppo que, no âmbito jurídico, este período de rupturas ocasionou “a separação entre direito e religião, ou seja, a dissolução do amálgama normativo ou do *núcleo arcaico do normativo* que caracterizava a Antiguidade” (GALUPPO, 2002, p.62). Segundo Alfonso Ruiz Miguel, “a Reforma é a condição necessária para esta nova forma de pensamento ético-político” (RUIZ MIGUEL, 2002, p.175).

Galuppo afirma:

Com a Reforma e a Contra-Reforma, os pensadores tentaram fundamentar o direito como uma esfera de existência distinta da religião. Hugo Grócio (1583-1645) fala inicialmente na existência do Direito Natural Racional (subjetivo), *mesmo se Deus não existisse*. A ordem jurídica e a ordem religiosa passam a ser concebidas como duas realidades distintas. Como aponta Habermas, é nesse processo de diferenciação que se forma o direito moderno, que não se pode conceber como hierarquicamente inferior à moral exatamente porque não deriva diretamente da moral. Antes, derivam ambas as esferas normativas, historicamente, de um mesmo amálgama e, pragmaticamente, de um procedimento de formação de vontade e de tomada de decisões orientadas pelo discurso e comum a ambos (GALUPPO, 2002, p.62-63).

Desse modo, modificando a cultura política europeia, promovendo rupturas conceituais, desencadeando alianças e inimizades entre príncipes, a Reforma protestante está na matriz de impulsos modernos como: “a gênese do capitalismo moderno, a formulação da mentalidade livre individualista, a valoração da consciência moral, a contribuição da filosofia dos direitos humanos e, fundamentalmente, o impulso para a moderna concepção de jusnaturalismo (WOLKMER, 2005, p.21). Galuppo afirma:

Além disso, há outra grande contribuição da Reforma para a constituição da Modernidade. Uma das lutas centrais da Reforma foi pela liberdade de consciência e de culto [...] O reconhecimento da liberdade religiosa significa o reconhecimento da existência de projetos de vida múltiplos na

sociedade, que não pode mais pretender se ater a um único esquema de explicação religiosa do mundo. O pluralismo de concepções religiosas cristãs significa a existência de um pluralismo de projetos de vida emergentes na nova sociedade moderna (GALUPPO, 2002, p.67).

Ruiz Miguel afirma ainda a importância da Reforma para o conceito moderno de *tolerância*, “sobretudo como consequência positiva das perseguições e guerras religiosas entre protestantes e católicos e entre as distintas confissões protestantes entre si em vários países da Europa durante os séculos XVI e XVII” (RUIZ MIGUEL, 2002, p.175). É válido ressaltar que no período inicial da Modernidade há outras correntes de pensamento, como “a Escola Peninsular do Direito Natural, por exemplo, Francisco Suárez; a orientação metafísica, onde sobressai Nicolau de Cusa; e a filosofia de Estado de Thomas Morus” (KAUFMANN; HASSEMER, 2002, p.83). Mas não resta dúvida que, ao lado do Humanismo do Renascimento, a Reforma foi vitalmente responsável pelo processo crescente de secularização e racionalização das instituições políticas, sociais e jurídicas. Neste sentido, Comparato afirma que “a Reforma protestante foi, incontestavelmente, a primeira revolução social do mundo moderno” (COMPARATO, 2006, p.167).

Exposto este panorama histórico-teórico no qual se desenvolve o pensamento calvinista e feitas avaliações introdutórias acerca da gênese do direito moderno, passemos ao enfoque de nosso trabalho, que objetiva o estudo da influência do calvinismo puritano sobre a fundação das instituições democráticas norte-americanas. Avaliaremos adiante o ponto de partida para a formação do pensamento jurídico-político calvinista: a teologia e as concepções jurídico-políticas luteranas.

## 2.2 A concepção luterana do direito

A *Reforma Luterana* é a pioneira e tem início a partir da atuação de Martinus Luther (1483-1546), nome comumente transliterado para o português como *Martinho Lutero*. Este foi monge agostiniano e professor de teologia na Universidade de Wittenberg, e vivenciou profunda crise espiritual que o levou a questionar dogmas e práticas da igreja católica, sobretudo a venda de indulgências que foram autorizadas pelo papa Leão X. Conforme afirma Skinner:

A venda de indulgências era um escândalo que vinha de longe [...] devendo sua base teológica à bula *Unigenitas*, de 1343.

Esse diploma dizia que os méritos que Cristo exibira ao sacrificar-se eram maiores do que o necessário para redimir toda a raça humana. Por isso, proclamava, a Igreja tinha o poder de conceder esses méritos adicionais vendendo indulgências (isto é, remissões de penitência) a quem confessasse haver pecado (SKINNER, 1996, p.294).

Em 1517, Lutero publicou 95 teses contra essa prática – ato que é considerado o marco inicial da Reforma Luterana. Lucien Febvre afirma que o protesto de Lutero não foi um ato isolado, afirmando que seu manifesto “dirigia contra a indulgência uma acusação essencial, uma acusação de fundo: a de conferir aos pecadores uma falsa segurança” (FEBVRE, 1994, p.90). Segundo Skinner:

Para o reformador, a crença na eficácia das indulgências não passava da mais perversa entre as perversões de uma doutrina mais ampla que ele, na qualidade de teólogo, viera a considerar inteiramente falsa: a doutrina de que está em mãos da Igreja capacitar um pecador a alcançar a salvação, por meio de autoridade e sacramentos (SKINNER, 1996, p.294).

### ***2.2.1 Formulações luteranas teológicas fundamentais***

A doutrina da “justificação somente pela fé”, ou “justificação pela graça mediante a fé” é fundamental no luteranismo, bem como no pensamento reformado como um todo<sup>2</sup>. Timothy George afirma: “Para Lutero, essa não era simplesmente uma doutrina entre outras, mas o resumo de toda a doutrina cristã” (GEORGE, 1993, p.64).

Para uma compreensão exata desta doutrina, é válido ressaltar a doutrina católica medieval contra a qual surgiu a tese luterana. Segundo explana Roger Olson:

Conforme a doutrina católica – desde os dias de Agostinho, mil anos atrás – a justificação é o processo gradativo pelo qual o pecador realmente se torna interiormente justo ao receber a justiça do próprio Deus, infundida nele mediante a graça do batismo, da fé, de obras de caridade e de toda a vida penitencial. Somente quando o pecador é transformado de tal maneira que realmente deixa de ser pecador é transformado de tal maneira que realmente deixa de ser pecador é que Deus o justifica no sentido pleno e completo (OLSON, 2001, p.399).

---

<sup>2</sup> A expressão “justificado pela fé somente” não foi criada por Lutero. O termo *sola fide* (somente a fé) estava consolidado na tradição católica, tendo sido usado por Orígenes, Crisóstomo, Agostinho, Bernardo, Aquino e outros, embora sem as nuances particulares afirmadas por Lutero. Cf. GEORGE, 1993, p.72.

Lutero combateu esta concepção católica afirmando que os homens jamais poderiam ser perfeitamente justos, mas que Jesus Cristo o é. Assim, através da cruz há uma troca entre a bondade e retidão de Cristo e a pecaminosidade e iniquidade do ser humano, que se torna pleno benefício a partir do momento em que se tem fé e nisso crê. Segundo Lutero, este intercâmbio acontece tanto na cruz, pela morte de Cristo, quanto na vida do cristão tão logo que ele crê na Palavra de Deus e confia somente em Cristo para a salvação.

Neste ponto, o conceito de fé em Lutero é importante: fé não significa apenas mera concordância com um conjunto de doutrinas abstratas. Fé, em Lutero, envolve o ato de crer e confiar que Jesus Cristo nasceu *pro nobis* (“por nós”), e realizou, por nós, a obra da salvação. Lutero afirmou no *Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos* (1522):

“Fé” não é a ilusão e o sonho humanos que muitos tomam por fé; e quando veem que não ocorre nenhuma melhoria na vida, nem boas obras, mesmo ouvindo e falando muito da fé, as pessoas caem no erro de dizer que a fé não basta e seria preciso fazer obras caso queiram tornar-se devotas e bem-aventuradas [...] Mas a fé é uma obra divina em nós que nos modifica e nos faz renascer de Deus [...] Há algo vivo, ativo, atuante e poderoso na fé impossibilitando que ela cesse de praticar o bem [...] “Fé” é uma confiança viva e ousada na graça de Deus, com tanta certeza que morreria mil vezes por ela. E uma tal confiança e conhecimento da graça divina dá alegria, coragem e disposição perante Deus e todas as criaturas; é o que o Espírito Santo faz por meio da fé (LUTERO, 1998, p.92-93).

Além disso, a fé deve ser entendida como “confiança” (*fiducia*) e união a Cristo. Lutero expressou claramente este princípio em sua obra *Da liberdade do cristão* (1520): “A fé não somente faz que a alma se torne livre, cheia de graça e bem-aventurada [...] mas também une a alma com Cristo, como uma noiva com seu noivo” (LUTERO, 1998, p.37).

Originariamente, Lutero considerava a obra humana como um pré-requisito para a justificação, algo que o pecador teria de realizar antes que pudesse ser justificado. McGrath afirma: “Cada vez mais convencido, por intermédio de suas leituras de Agostinho, de que isso era impossível, Lutero apenas conseguia interpretar a ‘justiça de Deus’ como justiça *punitiva*” (MCGRATH, 2005, p.519). Contudo, como revela no *Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos*, Lutero discerniu outro sentido para a expressão “justiça de Deus” – uma justiça que Deus concede ao pecador. “Em outras

palavras, Deus satisfaz o pré-requisito, dando graciosamente aos pecadores aquilo que eles precisam para que sejam justificados” (MCGRATH, 2005, p.519).

Sumarizando os conceitos, a doutrina da justificação pela fé não significa que o pecador é justificado porque crê, apenas em razão de sua fé. Conforme afirma McGrath:

Isso seria o mesmo que considerar a fé como uma obra ou atitude humana. Lutero ressalta que Deus provê tudo o que é necessário para a justificação, de forma que tudo que o pecador precisa fazer é recebê-la. No que se refere à justificação, Deus é ativo, e os seres humanos, passivos. A expressão ‘a justificação pela graça por intermédio da fé’ mostra mais claramente o significado da doutrina: a justificação do pecador fundamenta-se na graça de Deus e é recebida por intermédio da fé. A doutrina da justificação somente pela fé é assim, a afirmação de que Deus faz tudo o que é necessário para a salvação. A fé é, em si mesma, uma dádiva de Deus, e não uma atitude humana. Deus satisfaz os pré-requisitos para a justificação (MCGRATH, 2005, p.521).

Segundo Lutero, então, os atos de penitência não fazem nenhuma diferença. Os méritos de Cristo, que Deus imputa ao pecador, não aumentam. A justiça assim obtida é de Cristo, por isso é alheia e imputada<sup>3</sup>. Segundo George, “a doutrina da justificação de Lutero [...] arrasou toda a teologia dos méritos e, na verdade, a base penitencial-sacramental, da própria Igreja” (GEORGE, 1993, p.73). Michel Villey afirma que “o princípio da *justificação pela fé*, e não pelas obras vai constituir, como dizem os alemães na sua língua o *princípio material da Reforma*” (VILLEY, 2005, p.305).

A doutrina da justificação pela fé desemboca em outra formulação teológica luterana basilar: o sacerdócio universal de todos os crentes. De acordo com Lutero, todos os cristãos, por serem justificados pela graça mediante a fé, são sacerdotes de Deus. Conforme afirma Galuppo, “Lutero dizia que a hierarquia eclesiástica então existente na Igreja Católica Romana, como mecanismo de contato entre o fiel e Deus, seria herética porque haveria, em sua opinião, um único mediador entre Deus e o Homem: Jesus Cristo” (GALUPPO, 2002, p.65).

Em *Da liberdade do cristão*, Lutero afirma:

---

<sup>3</sup> “Essas ideias foram levadas adiante, posteriormente, pelo seguidor de Lutero, Philip Melanchthon, resultando na doutrina agora geralmente conhecida como ‘a justificação forense’. Agostinho ensinava que o pecador se torna justo pela justificação, ao passo que Melanchthon ensinava que esse pecador é considerado justo ou declarado justo. Para Agostinho, a ‘justiça justificadora’ é concedida; para Melanchthon, ela é imputada. Melanchthon traça uma nítida distinção entre o evento de ser declarado justo e o processo de se tornar justo, chamando o primeiro de ‘justificação’ e o segundo de ‘santificação’ ou ‘regeneração’ ” (MCGRATH, 2005, p.523).

Além disso, somos sacerdotes [...] Porque a ninguém compete ficar diante de Deus e rogar, a não ser aos sacerdotes.

Tu perguntas: “Que diferença haveria entre os sacerdotes e os leigos na Cristandade, se todos são sacerdotes? A resposta é: as palavras “sacerdote”, “cura”, “eclesiástico” e outras semelhantes foram injustamente retiradas do meio do povo comum, passando a ser usadas por um pequeno número de pessoas denominadas agora “clero” [...] essa administração acabou se transformando num domínio e num poder tão mundano, exterior, faustoso e temível que o verdadeiro poder mundano não pode mais igualar-se a ele (LUTERO, 1998, p.44-45)

Segundo Olson,

o sacerdócio de todos os crentes tem dois significados. Primeiro, todos os verdadeiros crentes em Jesus Cristo podem recorrer diretamente a Deus em súplica a favor dos outros, bem como de si mesmos. Segundo, nenhuma condição espiritual especial coloca os ministros acima do resto do povo de Deus para exercer domínio sobre ele (OLSON, 2001, p.402).

Assim, segundo o luteranismo, todo cristão pode relacionar-se diretamente com Deus sem necessidade de qualquer outro intercessor. Galuppo (2002) afirma que por trás dessa posição está a doutrina luterana da separação entre a Igreja e o Estado, pois seu verdadeiro alvo na crítica à hierarquia eclesiástica não foi tanto o fato de a Igreja abusar de seus poderes, a sua mera pretensão a exercer tais poderes sobre uma sociedade cristã.

### **2.2.2 A teoria luterana dos dois reinos**

Comparato afirma que “em sua campanha contra o poder papal e a organização eclesiástica Romana, Lutero percebeu, desde logo, a importância de contar com o apoio político dos nobres e soberanos dos diferentes principados existentes na Alemanha” (COMPARATO, 2006, p.171). Como afirma Villey, “esse monge, originalmente alheio a esse tipo de questão, viu-se obrigado pelas circunstâncias a construir uma doutrina do direito” (VILLEY, 2005, p.306). Lutero então iniciou a produção de obras sobre questões políticas e jurídicas, embora não fosse essa sua preocupação principal. Entre as obras citadas destacam-se: *Sobre a autoridade secular*, *Exortação à paz: resposta aos doze artigos do campesinato da Suábia*; *Contra as hordas salteadoras e assassinas dos*

*camponeses, Apelo à nobreza alemã*, diversos tratados a respeito do comércio ou da usura; uma consulta sobre o divórcio de um príncipe alemão.

De fato, o luteranismo interessou aos príncipes e soberanos territoriais, uma vez que, aderindo ao movimento reformista, ficariam livres da interferência, não apenas religiosa, mas também político-militar, da autoridade do papa em seus domínios, bem como do Kaiser. Como visto, a doutrina luterana sustentou que na Igreja não existia nenhuma distinção hierárquica entre os fiéis, mas no reino temporal a desigualdade era necessária, sem o que a ordem não poderia subsistir. Assim, as ideias luteranas estabeleceram uma aparente tensão. Como afirma Comparato: “para lutar contra o absolutismo do papa, Lutero acabou contribuindo para o estabelecimento de um poder absoluto dos soberanos temporais” (COMPARATO, 2006, p.175).

Como acima desvelado, Lutero advogava que a obediência à Lei de Deus não era um meio de se alcançar a salvação. Desse modo, em sua teologia, o reformador libertou o cristão dos vínculos do direito canônico, e tornou-o senhor de si. Contudo, segundo Lutero, essa liberdade só funciona no “reino de Cristo”, isto é, na esfera religiosa. É do ponto de vista da salvação que o cristão é totalmente livre em relação a qualquer lei, e a qualquer regra de direito. Mas, além do reino de Cristo, existe o “reino terrestre”, um reino dominado pelos maus. Esta é a noção geral da *doutrina luterana dos dois reinos*, exposta na obra *Sobre a autoridade secular* (1523) e sobre a qual pontuaremos considerações.

Neste escrito, Lutero propôs que a humanidade se distingue entre reino de Deus e reino do mundo. George salienta que “a ideia de dois poderes correlatos, mediante os quais Deus governa o mundo, remonta a Agostinho, que dividiu a família humana em duas cidades: a Cidade de Deus, composta pelos leitos, e a Cidade da Terra, cujos habitantes existem fora da esfera da graça” (GEORGE, 1993, p.99). Mas Lutero elaborou sua própria doutrina dos dois reinos. Ele inicia a obra afirmando que sua “tarefa inicial consiste em encontrar um firme alicerce para a lei secular e a Espada” (LUTERO, 2005, p.8). “Espada” para Lutero trata-se do símbolo, do emblema e da substância da autoridade secular, e segundo afirma ela “e sua lei existiram desde o início do mundo” (LUTERO, 2005, p.9).

Conforme disserta na obra, Lutero afirma que há uma aparente contradição entre os preceitos bíblicos que sustentam a importância da autoridade secular e o uso da força coercitiva, e os preceitos bíblicos que exaltam, por exemplo, virtudes como o amor, o perdão e a não-violência. Segundo Lutero, para que essas afirmações sejam

harmonizadas e apresentem sentido, é necessário compreender que existem duas realidades distintas: o reino de Deus e o reino do mundo: “Aqui devemos dividir os filhos de Adão, toda a humanidade, em duas partes: a primeira pertence ao reino de Deus, a segunda ao reino do mundo” (LUTERO, 2005, p.12).

O reformador assim define o reino de Deus: “Todos aqueles que acreditam verdadeiramente em Cristo pertencem ao reino de Deus, pois Cristo é rei e senhor no reino de Deus, como proclamam o segundo Salmo (v.6) e o conjunto das Escrituras” (LUTERO, 2005, p.12). O reino de Deus, o reino celeste, é a realidade da redenção, da vida espiritual e eterna, onde a pessoa é dirigida pela fé e pelo amor. Mas Lutero afirma que existe o reino do mundo: “Todos aqueles que não são cristãos pertencem ao reino do mundo”. Isto é, a realidade temporal, da vida civil, onde a pessoa é dirigida pela razão e pelo Direito. Lutero afirma:

Assim Deus instituiu os dois governos, o governo espiritual, que molda os verdadeiros cristãos e as pessoas justas por meio do Espírito Santo sob Cristo, e o governo secular, que reprime os maus e os não-cristãos e os obriga a conservarem-se exteriormente em paz e a permanecerem quietos, gostem ou não gostem disso (LUTERO, 2005, p.15).

O reino terreno é distorcido pelo pecado e governado pelo Direito. O reino celeste é renovado pela graça e guiado pelo Evangelho. John Witte afirma:

O cristão é cidadão de ambos os reinos [...] como cidadão celeste, o cristão permanece livre em sua consciência, chamado para viver pela luz da Palavra de Deus. Mas, como cidadão terreno o cristão é comandado pelo Direito, e chamado a obedecer as ordens e os oficiais que Deus ordenou e manteve para o governo deste reino mundano (WITTE, 2002, p.6).

Lutero, então, rejeitou a doutrina medieval das duas espadas (ou dois gládios). Segundo a metáfora medieval, havia duas espadas, a temporal e a espiritual; os defensores do poder religioso afirmavam que Deus concedera ambos ao papado, que, por sua vez, delegara um deles aos príncipes seculares. Logo, seria um ato revogável<sup>4</sup>. Lutero combate essa doutrina, “somente o Estado, na visão de Lutero, possuía autoridade legal – a autoridade da espada para produzir e aplicar leis positivas para o governo do reino do mundo” (WITTE, 2002, p.7).

---

<sup>4</sup> “Bonifácio VIII, o pontífice que reivindicou a supremacia da Igreja de forma mais determinada que qualquer outro, expôs a posição com clareza na bula *Unam sanctam*, em 1302: ambos os gládios pertencem à Igreja, mas ela cede o exercício do poder temporal aos reis, que o utilizam por ordem e permissão dos sacerdotes” (FELIPE MIGUEL, 2007, p.11).

Desse modo, segundo Lutero, as duas formas de governo são necessárias. Na esfera espiritual, Deus atua através do evangelho para salvar as pessoas e, na esfera secular, age através da lei, impedindo o caos e fomentando o bem-estar.

Na visão jurídica reducionista de Lutero, “a Espada e a lei seculares devem ser empregadas de acordo com a vontade de Deus: para punir os malfeitores e proteger os justos” (LUTERO, 2005, p.10); “a Espada é indispensável ao mundo inteiro, para preservar a paz, punir o pecado e refrear os iníquos” (LUTERO, 2005, p.20).

Na obra *Exortação à paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia* (1525) o reformador afirma:

O fato de a autoridade ser perversa e injusta não justifica desordem e tumulto. Pois castigar a maldade não compete a qualquer um, mas à autoridade secular que detém o poder, como S. Paulo diz em Romanos 13.4 e Pedro em 1Pedro 3, afirmando que ela foi instituída para castigar os maus (LUTERO, 1996, p.314).

Ou seja, Lutero afirmava que o Estado era ordenado por Deus fundamentalmente para reprimir os malfeitores e preservar a paz e a ordem no mundo. Mas “não devemos confundir a distinção de Lutero entre os dois reinos com a separação moderna entre Igreja e Estado. Para Lutero, os dois reinos pressupunham e reforçavam um ao outro” (GEORGE, 1993, p.102). Wilhem Wachholz afirma: “Em resumo, podemos concluir que Lutero não defende a separação de mundo e religião. Ambos estão estreitamente relacionados e são regimentos do único Deus” (WACHHOLZ, 2010, p.155).

### **2.2.3 A inessencialidade do Direito**

Diante do já exposto, verifica-se que Lutero trata do direito de forma marginal, de modo reticente. Villey afirma que essa profunda falta de interesse de Lutero pelo direito “já poderia ser indicativa das tendências da filosofia jurídica moderna: tampouco Hobbes, Locke, Hume ou Kant [...] situaram no direito seu centro de interesse principal” (VILLEY, 2005, p.310). Villey afirma ainda a importância de se ressaltar este desinteresse pelo direito uma vez que o luteranismo conseguiu impor sua visão de mundo à sua volta. O direito, no pensamento luterano, perderá seu prestígio anterior, uma vez que na Idade Média a Igreja Católica estava fortemente *juridicizada*. “O direito, o verdadeiro direito, concebido à maneira dos Romanos, era no catolicismo um

dos principais focos da atenção e do respeito universais” (VILLEY, 2005, p.310). Mas Lutero isola a importância do direito, ao que Villey afirma: “Portanto, é esse o lugar dado ao direito na teologia de Lutero: não negação absoluta, mas desvalorização do direito, reduzido a um instrumento apenas da vida temporal” (VILLEY, 2005, p.315). Gustav Radbruch afirma que, em Lutero, “o direito e o Estado têm uma mera significação transitória e são, em última instância, inessenciais” (RADBRUCH, 2004, p.142).

Arthur Kaufmann afirma:

Em Lutero e nos seus seguidores espirituais, o direito secular perdeu o seu caráter sagrado, que tinham na patrística e na escolástica. Agora é realmente direito secular. Lutero, com sua doutrina dos dois reinos, deixou o direito, incluindo o direito canônico, totalmente para as autoridades seculares. É certo que ele via a ordem jurídica secular como um regime temporário e discutível, no qual se devia viver como se nele não se vivesse; o regime verdadeiro é o do evangelho, o reino do amor. Mas, no fundo, com a entrega do direito às autoridades seculares, ao Estado, perdia-se qualquer possibilidade de criticar esse direito. (KAUFMANN; HASSEMER, 2002, p.82).

Essa concepção luterana do direito estabelece linhas importantes do direito moderno. A finalidade do direito é reduzida a um objetivo transitório e puramente instrumental: a repressão dos pecadores, a fim de preservar um pouco de ordem neste mundo terrestre. Como o direito é repressivo, um de seus aspectos essenciais torna-se a sanção, a coerção. Por fim, em Lutero, o direito deixa de ser algo a ser buscado e descoberto, trata-se de fazer respeitar as leis: sejam as leis positivas divinas contidas nas Sagradas Escrituras, sejam as leis positivas dos príncipes. Neste contexto, emerge o pensamento calvinista.

### 2.3 A emergência do calvinismo

A concepção luterana do direito não foi a única produzida pelo movimento protestante. Como afirma Lima: “A Reforma, porém, como era da lógica dos seus próprios postulados fundamentais, não podia apresentar um quadro homogêneo de ideias, em torno do direito” (LIMA, 2001, p.152).

Na esteira da Reforma Luterana dá-se o surgimento da *Reforma Calvinista*, centrada na obra e na atuação eclesiástica e política de Johanne Calvino, nome transliterado habitualmente para o português como *João Calvino*. Matos afirma que “se

Zúínglio foi o fundador da tradição reformada, João Calvino (1509-1564), nascido na pequena Noyon, no nordeste da França, foi seu grande consolidador e divulgador” (MATOS, 2008, p.155). Depois de Lutero, Calvino é o “segundo patriarca da Reforma” (RODRIGUES; FALCON, 2006, p.139).

Com estudos em teologia e humanidades na Universidade de Paris e Direito em Orléans e Bourges (1528-1531), Calvino converte-se em protestante provavelmente em 1533. Como jovem protestante, Calvino naturalmente foi influenciado pela primeira geração de líderes protestantes como Lutero, Martin Bucer e Philip Melanchthon.

Calvino percebeu a necessidade de produzir uma obra que introduzisse, de forma clara, os fundamentos da teologia reformada, justificando-os com base nas Escrituras e defendendo-os da crítica católica. Assim, em 1536, publicou sua obra magna, *Instituição da religião cristã* ou *Institutas*, com seis capítulos. Segundo Matos essa obra: “tanto na estrutura quanto no conteúdo, seguiu o modelo do Catecismo menor (1529) de Lutero. Foi planejada como um guia para o estudo das Escrituras e acabou se tornando a obra mais influente da Reforma protestante” (MATOS, 2008, p.155). A edição final das *Institutas*, no entanto, ocorre em 1559, dessa vez com 80 capítulos divididos em quatro livros.

Como afirma Fábio Konder Comparato, “ao contrário de Lutero, Calvino não dispersou a exposição de sua doutrina em vários escritos de circunstância, mas concentrou-se em obra maior – *Institutas da Religião Cristã* – cujo conteúdo foi sendo notavelmente ampliado em sucessivas edições. Publicada em latim pela primeira vez em 1536, recebeu a sua primeira tradução francesa, por obra do próprio autor, em 1541. Conheceu sete edições em latim durante a vida de Calvino e uma segunda tradução em francês, em 1560 (*sic*)” (COMPARATO, 2006, p.176). Segundo MacGrath, “Calvino percebeu a necessidade de produzir uma obra que introduzisse, de forma clara, os fundamentos da teologia evangélica, justificando-os com base nas Escrituras e defendendo-os da crítica católica. Em 1536 publicou uma pequena obra, com apenas seis capítulos, intitulada *As institutas da religião cristã*. Nos vinte e cinco anos seguintes Calvino mexeu nessa obra, adicionando-lhe outros capítulos e reorganizando o material. À época de sua última edição (1559), a obra tinha oitenta capítulos e subdividia-se em quatro livros” (MCGRATH, 2005, p.103).

A estrutura da obra capital de Calvino é clara: o primeiro livro trata sobre o Deus criador e sua soberania em relação àquilo que criou; o segundo livro trata da necessidade de salvação do ser humano e de como ele pode alcançar essa redenção por

meio de Jesus Cristo; o terceiro livro trata da maneira pela qual o ser humano se apropria dessa redenção; o quarto livro trata da Igreja e de seu relacionamento com a sociedade.

Michel Villey destaca o fato de a obra *Institutas* possuir um título acadêmico que traz “as marcas da sua educação humanista” (VILLEY, 2005, p.336). Segundo McGrath, “um fato significativo é que o termo *Institutas* provavelmente era entendido pelos leitores do século XVI como algo semelhante a ‘educação’, ‘instrução’ ou ‘cartilha’ – um sentido estabelecido em caráter normativo pela obra de Erasmo *Institutas principis Christiani*, de 1516” (MCGRATH, 2007, p.61). Calvino, portanto, além do elo evidente com o pensamento de Lutero, como será adiante explicitado, apresenta em sua obra influências dos pensadores humanistas. Alfonso Ruiz Miguel afirmou que “como jurista educado por humanistas, Calvino manteve diversas diferenças com Lutero em assuntos teológicos, em sua concepção política e em sua atitude mais moderna ante as atividades comerciais” (RUIZ MIGUEL, 2002, p.176).

Calvino não apenas recebeu educação humanista na juventude, como se valeu de metodologias humanistas nos seus estudos posteriores. A primeira obra de Calvino, publicada com recursos próprios na sua juventude, foi um comentário sobre o texto *De clementia*, de Sêneca. Este texto é considerado “em geral de caráter inteiramente humanista. Apenas de não conter qualquer indicação importante da maneira como seu pensamento viria a se desenvolver, o texto mostra que Calvino já possuía as técnicas exegéticas textuais e literárias que aplicaria posteriormente ao texto das Escrituras” (MCGRATH, 2007, p.62). Robert D. Linder afirma que mesmo após sua conversão, “Calvino continuou a ler e respeitar os clássicos. Pesquisadores acadêmicos demonstraram nas *Institutas* de Calvino uma significativa dependência dos tratados filosóficos de Cícero” (LINDER, 1975, p. 173).

Em suma, o estudo da relação de Calvino com o Humanismo sugere que, depois de sua conversão, o pensamento de Calvino demonstra, ao mesmo tempo, concordância e discordância com a tradição humanista. Segundo McGrath:

A concordância é relacionada principalmente ao uso constante que Calvino fazia da cultura clássica como um recurso que podia explorar em favor tanto da erudição quanto da pregação e da apologética. A discordância, é relacionada à dicotomia radical que Calvino detecta entre a revelação divina e a sabedoria clássica (MCGRATH, 2007, p.63).

McGrath afirma que os primeiros teólogos de orientação calvinista

tinham interesse relativamente pequeno em relação à doutrina, menos ainda em relação a uma doutrina específica. Seu programa de reforma era de cunho institucional, social e ético, sendo semelhante, em muitos aspectos, às exigências de reforma emanadas do movimento humanista (MCGRATH, 2005, p.99)<sup>5</sup>.

Uma vez situado o contexto histórico elementar da reforma calvinista, podemos iniciar o exame de sua doutrina teológica, política e jurídica, avaliando seu desenvolvimento, sua aplicação na cidade de Genebra e influência sobre a formação do direito e das instituições democráticas modernas.

### 3 CONCEPÇÃO JURÍDICO-POLÍTICA CALVINISTA

---

<sup>5</sup> Hermisten Costa ressalta que o humanismo de Calvino é visível não apenas em sua formação e escritos, mas também em suas atitudes, sendo um amigo de humanistas. Calvino “apoiou o humanista Guillaume Budé (1467-1540) [...], dedicou o seu *Comentário da Primeira Epístola aos Tessalonicenses* (1550) ao seu mestre de gramática e retórica, conhecido humanista, Maturinus Corderius [...] , e dedicou o seu *Comentário de 2Coríntios* (1546) a outro humanista de influência luterana, que lhe ministrou aula de grego, Melchior Wolmar” (COSTA, 2009, p.57-58).

### 3.1 Formulações teológicas calvinistas fundamentais

John Witte afirma que os escritos de Calvino “sobre religião e liberdade civil eram principalmente teológicos no seu caráter, destinados a tópicos cristãos cardinais como Deus e o homem, pecado e salvação, lei e evangelho” (WITTE, 2007, p.41). Calvino produziu uma obra ampla formada por tratados, comentários, sermões, folhetos, carta e escritos litúrgicos e catequéticos. Para que seja possível compreender as concepções jurídico-políticas de Calvino e sua consequente influência na civilização ocidental, sobretudo na formação das instituições democráticas nos Estados Unidos, examinaremos sucintamente o núcleo doutrinário de sua teologia conforme exposto em sua obra, sobretudo nas *Institutas* e nos comentários.

#### 3.1.1 Soberania de Deus

O pensamento de Calvino era inteiramente teocêntrico. Segundo J. M. Vorster (1999), nas entrelinhas das visões de Calvino acerca da autoridade civil e dos direitos individuais está o seu pensamento sobre a soberania de Deus. Este princípio é evidente em todos os escritos de Calvino, especialmente na edição final das *Institutas*:

Todas as vezes que a Escritura sustenta haver um único Deus, não defende apenas um simples nome, mas prescreve que tudo aquilo que compete à divindade não seja transferido a outro (CALVINO, 2008, p.110).

De fato, Deus reivindica para si onipotência e quer que a reconheçamos, não como inane, ociosa e quase inerte como imaginam os sofistas, mas vigilante, eficaz e operosa, a qual em contínua ação se transforma; e não uma onipotência que seja tão só um princípio gera do movimento confuso, como se ordenasse que a corrente fluísse uma vez preparado o leito, mas que se propõe a movimentos singulares e particulares. É considerado onipotente não porque pode fazer, ainda que por vezes cesse e fique inerte, ou deixe que, pelo impulso geral, continue a ordem que deu à natureza, mas porque, governando o céu e a terra com sua providência, modera todas as coisas de modo que nada aconteça que não seja do seu desígnio. Assim é que, no Salmo, quando se diz que “faz tudo o que deseja” [Sl 115.3], nota-se que tal vontade é correta e deliberada (CALVINO, 2008, p.187).

Portanto, tenham os leitores por princípio que providência significa não que Deus, ocioso no céu, apenas contempla o que

se faz no mundo, mas que, como se segurando um timão, dirige todos os eventos (CALVINO, 2008, p.188).

Devemos remontar à origem e fonte da eleição de Deus para entender que não podemos alcançar a salvação senão por mera liberdade de Deus (CALVINO, 2009, p.376).

Assim, Calvino criticou a ideia estoica de que os eventos são governados pelo destino e a noção de que Deus, após criar o mundo, o deixou entregue a si mesmo. Calvino afirmou:

Mesmo sem querer entrar em litígio por palavras não aceitamos o termo “destino” [...] Mas, ao contrário dos estoicos, não afirmamos uma necessidade contida na natureza, decorrente da perpétua vinculação e série implícita das causas, mas a Deus constituímos como árbitro e moderador de tudo, que, por sua sabedoria, desde a mais remota eternidade, decretou o que haveria de fazer, e agora seu poder executa o que decretou (CALVINO, 2008, p.193).

Segundo Wachholz, a ênfase de Calvino na soberania de Deus “o ligava a Lutero. Em ambos, o caráter teocêntrico tem como objetivo exaltar a providência e a soberania de Deus, que permanecem ocultos ao ser humano em seu caráter mais profundo” (WACHHOLZ, 2010, p.123). Calvino afirmou:

Porque não é justo que o que o Senhor desejou fosse oculto em si e acessível somente ao entendimento divino, o homem se meta, sem temor algum, a falar disso, nem que revolva e esquadrinhe desde a eternidade mesma à majestade e grandeza da sabedoria divina, que Ele quis que adorássemos, e não que a compreendêssemos, a fim de ser para nós dessa maneira admirável. Os segredos de sua vontade que determinou nos fossem comunicados, no-los manifestou em sua Palavra (CALVINO, 2009, p.377).

### ***3.1.2 Doutrina da predestinação***

Outra doutrina basilar no calvinismo é a “doutrina da eleição” ou “doutrina da predestinação”. O raciocínio de Calvino permaneceu aferrado a uma mesma linha dedutiva: o homem foi criado livre, mas em razão do pecado, cometido pela sua própria vontade, tornou-se servo do mal e incapaz de se libertar por suas próprias forças. Desse modo, “o ponto de partida da ética calvinista é um pessimismo absoluto quanto à natureza humana. Por força do pecado, ela é corrompida e nada produz que não mereça

condenação. Por conseguinte, todo bem que fazemos vem de Deus” (COMPARATO, 2006, p.176). Acerca disto, Calvino afirmou nas *Institutas*:

Vê-se que o pecado original seja uma depravação e corrupção hereditária de nossa natureza espalhada em todas as partes da alma, que primeiro nos torna réus pela ira de Deus e depois exhibe em nós a obra que a Escritura chama de obra da carne (CALVINO, 2008, p.233).

Assim viciados e pervertidos por todas as partes de nossa natureza, apenas em consequência de tal corrupção, somos agora tidos como merecidamente condenados e partícipes ante os olhos de Deus, a quem nada agrada senão a justiça, a inocência, a pureza (CALVINO, 2008, p.233).

Como explana Comparato (2006), a defesa integral da única saída lógica do dilema assim montado, segundo a tese já sustentada por Lutero e, muito antes dele, por Agostinho: a salvação vem unicamente de Deus, sem mérito algum de nossa parte:

Calvino foi além e não hesitou em afirmar o que lhe pareceu uma consequência lógica do raciocínio. A tese paulina, sobre a qual se fundou Lutero em seu manifesto em Wittenberg, é de que somos justificados pela fé, não pelas obras da lei mosaica. Ora, Calvino permaneceu sempre rigidamente apegado à ideia de que tudo, inclusive a própria fé, nos vem de Deus, pois desde o pecado original nada de bom nos advém por nosso próprio mérito. Se assim é, resta logicamente reconhecer que cada um de nós, desde toda a eternidade, está predestinado, por um decreto divino, à salvação eterna ou à condenação eterna (COMPARATO, 2006, p.177).

Calvino afirmou nas *Institutas* sobre a doutrina da predestinação:

Ninguém que queira ser considerado homem temente a Deus ousará simplesmente negar a predestinação, pela qual Deus adota a uns para a esperança da vida e destina a outros à morte eterna (CALVINO, 2009, p.380).

Chamamos predestinação ao decreto eterno de Deus pelo qual determinou o que fazer de cada um dos homens. Porque Ele não os cria com a mesma condição, mas antes ordena a uns para a vida eterna, e a outros, para a condenação perpétua. Portanto, segundo o fim para o qual o homem é criado, dizemos que está predestinado à vida ou à morte (CALVINO, 2009, p.380).

Ainda sobre esta doutrina, Calvino afirmou no *Comentário à Epístola aos Efésios*:

Se porventura nos for pedida a razão por que Deus nos chamou a participar do evangelho, por que diariamente nos concede bênçãos em grande profusão, por que nos abre os portões

celestiais, teremos sempre que retroceder a este princípio, a saber: que Deus nos elegeu antes que o mundo viesse à existência (CALVINO, 2010, p.210).

Deus nos predestinou em si mesmo, segundo beneplácito de sua vontade, para adoção, e nos fez aceitos por sua graça. No verbo predestinar devemos atentar novamente para a ordem. Nem mesmo existíamos, portanto não existia nenhum mérito propriamente nosso. Consequentemente, a causa de nossa salvação não procedeu de nós mesmos, e sim unicamente de Deus (CALVINO, 2010, p.213).

Deve-se notar que a doutrina de Calvino nessa área não tem nada de original: nos pontos essenciais ele não difere de Lutero, Zuínglio ou Bucer, que recorreram a Agostinho. Segundo Matos:

A inovação de Calvino está no lugar em que colocou a doutrina em seu sistema teológico, não em conexão com a doutrina da providência (Livro I), mas no final do Livro III, que trata da aplicação da obra da redenção. Ele a introduziu como um problema resultante da pregação do evangelho (MATOS, 2008, p.159).

Conforme afirma Timothy George, a doutrina da predestinação era

usualmente, e muito logicamente, tratada no contexto da doutrina da Deus como uma aplicação especial da doutrina da providência. Por exemplo, esse é o lugar em que Tomás de Aquino, Zuínglio e os teólogos reformados posteriores, como Beza e William Perkins, a colocaram. Calvino também, nas primeiras edições das Institutas, colocou a providência e a predestinação uma após a outra. Na edição definitiva de 1559, porém, ele separou as duas, mantendo a providência sob a doutrina de Deus Pai no primeiro volume e colocando a predestinação sob o título geral da obra do Espírito Santo, quase no final do terceiro. Assim como a providência, em certo sentido, completa a doutrina do Deus Criador, da mesma forma a predestinação é o clímax da doutrina do Deus Redentor (GEORGE, 1993, p.231).

Em suma, Timothy George (1993) afirma que a doutrina da predestinação em Calvino pode ser resumida em três palavras: *absoluta*, *particular* e *dupla*. A predestinação é absoluta, no sentido de que não está condicionada a nenhuma contingência finita, mas baseia-se somente na vontade imutável de Deus. Calvino rejeitava a noção escolástica de que a eleição dependia do conhecimento prévio de Deus acerca das realizações humanas. Em segundo lugar, a predestinação é particular no sentido de que pertence a indivíduos, e não a grupos de pessoas. Com respeito à

expição, isso significa que Cristo não morreu por todos indiscriminadamente, mas apenas para os eleitos. Finalmente, a predestinação é dupla; isto é, Deus, para louvor de sua misericórdia, ordenou alguns indivíduos para a vida eterna, e, para louvor de sua justiça, enviou outros para a condenação eterna.

### **3.1.3 A doutrina dos dois reinos**

Calvino valeu-se da teoria luterana dos dois reinos. Segundo Vandrunen, “Calvino cuja dívida teológica com Lutero dificilmente pode ser contestada, seguiu sua abordagem dos dois reinos de muitas maneiras” (VANDRUNEN, 2007, p.514). Como visto acima, “de acordo com Lutero, Deus ordenou dois reinos ou realidades nas quais a humanidade está destinada a viver: o reino político, ou temporal; e o reino celestial ou espiritual” (WITTE, 2007, p.43). Formulações de Calvino sobre esta doutrina estão presentes nas *Institutas*:

O reino espiritual de Cristo e o poder civil são realidades bem distintas entre si [...] Mas, assim como há pouco recordamos que o governo civil é distinto do Reino espiritual e interior de Cristo, precisamos considerar que não se opõe a ele. Porque o reino espiritual nos dá, já aqui sobre a terra, uma antecipação do reino celeste, e nos dá, nesta vida mortal e transitória, certo gosto da bem-aventurança imortal e incorruptível; mas o escopo do governo temporal é manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e a religião em sua pureza, guardar a integridade da Igreja, levando-nos a viver com retidão, conforme exige a convivência humana por todo o tempo que vivemos, adequando assim nossos costumes à vida civil, a fim de manter e conservar a paz e a tranquilidade comuns (CALVINO, 2009, 876-877).

O reino terreno é, então, a realidade da criação, da vida natural, civil, onde a pessoa opera primariamente pela razão e pelo direito. O reino espiritual é a realidade da redenção, do espiritual e da vida eterna, onde a pessoa opera primariamente pela fé. Para Calvino, esse dois reinos englobam formas temporais e espirituais paralelas de justiça e moralidade, verdade e conhecimento, ordem e direito, mas permanecem separadas e distintas. O reino terreno é caído e distorcido pelo pecado. O reino espiritual é salvo e renovado pela graça, e é hoje uma sombra do reino perfeito de Cristo que está por vir. Para Calvino “o cristão é um cidadão de ambos os reinos ao mesmo tempo” (WITTE, 2007, p.43). Segundo Witte “em poucas passagens deste período inicial,

Calvino equipara o reino espiritual à Igreja e o reino terreno ao Estado” (WITTE, 2007, p.44).

### 3.2 Formulações jurídicas calvinistas

Não se pode avaliar o pensamento jurídico e político de Calvino sem considerar o contexto da Reforma Radical. Segundo movimento influente da Reforma, a *Reforma Radical* também ficou conhecida como *Reforma Anabatista*, pois foi composto por grupos que repudiaram o batismo infantil em favor do batismo de crentes. Esta ala da reforma é chamada de *radical*, pois, diferentemente de Lutero e Zuínglio, que trabalharam em colaboração com as autoridades civis, os anabatistas defenderam a separação entre a Igreja e o Estado e rejeitaram a coerção secular nas questões religiosas. Poucos radicais compartilhavam das noções luteranas sobre os dois reinos. Conforme afirma Michael G. Baylor, “Estado e sociedade não eram claramente separados no pensamento radical. A sociedade era vista em termos religioso-políticos” (BAYLOR, 2008, p.XVIII). Em outra direção, “os anabatistas recusavam-se a obedecer às ordens do Estado e constituíam comunidades à parte, orientadas para a perfeita igualdade, para a comunidade de bens e para a ascese” (FELIPE MIGUEL, 2007, p.109).

Os radicais/anabatistas não possuíam pensamento homogêneo. Certo grupo preconizou uma orientação pacifista recusavam obedecer às ordens do Estado, quando contrárias à lei divina, mas adotavam uma posição de não-resistência. Outros, no entanto, eram a favor da destruição da ordem social má e ensaiavam a instauração imediata da sociedade perfeitamente cristã. Esta ala do anabatismo desempenhou papel crucial nas revoltas camponesas que eclodiram na Alemanha em meados de 1520. Conforme afirma Felipe Miguel: “Os camponeses lutavam por uma série de direitos, a começar pelo fim da servidão. A rebelião irrompeu de maneira espontânea, mas logo um teólogo anabatista ocupou sua liderança: Thomas Müntzer (1489-1525)”, para Müntzer, a Reforma não deveria limitar-se a assuntos litúrgicos e dogmáticos, “ela deveria iniciar a construção de uma nova sociedade, radicalmente distinta da que existia” (FELIPE MIGUEL, 2007, p.110).

Calvino temia estas tendências anárquicas entre os reformados. Alderi Matos afirma que “Calvino rejeitou o conceito anabatista de que a Igreja devia isolar-se da sociedade e da cultura. A relação entre a Igreja e o mundo inclui tanto tensão quanto

interação” (MATOS, 2008, p.160). Como visto, Calvino foi inicialmente um estudante de Direito e seu interesse político iniciou com estudos humanistas. Por conseguinte, na conclusão de sua obra magna, Calvino tratou sobre o governo civil. “A preocupação principal de Calvino foi transmitir os sólidos alicerces da doutrina evangélica da liberdade cristã” (SILVESTRE, 2003, p.158). Esta seção ficou conhecida como o *Capítulo político das Institutas*.

Conforme salienta Martínez, “diferentemente de Lutero, que exhibe a típica antropologia pessimista da tradição agostiniana, Calvino sustenta uma opinião positiva sobre o direito” (MARTÍNEZ, 2003, p.50-51). A visão jurídica de Calvino amadureceu com o tempo e, segundo Silvestre “pode-se afirmar que Calvino atingiu melhor evolução em sua postura política apenas na fase final de sua vida, dos anos 1559 a 1564” (SILVESTRE, 2003, p.184). O pensamento tardio de Calvino sobre as questões políticas tiveram tendências diferentes. Segundo Witte, após sua experiência como estadista em Genebra, “Calvino passou a pensar em termos mais integrados e mais institucionais” (WITTE, 2007, p.56).

Examinando minuciosamente a obra tardia de Calvino, o jurista John Witte identificou que o reformador referiu-se diversas vezes a direitos subjetivos:

Sometimes, he used such general phrases as ‘the common rights of mankind (*iure commune hominum*), the ‘natural rights’ (*iura naturalia*) of persons, the ‘rights of a common nature’ (*communis naturae iura*), or ‘the equal rights and liberties’ (*pari iura et libertates*) of all. Usually, he referenced more specific rights. He spoke, for example, about ‘rights of Christian liberty’, the ‘rights of citizenship’ in the Kingdom of God or in heavenly Jerusalem, and, one of his favorite expressions, the ‘right of adoption’ that Christians enjoy as new sons and daughters of God and brothers and sisters in Christ. He referenced ‘the right to inhabit’, ‘the right to dwell in’, and ‘the right and privilege to claim the territory’ that Yahweh gave to the chosen people of Israel. He mentioned ‘Paul’s rights of Roman citizenship’. He spoke frequently, as a student of Roman law would, about property rights: ‘the right to land’, and other property, ‘the right to enjoy and use what one possesses’, the ‘right to recover’ and the ‘right to have restored’ lost or stolen property; the ‘right to compensation’ for work; the right ‘to sell’, ‘to bequeath’, and to ‘inherit’ property, particularly in accordance with the ‘natural rights of primogeniture’. He spoke of the ‘right to bury’ one’s parents or relatives. He also spoke frequently of the ‘marital’ or ‘conjugal’ rights of husband and wife, and the ‘sacred’, ‘natural’, and ‘common’ rights of parents over their children – in particular, the ‘right’ and ‘authority’ of a father to ‘name his child’, ‘to raise the child’, and to set the child up in marriage. He spoke in passing about the ‘sacred right of hospitality’ of the sojourner, the ‘right of asylum’ or of ‘sanctuary’ for those in flight, the ‘right of redemption’ during the year of Jubilee, and the ‘natural rights’ and ‘just rights’ of the poor, the needy, the orphans, and the widows (WITTE, 2007, p.57-58).

Em seus escritos tardios, Calvino sobrepôs à teoria luterana dos dois reinos sua própria teoria. John Witte (2007) sistematizou o pensamento político-jurídico tardio de Calvino em três grupos: suas formulações sobre (1) A lei moral, sobre (2) as leis positivas do Estado e (3) as leis positivas da Igreja.

### **3.2.1 Lei moral**

Calvino elaborou uma teoria da “lei moral”, ou “lei natural”. Segundo Witte (2007) Calvino utilizou ampla terminologia para se referir a essa lei: “a voz da natureza”, “a lei gravada”, “a lei da natureza”, “o direito natural”, “a mente interior”, “a regra da equidade”, “o senso natural”, “o senso do julgamento divino”, “o testemunho do coração”, “a voz interior”, entre outros termos. Calvino geralmente utilizou esses termos como sinônimos para descrever as normas criadas e comunicadas por Deus para o governo da humanidade para o reto ordenamento da vida individual e social.

Vorster (1999) afirmou que essa lei é fundamental no entendimento de Calvino da autoridade civil. Segundo o reformador, Deus utiliza essa lei moral para governar tanto o reino espiritual como o reino terreno. Calvino descreve a “lei moral” assim como descrevia a “lei espiritual” em suas formulações iniciais. Ou seja, a lei moral são comandos morais gravados por Deus na consciência de cada ser humano, e que são sumarizadas no Decálogo. Calvino afirma nas *Institutas*, que tudo aquilo que deve ser aprendido dos Dez Mandamento “de algum modo nos é ditado por aquela lei interior, impressa e como que gravada [...] em todos os corações” (CALVINO, 2008, p.350), e ainda:

Os gentios [...] mostram que a obra de Lei seja escrita em seus corações, dando testemunho disso a consciência, e acusando-se entre si em pensamentos ou perdoando-se ante o juízo e Deus [Rm 2.14]. Se os gentios têm naturalmente gravada na mente a justiça da Lei, não podemos dizer que sejam absolutamente cegos quanto ao modo como viverão [...] Que o reconhecimento da consciência seja suficiente para discernir entre o justo e o injusto, eliminando para os homens o pretexto da ignorância (CALVINO, 2008, p.262-263).

David Vandrunen afirmou: “Consciência é um claro e crucial conceito neste ponto para Calvino porque ela é o meio pelo qual essa revelação natural da lei de Deus é conhecida” (VANDRUNEN, 2007, p.512). Ainda conforme Vandrunen, “muitos

acadêmicos notaram que a íntima ligação entre consciência e lei natural é um dos fatores diferenciais do direito natural em comparação com seus predecessores” (VANDRUNEN, 2007, p.512).

Segundo Calvino, uma longa lista de verdades morais podem ser conhecidas através da consciência. Ele sustentou que “o princípio básico dessa lei é a equidade, que por sua vez, concerne ao amor e a justiça” (VANDRUNEN, 2007, p.512). Calvino invocou, então, a clássica doutrina protestante dos “usos da lei” já mencionada por ele mesmo em seus escritos iniciais. De acordo com Calvino, Deus faz três usos da lei moral no governo da humanidade:

Primeiro, Deus utiliza a lei moral teologicamente – para condenar todas as pessoas em suas consciências e as compelir para buscarem a sua graça. Segundo Calvino, a lei moral alerta, informa, convence e condena todo homem por sua própria injustiça. Esta é a pré-condição para que o pecador pudesse buscar a ajuda de Deus e para ter fé na graça de Deus. Calvino afirmou: “A Lei é como que um espelho no qual contemplamos nossa impotência e, a partir daí, a iniquidade, e depois, a partir de ambas, a maldição” (CALVINO, 2008, p.337).

Segundo, Deus utiliza a lei moral civilmente – para restringir a pecaminosidade dos não-crentes, aqueles que não aceitaram sua graça. A consciência de cada ser humano possui noções elementares do certo e do errado, e compele o homem a obedecer os deveres morais básicos como: obediência às autoridades, respeito pelo próximo, continência sexual. De acordo com Calvino, dessa maneira Deus conduz o homem a adotar uma conduta de justiça civil. Calvino afirmou:

Há um segundo ofício da Lei para aqueles que não alcançam nenhum cuidado do justo e do reto, a não ser quando coagidos, sejam reprimidos ao menos pelo pavor das penas enquanto ouvem maus presságios nas sanções dela. Ora, não são coagidos pelo fato de o interior da alma deles ser agitado ou disposto, mas porque, tal como um freio lançado, afastam as mãos das obras exteriores e coíbem sua depravação interior, a qual, de outro modo, haviam de espalhar petulantemente (CALVINO, 2008, p.340).

Terceiro, Deus usa a lei moral pedagogicamente – para ensinar os crentes, aqueles que aceitaram a sua graça, o significado do desenvolvimento espiritual, a piedade. Segundo Robert Linder, “em tempos modernos, a palavra *piedade* perdeu seu sentido histórico e status. Hoje é utilizada com conotação e sugestão de sentimentalismo religioso. Para Calvino [...] era uma palavra muito positiva e significava obediência

louvável ou fé devota. [...] Calvino consistentemente insistiu que a genuína piedade evangélica era pré-requisito para se conhecer a Deus” (LINDER, 1975, p.176). A lei moral ensina não apenas uma justiça civil, comum a todas as pessoas, mas uma justiça espiritual aos que são cristãos. A lei moral não apenas age coercivamente contra a violência e o crime, mas também cultiva a virtude. Para Calvino, a lei moral é para os cristãos verdadeiros “um excelente instrumento pelo qual aprendem, melhor e mais certamente no dia a dia, qual é a vontade do Senhor, à qual aspiram, para que sejam confirmados em seu entendimento” (CALVINO, 2008, p.342).

### **3.2.2 Leis positivas estatais**

No capítulo político das *Institutas*, Calvino abordou as questões relacionadas às leis positivas estatais. Podemos destacar os pontos fundamentais: Em primeiro lugar, o reformador tratou de fundamentar teologicamente a autoridade do governo civil e dos magistrados, concluindo:

No que concerne ao magistrado, o Senhor não somente declarou que este ofício lhe é aceito e agradável, mas também exaltou a sua dignidade com títulos eminentes. Para provar isto, basta dizer que são chamados ‘deuses’ todos os que exercem a função de magistrados [...] os príncipes são ministros de Deus para honrar àqueles que fazem o bem, e para castigar aos que agem mal (CALVINO, 2009, p.878-879).

Em seguida, Calvino afirma a natureza do governo civil expondo sua finalidade: “Os magistrados são constituídos como tutores e mantenedores da tranquilidade, da ordem, da moralidade e da paz pública (Rm 13.3) e [...] devem ocupar-se do bem-estar e da paz comum” (CALVINO, 2009, p.884). Isto posto, Calvino passa a tratar acerca das leis do Estado afirmando que “ao estudo da magistratura segue-se o das leis, as quais podem ser tidas como verdadeiros nervos, ou, como Cícero as definiu seguindo Platão, como a alma do Estado” (CALVINO, 2009, p.888).

Para apresentar sua visão acerca das leis estatais, Calvino inicia a argumentação recorrendo aos três aspectos da Lei dada por Deus a Moisés: moral, cerimonial e judicial. Segundo Calvino, o aspecto moral poderia ser resumido em dois artigos principais: honrar a Deus e amar ao próximo. O aspecto cerimonial era pedagógico e ensinava aos judeus uma doutrina espiritual elementar “até que viesse o tempo da

plenitude” no qual Deus “manifestaria a realidade que estava figurada em sombras” (CALVINO, 2009, p.889). Por fim, o aspecto judicial da Lei tinha o objetivo de reger o povo, “ensinando certas normas seguras de justiça e equidade para uma vida comum sem culpa e pacífica” (CALVINO, 2009, p.889).

Conforme Calvino argumenta, o aspecto mais importante da Lei de Deus é o moral: a caridade. Tanto o aspecto cerimonial quanto o judicial, possuem o objetivo maior de conservar o aspecto moral, e podem variar de nação para nação: “Aos povos e nações se reconhece a liberdade de fazerem as leis que lhe pareçam melhores, as quais, contudo, devem estar de acordo com a lei eterna da caridade de sorte que, sendo distintas apenas na forma, todas tenham o mesmo fim” (CALVINO, 2009, p.889-890).

Deste modo, Calvino argumenta que as leis positivas estatais podem mudar na forma e nas penas que aplicam, mas deveriam sempre conduzir à justiça: “A equidade, como é algo natural, é sempre a mesma para todas as nações; por isso, todas as leis que existem no mundo, seja qual for a sua natureza, devem reduzir-se a um único conceito de justiça” (CALVINO, 2009, p.890); “É preciso, portanto, que o único escopo e regra de todas as leis seja a equidade” (CALVINO, 2009, p.890).

### **3.2.3 Leis positivas eclesiásticas**

John Witte afirmou que “enquanto Deus revestiu o Estado do poder coercitivo da espada, Calvino argumentou que Deus revestiu a Igreja do poder espiritual da Palavra”. (WITTE, 2007, p.70). Deus havia estabelecido a Igreja com uma política independente com três formas legais de poder: o poder doutrinário, o poder legislativo e o poder jurisdicional.

Primeiro, o poder doutrinário seria a autoridade de ordenar artigos de fé e explicá-los. “Em contraste com o que o reformador atribuía a prática católica, a finalidade do poder doutrinário não consistia em criar novos artigos de fé, nem elaborar doutrinas teológicas cujo suporte bíblico seja inconsistente, mas na explicação da Lei divina, sem adicionar ou subtrair nada à doutrina ali explicitada por Deus, único Mestre e Doutor de doutrina espiritual” (ALONSO, 2007, p.111). Calvino afirma: “Não é lícito aos ministros fiéis inventarem um novo dogma, mas devem simplesmente ater-se ao ensinamento ao qual, sem exceção, Deus os sujeitou” (CALVINO, 2009, p.589) e fundamenta teologicamente sua afirmação: “Deus subtraiu aos homens a liberdade de criar novos dogmas, para que Ele seja o único Mestre do ensinamento espiritual,

porquanto Ele é veraz, não pode mentir nem se enganar” (CALVINO, 2009, p.589-590). Assim, nos capítulos 8 e 9 do Livro Quatro das *Institutas*, Calvino defende a autoridade doutrinal da Igreja, sempre destacando que a Palavra de Deus é a autoridade máxima. Calvino, então, afirma o monopólio doutrinário à Igreja, negando ao poder político qualquer interferência em assuntos de fé.

Segundo, o poder legislativo seria o poder da Igreja promulgar por si mesma uma constituição bem ordenada para sua própria ordem e organização, decência e liturgia. Calvino alerta no início do capítulo 10 do Livro Quatro das *Institutas* que “desta fonte nasceram inumeráveis tradições humanas, que tornaram laços estrangulatórios das míseras almas” (CALVINO, 2009, p.608). Contudo, Calvino afirma o poder legislativo eclesiástico desde que a Igreja mantenha-se fiel aos princípios das Escrituras Sagradas. Calvino afirmou:

Como, em matéria da disciplina exterior e de cerimônias, Deus não quis prescrever detalhadamente uma só forma para todas as épocas, uma vez que isso dependeria de circunstâncias particulares e não seria conveniente uma única forma para todos os séculos. Eis por que é necessário recorrer à norma geral que dele recebemos, a saber, que na Igreja tudo deve ser feito com ordem e decoro. Finalmente, como não deixou expressa nenhuma indicação, justamente por não se tratar de algo necessário à salvação, mas que deve adaptar-se segundo os costumes dos povos, devemos concluir que podemos mudar a abrogar, bem como instituir novas formas, conforme a utilidade da Igreja (CALVINO, 2009, p.632).

Desse modo, conforme afirma Alonso, “o poder legislativo eclesial seria o encarregado da adequação da Lei divina ao tempo e lugares concretos, sua tradição jurídica, em matéria cerimonial e disciplinar” (ALONSO, 2007, p.113).

Terceiro, o poder jurisdicional, que seria o mais importante para Calvino, é o poder de a Igreja aplicar leis que permitiriam a disciplina e preveniriam escândalos entre seus membros. Calvino afirma:

A Igreja de Deus [...] tem necessidade de certo governo espiritual, completamente distinto da ordem civil [...] Este poder de jurisdição não é outra coisa que a ordem estabelecida para a conservação do governo espiritual. Para este fim, desde o início se instituíram nas igrejas certos organismos que zelavam pela censura dos costumes, castigassem os vícios e usassem o poder das chaves quando fosse preciso (CALVINO, 2009, p.635).

Calvino, então, passa a discorrer sobre diversos aspectos da disciplina eclesiástica. Podri observa que “a excomunhão como arma fundamental da disciplina

tem suas raízes no poder das chaves dado por Cristo à Igreja, e esse poder não pode ser cedido ao magistrado civil, mas deve ser administrado pelos pastores apenas por motivos espirituais, de modo gradual e pacífico, mas com a firmeza necessária para excluir os indignos da comunidade cristã” (PODRI, 2005, p.285).

Segundo Witte, a radical expansão da autoridade da Igreja nos escritos tardios de Calvino colaborou na expansão das noções de liberdade religiosa: “Calvino antecipou um número de concepções modernas de separação, acomodação e cooperação entre igreja e Estado que mais tarde dominariam o constitucionalismo ocidental” (WITTE, 2007, p.76). Apesar de continuar a filosofia de pensadores medievais, Calvino insistiu numa forma mais democrática de política civil e eclesiástica e numa jurisdição mais limitada da igreja conforme será exposto adiante.

### **3.3 Calvino e a relação entre Igreja e Estado**

Confirme visto acima, em seus escritos maduros, Calvino confere a Igreja e Estado uma relação, ao mesmo tempo de cooperação e de distinção. Diferentemente do pensamento medieval, onde encontramos uma Igreja-Estado, com autoridade suprema investida no Papa, que emprestava poder temporário ao governo terreno para o serviço da Igreja, Calvino via a Igreja e o Estado como duas entidades interdependentes, tendo cada uma recebido sua própria autoridade do Deus soberano.

Conforme afirma Henry Van Til,

segundo a Igreja medieval, o Estado era seu servo. Os anabatistas consideravam o Estado um servo de Satanás. Calvino, porém, afirmava que o Estado era servo de Deus, já que a sociedade civil torna a vida entre os homens possível, refreando o ímpio de modo que não possa perpetrar seus crimes e se manter impune (VAN TIL, 2010, p.113).

Por isso, o serviço do Estado é santo e deve ser exercido em nome de Deus e para sua glória. Calvino afirma: “Toda autoridade é uma ordenação divina e [...] não há poder algum que não tenha sido estabelecido por Deus” (CALVINO, 2009, p.879). Resgatando as premissas teológicas calvinistas, Van Til afirma: “Nessas ideias a respeito da ordem pública, o princípio básico da soberania de Deus é determinante. É que ele se opunha, de modo forte, a toda forma de absolutismo estatal, de autocracia e monarquia absoluta” (VAN TIL, 2010, p.113).

Desta maneira, Igreja e Estado se aproximam e distanciam em Calvino em sentidos diferentes. Em primeiro lugar, Igreja e Estado estão em relação de complementariedade para Calvino. Nos textos do jovem Calvino, a Igreja tem a função de zelar em assuntos que se referem a questões morais e exercitar a disciplina espiritual. O Estado, por sua vez, tem o papel de vigilante. A ele cabe o papel da espada, isto é, de punir pela força. Assim, “diferentemente de Lutero, para quem o Estado somente tem a tarefa de zelar pela ordem e paz externas, em Calvino, o Estado tem também a função de proteger a verdadeira religião” (WACHHOLZ, 2010, p.138). Mas, como fica mais explícito em seus últimos escritos, Calvino assume que a autoridade secular tem o papel de atuar positivamente em favor da Reforma. Calvino afirma sobre os magistrados em relação a Deus: “É, pois, perfeitamente razoável que, sendo seus representantes, devam se empenhar na manutenção da honra divina” (CALVINO, 2009, p.883). Calvino afirmou: “Os bons reis eleitos por Deus são expressamente louvados na Escritura por haverem restaurado o culto divino quando este se achava corrompido ou decadente, ou então por terem se ocupado para que a verdadeira religião florescesse e permanecesse em sua integridade” (CALVINO, 2009, p.883). Segundo Witte (2007), os magistrados deveriam direcionar suas atividades baseados nos princípios do Decálogo e não deveriam prescrever deveres morais e religiosos contrários às Escrituras Sagradas. Portanto, “a partir dessa compreensão, a teologia calvinista passou a defender que a Igreja e o Estado cooperam no disciplinamento, formação e instrução do povo” (WACHHOLZ, 2010, p.159). Por outro lado, caberia à Igreja, orar em favor do Estado e advertir suas faltas em relação à Lei de Deus. Silvestre afirma: “O primeiro dever da Igreja era orar pelas autoridades” (SILVESTRE, 2003, p.165), mas também “a Igreja deveria incessantemente reiterar a justiça do Estado, que consiste em proteger e defender os fracos – os oprimidos pelos poderosos, os explorados pelos ricos, os não organizados, os que não têm proteção social e os que não têm ninguém para protegê-los” (SILVESTRE, 2003, p.175). Segundo Biéler:

A dupla função da Igreja – de oração e de advertência – leva-a, pois, recorrer ao Estado para exercer sua disciplina e aplicar as sanções necessárias. O Estado é livre para responder ou não às solicitações da Igreja, aplicando sempre a sistemática e as normas fixadas pelas leis civis. O Estado não deve prestar conta alguma à Igreja. Com isso, Calvino não defendeu nem a teocracia nem o sistema Césaropapista. O ideal reformado calvinista era o de uma Igreja politicamente livre, inteiramente dependente da Palavra de Deus, em um Estado que a respeitasse e lhe favorecesse o ministério (BIÉLER, 1990, p.388, nota 1126).

Mas, em segundo lugar, ainda que Igreja e Estado cooperem para o bem comum, elas são entidades distintas. A cooperação entre Igreja e Estado não significa a mistura entre os dois. Henry Van Til afirma: “Cada um deve ter sua própria jurisdição. O Estado tem autoridade nas questões puramente civis e temporárias; a Igreja, nas questões espirituais” (VAN TIL, 2012, p.112). Segundo Witte (2007), Calvino ressaltou que os magistrados deveriam ater-se aos propósitos políticos, detendo o poder temporal da espada, não interferindo na esfera das atuações eclesiásticas. Silvestre afirma que em Calvino, “a função do Estado não era, contudo, senão uma função administrativa, exterior e política. Não caberia ao Estado governar a Igreja nem lhe regular a liberdade e a autonomia espirituais” (SILVESTRE, 2003, p.163). Para o Calvino maduro tanto o Estado como a Igreja são entidades legais e cada instituição possui sua própria forma de organização e ordem, e suas próprias normas de disciplina. Cada instituição é vocacionada para desempenhar um papel distinto na construção de um bom governo para a comunidade. Cada um provê “meios exteriores ou auxílios dos quais Deus se serve para chamar-nos à companhia de Cristo, seu Filho, a fim de nos manter unidos a Ele”, conforme Calvino afirma no subtítulo do Livro Quatro das *Institutas* (2009, p.463).

Calvino atuou politicamente em seu tempo na aplicação de suas ideias. Por um lado, procurou influenciar a sociedade genebrina a partir de sua ocupação religiosa, e, por outro, procurou submeter-se à autoridade civil. Van Til afirma, por exemplo, que “Calvino aboliu a cláusula da lei canônica o benefício do clérigo, colocando a si mesmo e seus colegas em posição de obediência aos magistrados em todas as questões civis” (VAN TIL, 2012, p.112).

Desse modo, Witte (2007) afirma que a teoria calvinista da cooperação entre clero e magistrados, mantendo os papéis distintos de atuação de cada um, proporcionou um forte fundamento para as posteriores proteções constitucionais de separação e acomodação entre Igreja e Estado. Segundo Van Til, ainda que Calvino tenha defendido, por exemplo, que o Estado deveria prover as necessidades materiais dos ministros (demonstrando uma inclinação para a existência de um Estado cristão), ele colocou uma arma afiada nas mãos do governo, por meio da qual se torna bem simples um governo hostil forçar a Igreja a cumprir sua ordem. Daí a afirmação de Van Til: “Calvino proferiu a palavra libertadora, ou a última palavra, na relação entre Igreja e Estado” (2010, p.115). Embora uma separação entre Igreja e Estado não tenha

acontecido em Genebra durante a vida de Calvino, pode-se afirmar que ela se tornou uma realidade histórica graças ao desenvolvimento posterior de suas ideias por seus seguidores, como será visto adiante.

### 3.4 Teoria calvinista da resistência

Calvino manteve uma postura equilibrada durante sua vida acerca do relacionamento entre súditos e príncipes. Em muitos escritos, sobretudo por sua reação contra as revoltas anabatistas, Calvino afirmou a importância da submissão aos magistrados. Lê-se nas *Institutas*: “Portanto, se a Deus pareceu bom constituir reis sobre os reinos, senados ou decuriões sobre as cidades livres, nosso dever é submeter-nos e obedecer aos superiores que dominam no lugar onde vivemos” (CALVINO, 2009, p.882).

Calvino foi enfático ao afirmar a legitimidade das autoridades civis e o dever submissão do povo a elas. O reformador chegou a afirmar dois deveres elementares dos súditos: a honra e a obediência: “O primeiro dever dos súditos para com os superiores consiste em tê-los em alta consideração, reconhecendo que a sua jurisdição lhes foi confiada por Deus; por esta razão, é preciso honrá-los e reverenciá-los como ministros e legados de Deus” (CALVINO, 2009, p.895); “juntamente com a honra e estima, é preciso tributar toda obediência às autoridades, seja acatando suas ordens e constituições, seja pagando os impostos, seja aceitando algum encargo público destinado à defesa do povo, seja executando algum mandato” (CALVINO, 2009, p.895).

No entanto, já em seus escritos tardios, Calvino insere a legitimidade da rebelião contra autoridades injustas. Skinner afirma que “não resta dúvida de que, na edição definitiva em latim das *Institutas*, datada de 1559, Calvino começa a mudar de ideia” (SKINNER, 1996, p.468). Nesta edição, Calvino escreve que Deus “por vezes [...] suscita algum de seus servos para vingar a tirania de quem injustamente os domina, livrando da calamidade um povo oprimido” (CALVINO, 2009, p.900), e cita exemplos bíblicos como Moisés e Otoniel. Calvino é enfático e diz que “o Senhor realizava sua obra por meio deles, quebrando os cetros dos insolentes cujo domínio não se podia tolerar. Ouçam, pois, os príncipes e tremam” (CALVINO, 2009, p.901)

Fica cada vez mais explícita a postura de Calvino no final das *Institutas*:

Há sempre um limite na obediência devida aos superiores, ou, mais exatamente, uma regra que se deve ser sempre observada: tal obediência não deve nos afastar da obediência devida a Deus, sob cuja vontade todos os éditos reais e constituições devem estar contidos, e sob cuja majestade deve se rebaixar e humilhar todo poder [...]

O Senhor, portanto, é o rei dos reis, e a ele devemos ouvir acima de todos tão logo abra sua boca. De forma secundária, devemos estar sujeitos aos homens que têm preeminência sobre nós, mas somente sob a autoridade de Deus. Se as autoridades ordenam algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-las completamente, seja quem for o mandante [...]

Não se faz qualquer injúria ao magistrado, por mais elevado que seja, quando o submetemos ao poder de Deus, que é o único verdadeiro [...]

Importa “antes obedecer a Deus do que aos homens” (CALVINO, 2009, p.901-902).

Contudo, como afirma Skinner (1996), Calvino não retirou do texto final das Institutas outras passagens onde defende a submissão às autoridades de forma veemente. Silvestre afirma: “Tal ambiguidade não se atesta nos líderes calvinistas e protagonistas do movimento na Inglaterra, os quais não hesitaram em assumir um espírito revolucionário. E foram, nesse aspecto, mais revolucionários que o próprio Calvino” (SILVESTRE, 2003, p.185). Neste ponto, muito oportuna é a argumentação de Silvestre:

Apesar da demora de Calvino, até 1559, em optar definitivamente pela teoria da resistência constitucional, o principal desenvolvimento desta deveu-se ao próprio Calvino [...] Observa-se que Calvino ainda insistiu na resistência ao governo naquilo que ele tem de injusto, não apenas como um direito, mas como um dever. Admitiu, mas o fez tardiamente, na fase mais madura de sua vida, quando sua postura política era mais bem definida [...] Conforme Calvino, as relações entre a igreja e o Estado não podem ser harmoniosas senão quando uma e outro cumprem corretamente sua função e permanecem fiéis dentro de seus limites. De certa forma, portanto, havia um relativo potencial revolucionário no pensamento calvinista, derivando um poder revolucionário mais acentuado nos calvinistas (SILVESTRE, 2003, p.205-206).

Evidência clara da linha de raciocínio de Silvestre está no próprio curso da história posterior dos seguidores de Calvino. Como até mesmo Villey – crítico quanto à influência positiva de Calvino sobre a democracia moderna – afirma, é de amplo conhecimento que “mais tarde, as circunstâncias levaram os huguenotes franceses em

luta contra o rei da França (ou os protestantes da Inglaterra, da Escócia, da América) a defenderem doutrinas hostis à monarquia, e mais ou menos liberais ou democráticas, uma doutrina dos direitos naturais subjetivos do indivíduo” (VILLEY, 2005, p.353). Villey mesmo chega a confessar que “pouco importa: a boa fé de Calvino é indubitável; expõe seu pensamento sincero, tirado, como o de Lutero, da Sagrada Escritura”, e ainda “é claro que numa leitura completa do capítulo *Do governo civil* descobriremos algumas passagens capazes de abrir caminho para as futuras teses liberais dos monarcômacos protestantes – seguidores do direito natural e adversários do absolutismo monárquico no século XVII” (VILLEY, 2005, p.354).

### 3.5 Calvino e a democracia

Como visto acima, partindo da doutrina da soberania de Deus, Calvino construiu seu sistema teológico. A ênfase reformada na soberania de Deus implicava em mudanças estruturais profundas no sistema de governo da Igreja. Conforme afirma Louis Berkohf, a Igreja Católica Medieval possuía uma estrutura eclesiástica caracterizada como

uma monarquia absoluta, sob o domínio de um papa infalível, que tem o direito de determinar e regulamentar a doutrina, o culto e o governo da Igreja. Abaixo dele há classes e ordens inferiores às quais é dada uma graça especial e cujo dever é governar a igreja com a obrigação de prestar contas aos seus superiores e ao sumo pontífice. O povo não tem absolutamente nenhuma voz no governo da Igreja (BERKHOF, 1990, p.584).

Tendo isto em vista, Calvino articulou em seus textos um novo modo de a Igreja organizar-se em seu governo. Ao escrever sobre a organização da igreja, Calvino inicia o capítulo 3 do Livro Quatro das *Institutas*:

É preciso tratar agora da ordem que o Senhor instituiu para o governo da Igreja, pois, embora somente Ele deva regê-la e sobre ela reinar com toda a preeminência, exercendo seu governo mediante sua Palavra, todavia, vista que Ele não habita visivelmente entre nós (Mt 26.2), de modo que possa declarar qual é a sua vontade, o Senhor se serve do ministério dos homens, tornando-os como que substitutos seus, não decerto, para lhes outorgar seu direito e sua honra, mas para realizar por lábios humanos a Sua obra (CALVINO, 2009, p.501).

Calvino, na sequência do capítulo, levanta o questionamento acerca de como deveria ser escolhido um ministro da Igreja: “Pergunta-se agora se o ministro deve ser

eleito por toda a Igreja, ou apenas por seus colegas e anciãos que presidem as censuras, ou pela autoridade de um só homem” (CALVINO, 2009, p.511). Argumentando com uma série de exemplos bíblicos, e recorrendo ao pai Cipriano, Calvino chega a conclusão de que toda a Igreja deve eleger o ministro pois essa seria a forma mais justa e legítima:

Lucas, de fato, narra que Paulo e Barnabé constituíram presbíteros nas igrejas, mas explica que isso foi feito por sufrágio ou, como diz o termo grego, mediante a voz do povo (At 14.23). Portanto, os dois escolheram, mas, conforme o costume dos gregos testemunhado pelos historiadores, a multidão toda, erguendo as mãos, indicou a quem queria. De modo semelhante, quando os historiadores romanos dizem que o cônsul instituía novos magistrados, isso não quer dizer outra coisa senão que eles contavam os votos e serviam de moderadores no processo eletivo [...] Por isso Cipriano, ao sustentar que o sacerdote deve ser eleito na presença de todos, a fim de ser aprovado como digno e idôneo mediante testemunho e público juízo, diz que esse costume vem de Deus. [...] “Esses exemplos”, diz Cipriano, “demonstram que a ordenação do sacerdote deve-se fazer somente com a assistência do povo, a fim de que a ordenação, provada pelo testemunho de todos, seja justa e legítima”. Concluimos, pois, pela Palavra de Deus, ser legítima a vocação dos ministros sempre que homens idôneos são constituídos mediante consentimento e aprovação do povo. De resto, os outros pastores devem presidir às eleições, para que a multidão não proceda por leviandade, conluio ou tumulto (CALVINO, 2009, p.512).

Percebe-se aqui, portanto, uma *inclinação democrática* em Calvino. Sua teoria da política eclesiástica quebrou o poder e centralização episcopal. A começar por sua ênfase nos processos democráticos de escolha de oficiais na igreja: pastores, professores e diáconos deveriam ser eleitos para seus ofícios mediante aprovação dos membros da congregação. As igrejas deveriam periodicamente reunir-se para avaliar a conduta dos oficiais, para discutir novas iniciativas e debater controvérsias. Calvino “apresentou a alternativa de criação de um ministério colegiado e corporativo” (SILVESTRE, 2003, p.180).

A teoria calvinista da Igreja proporcionou evidentes implicações na sua teoria do Estado. Calvino enumerou e avaliou as formas clássicas de governo:

Enumeram-se três formas de governo civil: a monarquia, isto é, o governo de um só, chamado rei, duque ou de outro nome; a aristocracia, regime fundado sobre o governo da nobreza; a democracia, governo popular no qual todo indivíduo tem poder. É verdade que um rei, ou outra pessoa investida de autoridade única, facilmente caia na tirania; é fácil também que os nobres se conluem para criar um governo injusto; mais frequente ainda

são as sedições, quando o povo assume o poder (CALVINO, 2009, p.881)

Em seguida, considerou qual seria a melhor alternativa teórica:

Comparando essas três formas de governo, será preferível que o poder esteja nas mãos daqueles que sabem governar mantendo a liberdade do povo, visto que raramente se constata, sendo quase um milagre, que os reis consigam controlar a sua vontade sem jamais se afastarem da justiça e da retidão. De fato, é raro que tenham a prudência e a inteligência necessária para saber discernir aquilo que é bom e útil (CALVINO, 2009, p.881).

Daí Calvino concluiu em termos práticos:

Por isso, na falta de homens aptos, e também por causa do pecado, a forma de autoridade mais segura costuma ser a de um governo constituído por pessoas que se ajudam mutuamente e se admoestam no exercício do seu dever; e, se alguém se exalta mais do que é justo, muitos são os censores e mestres que coibirão esse desregramento. Esta, de fato, é uma forma de governo que se demonstrou válida pela experiência, e que Deus mesmo confirmou, com a sua autoridade, no governo do povo de Israel, durante o período em que quis mantê-lo em melhor condição [...] Na verdade, a melhor forma de governo encontra-se onde existe uma liberdade bem regulada e destinada a durar (CALVINO, 2009, p.882).

Em suma, em nenhum momento Calvino afirma ser a democracia a melhor forma de governo possível. Contudo, tanto em seu sistema de governo eclesiástico, como na proposta por um governo civil colegiado, verifica-se uma inclinação democrática. Assim, Silvestre afirmou que “no capítulo político das *Institutas*, ele [Calvino] introduziu uma explícita defesa da forma de governo aristocrática ou mista, circunspeta à Igreja. Assim, a melhor forma de governo civil deveria ser rigorosamente paralela à eclesiástica” (SILVESTRE, 2003, p.161). Segundo Van Til, “votar, para Calvino, é negócio sério e sagrado por meio do qual os magistrados são escolhidos de forma popular para restringir a tirania dos reis” (VAN TIL, 2010, p.114). E como afirmou Comparato,

tal como Lutero, Calvino reafirma a doutrina de São Paulo sobre a origem divina de todo poder político, e reconhece que a monarquia é o regime mais recomendável. Esse regime é o que permite, para Calvino, ao povo viver em liberdade. Para tanto, Calvino preconiza a instituição de um governo coletivo, pelo qual se busca evitar, com a atuação de diversos conselhos, o abuso de poder. Pode-se, aliás, afirmar que, ao regular a forma de organização da Igreja Presbiteriana, o Reformador de Genebra preparou, de certo modo, a criação da democracia

representativa moderna. Para ele, a igreja é uma comunidade ou corpo, do qual somente Cristo é a cabeça, sendo todos os membros iguais entre si. O ofício ministerial – e não se esqueça que ministro é palavra que vem do étimo latino *minus* – é atribuído, portanto, a todos os fiéis, e os cargos executivos distribuídos a vários deles, eleitos para tal pelo povo de Deus (COMPARATO, 2006, p.182).

J. M. Vorster afirmou:

J. H. Leith acreditou que o calvinismo conforme moldado no puritanismo inglês contribuiu para a política democrática. J. T. McNeil argumentou que as ideias políticas de Calvino influenciaram o jurista Hugo Grotius, amplamente reconhecido como o fundador do direito internacional moderno, bem como líderes-chave que promoveram o conceito de democracia: Boesky e Bethlen na Hungria, Cromwell na Inglaterra, Jon de Witt na República Alemã, William Penn na Nova Inglaterra e Rabant e Guizot na França (VORSTER, 1999).

Assim, para Vorster, baseado em sua densa argumentação ético-teológica, “Calvino propôs dois princípios que revolucionaram os contextos políticos e eclesiásticos de seu tempo: a limitação da autoridade do governo e os direitos dos subordinados” (VORSTER, 1999). A conclusão de Rey Martínez também afirma positivamente o papel crucial de Calvino para a configuração posterior do direito e da democracia: “Com estes antecedentes ideológicos, não estranha que os calvinistas ingleses e americanos (e todos os demais) tiveram um grande otimismo acerca das possibilidades transformadoras do direito” (MARTÍNEZ, 2003, p.52). Martínez ressalta ainda, por exemplo, que entre os anos 1640 e 1660 os calvinistas editaram cerca de 10.000 panfletos diferentes urgindo reformas jurídicas de todo tipo. Desse modo, conclui Witte: “no curso dos próximos dois séculos, calvinistas europeus e americanos desenvolveram os insights de Calvino numa robusta teoria constitucional de governo republicano, que deixou os pilares para o império da lei, os processos democráticos e a liberdade individual” (WITTE, 2007, p.80).

Em Calvino, a estrutura dos governos políticos deveria ser autolimitada. Apesar do reformador jamais sintetizar os variados elementos democráticos de sua teoria política, seus seguidores na França, Holanda, Inglaterra e Nova Inglaterra os englobaram numa teoria política democrática como veremos adiante. A análise da aplicação e aprimoramento das teses calvinistas na Europa será nosso núcleo temático a seguir.

## 4 PURITANISMO E DEMOCRACIA NA INGLATERRA

### 4.1 O fermento democrático calvinista em Genebra

Conforme argumentado até aqui, as doutrinas e ideais calvinistas abriram portas para a construção de uma nova teoria política fundada em princípios democráticos. Iniciaremos então o exame da influência do calvinismo sobre a democracia moderna, sobretudo na fundação das instituições políticas dos Estados Unidos da América. Para isso, é necessário reconstruirmos a aplicação dos ideais calvinistas às instituições políticas, partindo de Genebra, passando pela Inglaterra até a consolidação da democracia dos Estados Unidos da América.

O ponto de partida elementar é Genebra, primeiro centro de influência calvinista. Em 21 de maio de 1536 Genebra adotou a fé reformada. Em agosto do mesmo ano foi constituída a República de Genebra. Calvino foi convencido por líderes reformados a fixar-se em Genebra, dada a importância estratégica da cidade para a fé reformada, uma vez que estava situada entre Alemanha, França e Itália. Calvino aceitou a proposta, mas estabeleceu condições: a cidade deveria adotar uma nova constituição eclesiástica. A exigência foi acolhida e Calvino fixou-se Genebra. Em 20 de novembro de 1541 o Conselho Geral de Genebra aprovou as *Ordenações eclesiásticas* (*Les Ordonnances ecclésiastiques*) concebidas e redigidas pelo próprio Calvino para dotar a Igreja de Genebra de uma organização própria. Wolkmer afirma que, em Genebra, Calvino “incorpora e leva adiante os propósitos da Reforma naquilo que Lutero desconsiderava: a organização da Igreja reformada” (WOLKMER, 2005, p.21). Villey afirma: “Calvino se instala em Genebra, ‘Cidade-Igreja’, campo de experiência para a aplicação da Reforma; inspira a constituição da cidade, sua legislação, sua moral [...] De Genebra, seu pensamento irradia para os calvinistas franceses e para todo o mundo dos reformados” (VILLEY, 2005, p.336).

A aplicação das doutrinas calvinistas em Genebra trouxe impulsos democráticos para a arena política de então. O início desses impulsos é o programa de reforma da estrutura da igreja proposto por Calvino. O reformador estabeleceu quatro tipos de ministérios para a Igreja. Biéler afirma: “com seu espírito sistemático e jurídico, esse novo reformador começa por restabelecer a ordem na Igreja, restaurando os quatro ministérios bíblicos de pastor, doutor, ancião e diácono” (BIÉLER, 1999, p.72). Conforme afirma Silvestre (2003), para Calvino, a Igreja deveria se organizar em torno

destes quarto ministérios. Estas eram as funções dos pastores: pregar a Palavra de Deus, admoestar, exortar e ministrar os sacramentos. Os mestres deveriam ensinar sólida doutrina aos fiéis e preparar os jovens para o ministério e para o governo civil. As funções dos anciãos (presbíteros) compreendiam: vigiar a vida de cada cidadão, admoestar amavelmente aqueles que fossem apanhados em vida desordeira; se necessário, deviam leva-los à Assembleia para ser disciplinados fraternalmente. Os diáconos eram incumbidos de cuidar dos pobres e doentes e de pôr fim à mendicância.

A grande mudança, no entanto, seria a via de escolha dos ministros. Conforme afirma Biéler, “esses ministros são escolhidos pelos conselhos eclesiásticos, estes eleitos pelos paroquianos. E os paroquianos devem ratificar democraticamente as proposições de seu conselho no tocante a essa escolha de ministros” (BIÉLER, 1999, P.72). Configura-se, portanto, em Genebra, um sistema de eleição democrática para os postos eclesiásticos.

Ademais, Calvino insistiu em reformar a Igreja a fim de induzir uma mudança na sociedade genebrina, quando também os seus pastores estariam sujeitos à disciplina. Não importando quão ilustre fosse o cidadão, as leis da cidade deveriam ser respeitadas. Desse modo, Calvino foi elevado de líder religioso à posição de líder civil de Genebra. Como consequência, sua inclinação democrática, conforme exposta acima, refletiu-se em outros aspectos do governo civil. Quaisquer que tenham sido em Genebra as modalidades frequentemente cambiantes das relações institucionais entre a Igreja e o Estado, Calvino foi intransigente num ponto: a Igreja devia ser independente espiritualmente do Estado e soberana em todas as suas supremas decisões. Segundo Biéler: “A sociedade civil devia ser organizada e pensada a partir do modelo democrático da Igreja, concebido segundo as orientações da Palavra de Deus: é a comunidade que reconhece os diversos ministérios que Deus lhe encaminha” (BIÉLER, 1999, p.72).

Historiadores subsequentes questionaram as posturas de Calvino em Genebra acusando-o de intransigência e despotismo. Mas como afirma Linder, “hoje está claro que Calvino não foi mais intolerante que a vasta maioria dos líderes religiosos de seu tempo. Calvino não só estava longe de ser um ditador, como também enfrentou um tempo difícil lutando para libertar a igreja de Genebra do controle estatal e estabelecer a sua independência” (LINDER, 1975, p.179). Silvestre afirma: “Calvino e a Igreja de Genebra, portanto, não controlavam de fato o governo civil” (SILVESTRE, 2003, p.108). Assim, nas palavras de McGrath, “João Calvino, à época de sua morte, em 1564,

havia feito de Genebra o centro de um movimento internacional, que passou a carregar o seu nome” (MCGRATH, 2005, p.104). O fermento democrático implantado por Calvino na Igreja de Genebra se alastraria por outras nações europeias.

#### 4.2 A incursão do calvinismo na Inglaterra

O fermento democrático calvinista chegou posteriormente à Inglaterra. Conforme afirma Biéler: “Se, em Genebra e noutras cidades reformadas, a democracia se estabeleceu juntamente com a Reforma, não ocorreu a mesma coisa no seio das grandes potências ocidentais protestantes” (BIÉLER, 1999, p.76).

No fervor da Reforma Protestante, o rei inglês Henrique VIII, que reinou de 1509 a 1547, rompeu os laços com o Papa e criou a Igreja Anglicana, uma igreja nacional independente, mas que ainda possuía orientação católica<sup>6</sup>. Desse modo, a monarquia conservava as antigas estruturas políticas e eclesiásticas. A antiga forma de sociedade legada pelo catolicismo romano, a teocracia onde o chefe da Igreja detém também a supremacia política, foi substituída por novo regime onde a preeminência retornava ao Estado, o César-papismo.

Como afirma McConnell (2010), a Grã-Bretanha sob Igreja da Inglaterra não era uma teocracia. Foi, em termos teológicos, um sistema erastiano: o governo controlava a igreja e a usava para fins políticos e governamentais. O “Ato de Supremacia” fez do rei/rainha da Inglaterra, o chefe supremo da Igreja, responsável por manter a ortodoxia e nomear todos os altos prelados. A doutrina e a liturgia da Igreja da Inglaterra também foram determinados por lei parlamentar, e todos os ministros na terra foram obrigados a obedecer a eles. Além disso, o Estado não foi de todo hesitante em usar a Igreja como um instrumento de controle social: os ensinamentos das Igrejas ajudavam a inculcar temas como a obediência ao rei. Conforme afirma Theodore Bozeman (1992), ecoando a paixão característica dos reformados pela “majestade”, “glória” e “honra” divinas, os clérigos ingleses utilizavam com frequência em seus textos e sermões metáforas como “senhorio”, “lei” e “obediência” para referirem-se a assuntos da disciplina eclesiástica.

Contudo, como afirma Biéler (1999) a discussão com os representantes dos novos princípios criados pela Reforma de tipo calvinista era inevitável. Assim, em

---

<sup>6</sup> A Igreja Anglicana somente adquiriu sua forma definitiva sob o reinado de Elizabeth (1558-1603). Os dois documentos anglicanos fundamentais são: O *Livro de oração comum* (1549), que recebeu muitas revisões, e os *Trinta e nove artigos de religião* (1563). Ambos os documentos orientam a Igreja Anglicana e reúnem elementos católicos (governo, liturgia) e protestantes (teologia).

1547, Eduardo VI, o sucessor de Henrique VIII, enfrentou uma crescente resistência de líderes religiosos ingleses que não aceitavam os resquícios de práticas católicas na Igreja Anglicana. Começa aqui a distinção entre líderes anglicanos e líderes não-conformistas, posteriormente chamados de “puritanos”, como veremos a seguir.

Em 1553, Maria I assumiu o trono e tentou restaurar a Igreja Católica na Inglaterra. A rainha perseguiu implacavelmente os líderes protestantes, executando muitos deles como Hugh Latimer (1555), Nicholas Ridley (1555) e Thomas Cranmer (1556). Outros como John Knox e William Whittingham fugiram para cidades como Genebra, Zurique e Frankfurt.

Em 1558 Elizabeth I assumiu o trono e insistiu em controlar a igreja, mantendo cerimônias e estruturas de origem católica. Segundo McGrath (2005), a Igreja Anglicana na Inglaterra considerava-se uma continuação da Igreja medieval. Assim, a situação na Inglaterra permaneceu praticamente a mesma ao longo do reinado da rainha Elizabeth. O “Pacto Elizabetano” de 1559 estipulou que haveria apenas uma Igreja cristã na Inglaterra: a Igreja Anglicana, que detinha o monopólio da igreja anterior à Reforma, ao mesmo tempo em que a substituía por uma igreja que reconhecia a autoridade real, em vez da papal. O catolicismo romano, o luteranismo e o calvinismo – que representavam as três igrejas que disputavam entre si o domínio do continente europeu – não seriam toleradas na Inglaterra. Elizabeth I havia garantido que a igreja não tivesse adversários na Inglaterra.

No entanto, neste ínterim, os não-conformistas continuaram seus protestos e logo passaram a ser chamados de “puritanos”<sup>7</sup>. Segundo Matos (2008), o puritanismo recebeu esse nome devido à ênfase na purificação da igreja, ou seja, ela deveria ser isenta de todos os resquícios do catolicismo como bispos, cerimônias elaboradas, vestes litúrgicas, incenso, altares e outras práticas. Com relação à liturgia, os puritanos foram enfáticos na manutenção do chamado *princípio regulador do culto*. Segundo o pensamento teológico puritano, somente Deus tem o direito exclusivo de determinar o modo como deve ser cultuado. Como afirma R. J. Gore Jr., “no entendimento puritano, a posição anglicana (ou luterana) era uma abominação porque atribuía à Igreja uma

---

<sup>7</sup> Segundo Ralph Barton Perry, em termos de eventos históricos, os puritanos podem ser agrupados em cinco grupos: 1) os reformadores da Igreja Anglicana, 1559-1662; 2) os colonos da Nova Inglaterra, 1620-1630; 3) os combatentes na Revolução Puritana na Inglaterra, 1642-1660; 4) os líderes civis da Nova Inglaterra, 1650-1690; 5) os seguidores de Jonathan Edwards no período do Grande Despertamento, 1730-1750. Cf. PERRY, 1952, p.88.

prerrogativa que os puritanos acreditavam pertencer a Deus somente, a saber, o direito de regular o culto” (GORE JR., 2002, p.28). Esse princípio é o que separa os cristãos puritanos de outros protestantes. Enquanto luteranos, anglicanos e protestantes em geral ensinam que as igrejas podem fazer tudo o que a Bíblia não proíbe expressamente, os reformados defendem que as igrejas podem fazer somente o que a Escritura ordena. Portanto, segundo os puritanos, *nada pode ser praticado durante o culto a Deus que não tenha sido expressamente estabelecido e determinado por ele próprio nas Escrituras Sagradas*.

Os puritanos serão marcados como um relevante grupo social. Christopher Hill afirma que “o programa puritano envolvia uma revolução administrativa com consequências de longo alcance para o Estado” (HILL, 2012, p.88). Segundo Michael Winship é consenso entre acadêmicos que “o puritanismo foi crucial no caminho para a modernidade” (WINSHIP, 2009, p.1050), pois como afirma Biéler: “São esses herdeiros da Reforma calvinista que estão na origem das três grandes revoluções que moldaram o mundo moderno. Antes de tudo, a primeira grande revolução democrática ocidental, na Grã-Bretanha. Em seguida, a primeira revolução anticolonial importante, na América, contra os ingleses. Depois, a primeira revolução industrial que se desenvolve desde o século XVIII na Grã-Bretanha” (BIÉLER, 1999, p.77). Assim, Nicholas Tyacke afirma: “a natureza do relacionamento entre o puritanismo e a política inglesa é um tema de ampla importância para a compreensão da origem da democracia moderna” (TYACKE, 2010).

#### **4.3 Teologia federal puritana**

Os teólogos do incipiente movimento puritano eram de índole calvinista. Uma de suas ênfases doutrinárias ficou conhecida como “teologia federal”. Segundo Matos (2008) a teologia federal provinha do pacto de Deus com os eleitos (*foedus* = pacto, aliança). Esse elemento já existia no calvinismo anterior, em autores como Zacarias Ursino e Johannes Cocceius, mas os puritanos o colocaram no centro da sua teologia como uma resposta à aparente passividade humana no conceito calvinista da salvação.

Como os crentes podiam ter a certeza de serem eleitos? A resposta para esses problemas foi a ênfase no pacto. Matos (2008) afirma que, para os puritanos, Deus tomou a iniciativa de firmar pactos com os seres humanos e se obrigou a cumpri-los. A primeira aliança com Adão e Eva foi o pacto de obras, que prometia a bênção de Deus

sob condição de uma perfeita obediência. Visto que os pactos de Deus são também coletivos, aplicando-se a grupos, a transgressão desse pacto produziu a condenação e corrupção de toda a posteridade dos primeiros pais. Diante da incapacidade humana gerada pelo pecado, Deus firmou um segundo contrato com a humanidade – o “pacto da graça”, no qual as promessas divinas de vida e salvação por meio de Cristo são dadas àqueles que as aceitam com fé e obediência.

Devido a este pacto da graça, os puritanos acreditavam que uma das promessas de Deus é abençoar não somente indivíduos, famílias e igrejas, mas também a sociedade que lhe for fiel. Matos afirma que os puritanos “criam que as bênçãos prometidas a Israel se aplicavam a eles como o povo de Deus na nova aliança. Para tanto era preciso conformar as estruturas sociais com a lei de Deus” (MATOS, 2008, p.190). Como afirmou Leo F. Solt: “o objetivo final dos puritanos era construir a Nova Jerusalém - o reino de Deus - em toda a Inglaterra, sob uma rígida disciplina dos santos” (SOLT, 1967, p.26).

#### **4.4 Primeiros combates puritanos pela democracia na Inglaterra**

No entanto, o modo como a igreja e a sociedade deveria ser organizada, estruturada e conduzida era alvo de intensas disputas. Desse modo, os puritanos não formaram um movimento coeso. Havia puritanos que permaneceram dentro da estrutura da Igreja Anglicana com intensão de reformá-la, chamados de “conformistas” ou “não-separatistas”; e havia outros que romperam o vínculo com essas estruturas, e foram chamados de “não-conformistas” ou “separatistas”.

Havia ainda outros motivos para as divisões entre os puritanos, principalmente no que se refere à forma de governo da Igreja (e, conseqüentemente, do Estado). Como Maddox e Moore (2010) afirmaram, o próprio Calvino não recomendou uma forma de organização política, argumentando que o modelo deve variar de acordo com as circunstâncias, baseando considerações políticas sobre a realidade do pecado original. Como visto acima, para Calvino, a propensão humana para tirar proveito do poder, a fim de dominar os outros faz com que todas as relações de poder sejam perigosas, sendo a melhor forma de governo mais viável seria “a de um governo constituído por pessoas que se ajudam mutuamente e se admoestam no exercício do seu dever; e se alguém se exalta mais do que é justo, muitos são os censores e mestres que coibirão esse desregramento” (CALVINO, 2009, p.882). Assim como Calvino, outros teólogos

protestantes, como John Ponet, também afirmaram que um governo misto seria mais adequado: “Embora Deus não tenha especificado nenhuma forma particular de política, se monárquica, aristocrática, ou democrática, a experiência mostra, segundo Ponet alega, que um Estado misto é a melhor forma” (TYACKE, 2010, p.529).

Desta posição geral de Calvino, Ponet e outros teólogos, seguiram-se diferentes linhas de pensamento no puritanismo. Estes defenderam formas diferentes de estrutura eclesiástica. Existiram três grupos principais: episcopais, presbiterianos (reformados) e congregacionais (independentes). Biéler afirma: “Cada uma dessas três variantes da Igreja protestante desejava, pois, reproduzir na sociedade civil a imagem profunda de sua concepção do corpo eclesiástico, como antes delas procedera a Igreja Romana privilegiando as estruturas políticas autoritárias e hierárquicas segundo a visão de sua eclesiologia” (BIÉLER, 1999, p.77).

Os episcopais defendiam um sistema eclesiástico liderado pelo rei/rainha, com uma estrutura clerical extremamente hierarquizada assim como na Igreja Católica. Os puritanos episcopais eram majoritariamente conformistas, isto é, aqueles que permaneceram nas estruturas da Igreja Anglicana.

Havia ainda os puritanos reformados (presbiterianos) e os puritanos congregacionalistas (independentes). Como vertentes diferentes de um mesmo movimento, presbiterianos e independentes tinham muito em comum, “por exemplo, a crença no direito e dever de resistir à tirania, uma característica distintiva do calvinismo tardio; e a noção protestante característica do sacerdócio de todos os crentes, de que a consciência individual é suprema” (MADDOX; MOORE, 2010, p.103).

Os puritanos presbiterianos estavam mais ligados às obras dos calvinistas mais famosos, como o próprio Calvino, e possuíam uma visão mais elitista acerca do governo e mais pessimista acerca da natureza humana. Segundo Maddox e Moore, o presbiterianismo foi a forma preferida do calvinismo entre as elites da época das revoluções inglesas, e quando a Assembleia de Westminster se reuniu em 1643<sup>8</sup>.

Os presbiterianos insistiram acerca da necessidade de instituições representativas permanentes com base em ministros e presbíteros de uma localidade, região, e,

---

<sup>8</sup> A Assembleia de Westminster foi convocada como “Assembleia de Teólogos Sábios e Eruditos” em 12 de junho de 1643 pelo Parlamento da Inglaterra para estabelecer a doutrina da Igreja, seu governo e liturgia. A Assembleia reuniu 121 teólogos na Abadia de Westminster e suas reuniões duraram até 1649, ano em que foi apresentada a Confissão de Fé de Westminster, que se tornou o documento eclesiástico mais influente das Igrejas protestantes de confissão reformada. Cf. ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER, 2001, p.5-11.

finalmente, a própria nação, para decidir sobre todas as controvérsias religiosas e apresentar ministros em potencial para as congregações. Ou seja, suas comunidades eram democraticamente organizadas (presbiterianas), conquanto deveriam ser subordinadas a uma autoridade central (sinodal).

O eminente teólogo calvinista Louis Berkhof expôs em linhas gerais o funcionamento desse sistema:

As igrejas reformadas e presbiterianas diferem de um lado, de todas as igrejas nas quais o governo está nas mãos de um único prelado ou de um presbítero ou ancião presidente, e, de outro lado, daquelas nas quais o governo está com o povo em geral. Elas não acreditam em nenhum governo de um homem só, seja este um presbítero, um pastor ou um bispo; tampouco acreditam em governo popular. Elas elegem presbíteros regentes como seus representantes, e estes, juntamente com o ministro, formam um conselho ou consistório para o governo da igreja local (BERKHOF, 1990, p.593).

Wayne Grudem (1999) ressalta ainda o caráter temporário do exercício do poder, uma vez que os presbíteros têm mandatos: “diferentemente do sistema de indicação por uma autoridade superior, na maioria dos grupos protestantes os oficiais são escolhidos pela igreja local, ou por algum grupo dentro da igreja local” (GRUDEM, 1999, p.772).

Este sistema foi criado na Escócia por John Knox e Andrew Melville como um equivalente nacional do Conselho de Genebra. Os presbiterianos enfatizaram a necessidade de a Igreja de ser capaz e pronta a resistir aos poderes seculares, acusando os independentes de amarrarem suas próprias mãos ao não estabelecer um quadro institucional forte acima de suas congregações. Segundo afirmam Maddox e Moore (2010), os escritores presbiterianos mostram uma clara preferência pela monarquia limitada, e assim eles não eram republicanos no sentido de se opor a todas as formas de monarquia.

Em outra direção, os puritanos congregacionalistas (independentes) possuíam comunidades locais autônomas. Estes puritanos foram mais inclinados às estruturas democráticas, e segundo Biéler (1999) estão na origem da revolução republicana.

Segundo Maddox e Moore (2010), os puritanos independentes enfatizaram em suas teorias os textos do Novo Testamento e as obras de teólogos como William Perkins e William Ames. Além disso, possuíam uma visão mais positiva da participação política do povo. Os puritanos congregacionalistas estabeleceram igrejas autônomas. Maddox e Moore afirmam que “essas igrejas possuíam uma organização com linhas

indiscutivelmente democráticas” (MADDOX; MOORE, 2010, p.103). Como será estudado adiante, o testemunho das igrejas da Nova Inglaterra, estabelecidas por exilados congregacionalistas que navegaram a Massachusetts Bay na década de 1630, comprova essa afirmação.

Segundo Maddox e Moore (2010) os independentes enfatizaram a importância da participação de todos os membros da igreja nas decisões, baseados em passagens neotestamentárias como Atos 14, Atos 15 e Gálatas 5. Apesar da rara realização de sínodos para discussão de assuntos urgentes entre os independentes, as congregações eram sempre envolvidas nas deliberações. “Este modelo deu aos independentes um viés fortemente local, consagrado na reunião da cidade, e uma suspeita de instituições abrangentes” (MADDOX; MOORE, 2010, p.104). Os independentes chegaram a criticar a instituição permanente de poderosos presbitérios e sínodos, e possuíam uma relação problemática com os governantes, especialmente monarcas. Por outro lado, valorizavam o papel dos leigos, sendo que “há exemplos, a partir de 1645, da eleição direta dos anciãos por muitas congregações de Londres” (MADDOX; MOORE, 2010, p.104).

Os puritanos iniciaram então uma série de ataques às estruturas eclesiásticas anglicanas, bem como ao modelo de governo absoluto da nação. Líderes presbiterianos ingleses, por exemplo, criticaram a Igreja da Inglaterra e clamaram para que ela retornasse às suas antigas constituições eclesiásticas. Winship ressalta que a Igreja Anglicana “deveria retornar não apenas em nome do legalismo bíblico, mas porque a antiga constituição eclesiástica, através da difusão de poder era uma barreira para a temível tirania do Anticristo” (WINSHIP, 2009, p.1051).

Segundo Winship (2009), os puritanos defenderam as liberdades individuais contra uma conspiração papista que pudesse ilicitamente reivindicar e exercer um poder transcendente acima da lei. Uma das consequências mais importantes do retorno à antiga constituição da igreja seria o golpe ao catolicismo residual. Winship afirmou: “O único caminho seguro para expelir a tirania papista da Igreja da Inglaterra, de acordo com os presbiterianos, era eliminar os bispos da estrutura e reinserir os divinos mandatos constitucionais da consulta e do consentimento” (WINSHIP, 2009, p.1053).

Para os puritanos presbiterianos o perigo da autoridade usurpada resultou na insistência das Escrituras acerca da paridade ministerial. “Um é mais fácil de corromper do que a muitos” teria dito Thomas Cartwright (WINSHIP, 2009, p.1053). Nas palavras

de Bozeman, Cartwright foi “o mais notório puritano não-separatista na Inglaterra de Elizabeth” (BOZEMAN, 1992, p.397).

Para Cartwright e os outros teóricos puritanos de índole presbiteriana, o poder deveria ser difuso, não concentrado. Entre as liberdades essenciais da nação estaria o direito do povo eleger seus ministros, e o direito da igreja de governar a si mesma através de sínodos representativos. Segundo Winship (2009) neste aspecto Cartwright estava repetindo um lugar-comum ao afirmar que o presbiterianismo era o tipo de governo ideal de acordo com os filósofos. A razão pela qual o presbiterianismo seria o melhor, de acordo com essa linha reformada de pensamento, está no fato de mixar numa balança o que a teoria política clássica afirma ser os três tipos de governo: “monarquia (Cristo), aristocracia (os anciãos/presbíteros) e democracia (os leigos)” (WINSHIP, 2009, p.1054). A mistura minimiza as possibilidades de abuso do poder latentes em cada um dos três tipos.

Enquanto Deus não ordenou nenhum tipo de governo cívico particular, a Inglaterra mesma, como o presbiterianismo, era uma política mista, de acordo com Cartwright. Com isso, Cartwright quis dizer que Elizabeth não governava sozinha. Seu Conselho Privado lhe deu conselhos assim como os parlamentares. Assim, a Inglaterra não era uma democracia, nem uma aristocracia, nem uma monarquia, mas uma mistura dos três.

Contudo, a despeito das lutas puritanas, cristalizou-se no reinado elizabetano o anglicanismo clássico, cujo principal teórico foi Richard Hooker com sua obra *Leis de Política Eclesiástica* (1593). Em nenhum ponto no fim do século XVI percebe-se a fusão entre elementos constitucionais/legais com elementos religiosos, como elucida Winship, pois até este ponto, “eles nunca estiveram separados. A Igreja da Inglaterra era em si mesmo um ente político com sua própria constituição e sistema legal” (WINSHIP, 2009, p.1051). A Igreja era subordinada e profundamente entrelaçada com o Estado civil.

#### **4.5 A primeira revolução democrática de uma potência europeia**

Em 1603 James I assumiu o trono na Inglaterra. James havia recebido uma educação calvinista na Escócia o que encheu de esperança os puritanos, e os fez apresentar a *Petição Milenária*, que foi completamente rejeitada na Conferência de Hampton Court em 1604.

Neste período muitos puritanos se desligaram inteiramente da Igreja da Inglaterra, entre eles um grupo que foi para a Holanda e em seguida para a América, fundando em 1620 a Colônia de Plymouth, em Massachusetts. Em 1625 Charles I assumiu o trono e manteve a política de repressão contra os puritanos, o que levou outros grupos a migrarem para Massachusetts em 1630.

No final de seu reinado, Charles I entrou em guerra contra os presbiterianos escoceses e contra os puritanos ingleses. Estes eram maioria no Parlamento e convocaram a Assembleia de Westminster (1643-49), que elaborou o mais influente documento da fé reformada, o Catecismo de Westminster.

Os anos seguintes na década de 1640 testemunharam uma transformação da política inglesa. Segundo Graham Maddox e Tod Moore, neste período “havia um grande número de livros e panfletos escritos pelos líderes calvinistas e estes revelam uma quantidade surpreendente de interesse na democracia” (MADDOX; MOORE, 2010, p.103).

A indignação dos puritanos contra o rei Charles I multiplicou-se até a apresentação ao rei, em 1641, de uma grande Representação. Charles então organizou uma luta armada contra os parlamentares, que, por sua vez, recrutaram suas próprias tropas e uniram-se sob o comando de Oliver Cromwell. Deflagrou-se uma Guerra Civil que terminou com a derrota e execução do rei Charles I.

Em 1649, Oliver Cromwell assumiu o poder como Lorde Protetor da Inglaterra. Durante o chamado “Protetorado Puritano” (1649-1658), a Igreja da Inglaterra foi inicialmente presbiteriana e depois congregacional. André Biéler afirma:

A verdadeira revolução democrática já está realizada a essa data, porque a noção de soberania do povo já fora adquirida. Charles I foi condenado à morte e o ato de acusação foi lido em nome do povo da Inglaterra. Em 1649, foi votada a instituição da República ou Commonwealth. O ato de constituição reza: ‘O povo é, sob o olhar de Deus, a origem de todo poder justo. As comunas da Inglaterra, reunidas no Parlamento, eleitas pelo povo e representando o povo, têm o poder supremo na nação (BIÉLER, 1999, p.81).

Segundo Biéler (1999) nenhuma revolução contra o antigo regime numa grande potência ocidental jamais conseguiu estabelecer um poder democrático durável na primeira tentativa. Como na França um século mais tarde, foi assim na Grã-Bretanha. Biéler afirma que as tendências sociais radicais de certos independentes acabaram por

indispor Cromwell que, se apoderou do poder executivo, do comando do exército e da marinha, bem como do poder de legislar decretos.

Com a morte de Cromwell em 1658, as rivalidades religiosas levaram ao restabelecimento da monarquia – a Restauração. Em 1660 Charles II assumiu o trono e expulsou cerca de dois mil ministros puritanos da Igreja da Inglaterra. Em 1662 a Grande Expulsão (*Great Ejection*) marcou o fim do puritanismo anglicano. Embora perseguidos, sobreviveram como dissidentes (*dissenters*) fora da Igreja estatal.

Em 1685 James II assumiu o trono e tentou restaurar o catolicismo na Inglaterra. Os Whigs, adeptos do Parlamento, adversários dos Tories, realistas, decidem fazer um apelo a Guilherme de Orange, genro do rei. Inicia-se a Revolução Gloriosa, que levou ao trono a filha de James II, Maria e seu marido Guilherme de Orange.

Em 1689 Guilherme e Maria assumiram o trono, mas foi-lhes imposto o *Bill of Rights*, que consagrava definitivamente a supremacia do Parlamento, do qual provinha a autoridade do rei. Como afirma Biéler: “Não se tratava mais de realeza de direito divino e o princípio da soberania do povo é doravante conquistada. Sob a forma de uma realeza parlamentar e graças às influências da Reforma calvinista sobre o povo, a primeira grande democracia é solidamente estabelecida na Europa” (BIÉLER, 1999, p.82).

Assim, a Revolução Gloriosa de 1688 determinou os limites do poder soberano, marcando a derrota definitiva do absolutismo inglês, mas também assentou o anglicanismo como religião oficial do Estado. Desse modo, inúmeros puritanos migraram para territórios na América do Norte no século XVII, carregando consigo “forças espirituais e morais renovadoras, que iam engendrar as novas sociedades modernas, democráticas e industriais” (BIÉLER, 1999, p.84). Esses discursos calvinistas englobavam o anseio por uma vida piedosa baseada nas Escrituras Sagradas e o espírito renovador democrático da Reforma na sociedade civil. Ancorados no pensamento teológico e político de reformadores como Calvino, os protestantes ingleses que se exilaram na América Norte fundaram formas de governo auto-limitadas e federativas, tanto para a igreja como para o Estado.

Assim, como afirmará John Eidsmore (1987) a forma de governo da Igreja Presbiteriana, que foi a única república existente nos EUA por 75 anos, até 1776, é, em grande parte, de onde o governo americano foi baseado. Fernando Rey Martínez (2003) afirma que não é escassa a literatura que adverte acerca da influência dos modelos descentralizados, limitados e representativos de governo eclesial calvinista como modelo das primeiras instituições civis democráticas. Ao tempo da revolução norte-

americana, ideais como governo por eleição e limitação de poder governamental já haviam sido forjadas durante mais de um século através da teologia e da praxis calvinista colonial (REY MARTÍNEZ, 2003, p.95). Foram principalmente as doutrinas protestantes que inspiraram e instruíram os revolucionários no período de construção democrática dos Estados Unidos da América (WITTE, 2008, p.26).

Os Estados Unidos da América foram a primeira nação a criar um sistema democrático moderno, definitivamente consolidado em decorrência de sua vitória na guerra de independência contra a monarquia britânica. Os revolucionários norte-americanos buscaram pôr fim não só ao domínio exercido pelas potências colonizadoras, como também aos poderes absolutos que os soberanos dessas potências personificavam, como veremos a seguir.

## **5 O CALVINISMO PURITANO E A FUNDAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS NOS ESTADOS UNIDOS**

### **5.1 O caráter calvinista-puritano das instituições jurídico-políticas da Nova Inglaterra**

A fundação das colônias inglesas na América está diretamente associada ao calvinismo puritano. É certo que antes de os refugiados puritanos desembarcarem na América do Norte, outros já haviam transposto o Atlântico para lá se estabelecerem. Biéler afirma que “para todos esses conquistadores, o objetivo principal de sua exploração era a descoberta de metais preciosos ou de especiarias e o comércio de peles” (BIÉLER, 1999, p.85).

Contudo, os colonos ingleses do século XVII foram diferentes, uma vez que migraram para a América por causa de suas opiniões religiosas e políticas. Segundo Biéler (1999), esses colonos se estabeleceram em territórios quase desérticos com o fim de neles criar uma sociedade nova, fundada sob os princípios que lhes eram caros. Morgan afirmou que “os valores, ideias, e atitudes da ética puritana, envolviam a noção de ‘chamado’. Deus, segundo acreditavam os puritanos, chama cada homem para servi-lo através do serviço na sociedade em uma ocupação produtiva e útil” (MORGAN, 1967, p.4). Comentando essa noção do chamado, Comparato afirmou: “as comunidades puritanas que desembarcaram na Virgínia e na baía de Massachusetts, na primeira metade do século XVII, estavam convencidas de que formavam o povo eleito, ligado ao Senhor por uma aliança sagrada, como um Novo Israel, chamado a construir na América uma Nova Jerusalém” (COMPARATO, 2006, p.178). MacGrath afirmou que “eles viam-se como chamados – noção fortemente carregada com os temas teológicos puritanos mais poderosos – a estabelecer comunidades santas em um Novo Mundo” (MCGRATH, 2012, p.154), e nas palavras de Biéler, “expulsas de sua pátria, essas minorias transportaram para seus países de refúgio forças espirituais e morais renovadas, que iam engendrar as novas sociedades modernas, democráticas e industriais” (BIÉLER, 1999, p.84).

Os primeiros colonos norte-americanos ficaram conhecidos como os “Pais peregrinos”. Já em 1607, anglicanos de tendência puritana haviam se instalado na Virgínia, sob a liderança de John Smith. Em seguida, muitos dissidentes ingleses, puritanos, fugindo da repressão provocada pelo absolutismo religioso e político de

James I, também aportaram na costa leste. Estes haviam se refugiado nos Países-Baixos, provisoriamente, e embarcaram no *Mayflower* em setembro de 1620 em direção à América. Segundo afirma Alister MacGrath, os puritanos do *Mayflower* “não eram imigrantes em busca de melhoria na condição financeira, mas, antes, indivíduos que acreditavam que estavam sendo perseguidos ou oprimidos por causa de sua fé” (MACGRATH, 2012, p.154). Em seguida, afirma Kessler, “a grande migração puritana para a América ocorreu em 1630 quando as condições político-religiosas na Inglaterra estavam particularmente opressivas” (KESSLER, 1992, p.779). Assim, as colônias estabelecidas ficaram conhecidas como “Nova Inglaterra” e cresceram vertiginosamente no curso do século XVII, com a criação de outras colônias como Rhode Island, Connecticut, Maine e New Hampshire.

Segundo McGrath, o puritanismo pode ser definido “como uma versão da ortodoxia reformada que enfatizava de maneira especial os aspectos empírico e pastoral da fé” (MCGRATH, 2005, p.117). Para os puritanos, a marca do verdadeiro cristianismo era que fazia uma diferença em como as pessoas de fato vivem. Leland Ryken afirma: “Este impulso prático permeou o pensamento puritano em muitas áreas. Ao pregar sermões, por exemplo, William Ames insistia que não era suficiente afirmar a verdade; o pregador deve também mostrar o uso, a bondade ou o fim das doutrinas cristãs” (RYKEN, 1992, p.221). Assim, a atenção que os puritanos dava à prática cristã emprestava grande força ética ao seu ensino.

A ética, a teologia e a prática de vida puritana eram decisivas na formação de cada aspecto das colônias. Como Max Weber argumentou no início de *A Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, no capítulo *Confissão religiosa e estratificação social*, “a Reforma significou não tanto a eliminação da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma outra”, afirmando que foi a substituição “de uma dominação extremamente cômoda, que na época mal se fazia sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incômoda da conduta de vida como um todo, que penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível” (WEBER, 2004, p.30). Assim, como explana Kessler (1992), os rígidos aspectos da conduta de vida puritana, como a castidade, o autocontrole e a harmonia familiar, tornaram-se o suporte popular para as leis, instituições e práticas políticas da

América<sup>9</sup>. Como será visto adiante, a religião moldou a mente do povo norte-americano, havendo um paralelo óbvio entre o governo da cidade e o governo da igreja. “Na verdade, nos primeiros dias da Colônia de Massachusetts, o governo da igreja e da cidade era virtualmente indistinguível” (MILLER, 1991, p.60). Morgan destacou que “a ética puritana ajudou a dar forma à política nacional, bem como ajudou a moldar a polícia e economias nacionais” (MORGAN, 1967, p.34) e Gerhard T. Alexis que “os puritanos estiveram envolvidos na definição da Igreja e do Governo Civil, escrevendo exaustivamente sobre estes temas” (ALEXIS, 1966, p.329).

Como afirma Rey Martínez (2003), as escrituras reais (*royal charters*)<sup>10</sup> que inicialmente constituíram as colônias da Nova Inglaterra nos anos 1620 e 1630, deram aos puritanos ampla condição de desenvolver seu próprio ideal teológico e político. Os colonos eram livres para propor e professar sua própria crença religiosa. Contudo, eles mantiveram as convicções básicas dos calvinistas europeus. A Bíblia de Genebra, a Confissão de Westminster, os catecismos, os tratados teológicos de Calvino e William Perkins, os vários panfletos calvinistas alemães e ingleses tornaram-se “fontes importantes da teologia colonial da Nova Inglaterra” (WITTE, 2007, p.280). Harold Taylor afirmou: “A filosofia na América foi originalmente inspirada pela fé religiosa.

---

<sup>9</sup> Segundo Rey Martínez a ênfase puritana sobre instituições e práticas públicas pode ser vista, por exemplo, “nas orações que abrem as sessões de diversas câmaras legislativas, na promessa de lealdade a Nação ‘debaixo de Deus’, na invocação que abre os procedimentos judiciais (‘Deus salve os Estados Unidos e este honrável tribunal’), as festas de natal e o dia de ação de graças, o dia nacional de oração (proclamado pela primeira vez pelo Congresso Continental em 1775 para enfatizar a dependência de Deus como elemento essencial para a promoção da moralidade e piedade, sem as quais a felicidade ou o livre governo não poderiam nunca ser alcançados, como afirmou John Adams), o lema nacional (‘*In God We Trust*’, que aparece na moeda), os símbolos religiosos dos escudos de alguns estados, a validade das canções de natal em escolas públicas, o uso da expressão ‘no ano de nosso Senhor’ em determinados documentos públicos, a oração prévia aos discursos inaugurais dos presidentes (um eco da liturgia de coroação dos reis ingleses), etc” (REY MARTÍNEZ, 2003, p.110).

<sup>10</sup> Segundo Rey Martínez (2003) o objetivo básico da colonização na América era a rentabilidade econômica. Para alcançar este objetivo, a Monarquia encarregava os aventureiros colonizadores, as companhias mercantis e os *lords* proprietários, a promover a plantação em uma colônia através das escrituras comerciais (*Charters*), títulos exclusivos sobre as terras, com numerosas imunidades e privilégios, incluindo o autogoverno. As escrituras (*Charters*) constituem uma técnica jurídica através da qual se desenvolveu a colonização inglesa da América do Norte. Havia três tipos de escrituras: as escrituras relacionadas aos comerciantes/companhias mercantis (*Corporate Charter*), as escrituras relacionadas à propriedades rurais (*Proprietary Charter*), e as escrituras relacionadas às colônias que dependiam diretamente da Coroa inglesa (*Royal Charter*). Especialmente as escrituras concedidas às companhias mercantis, cumpriram um papel fundamental na emergência e configuração da vida americana. O poder das companhias incluía autoridade governamental e legislativa sobre qualquer assunto, desde que não fossem contrárias às leis da Inglaterra. Contudo, pelo fato de as companhias estarem muito distantes da Inglaterra, e de os ingleses estarem envolvidos em guerras civis, os colonos tiveram uma considerável liberdade para resolver seus próprios assuntos.

Nossos primeiros filósofos foram os puritanos, os quais trouxeram seus ideais da boa sociedade e da boa vida da Europa para o novo mundo” (TAYLOR, 1945, p.538).

Desta forma, no contexto de uma variedade de confissões, o calvinismo proporcionou o mais importante paradigma religioso. Sua hegemonia cultural é essencial para a compreensão das semelhanças entre as Constituições dos Estados e os documentos coloniais. O *Preâmbulo da Confederação da Nova Inglaterra*, por exemplo, escrito em 1643, afirma: “Considerando que viemos para estes territórios com um mesmo fim e alvo, a saber, a expansão do Reino de nosso Senhor Jesus Cristo e o regozijar das liberdades do Evangelho em pureza e paz [...]”. Assim, o caráter calvinista-puritano das instituições político-jurídicas dos Estados Unidos da América manifesta-se desde o período pré-revolucionário, já na fundação das próprias colônias. Por isso, Breen e Foster afirmam que desde o início, “o puritanismo fez muito para criar na América o tipo de comunidade capaz de manter a ordem dentro de suas fronteiras” (BREEN; FOSTER, 1973, p.11).

## **5.2 A influência da teologia puritana do pacto sobre as instituições jurídicas da Nova Inglaterra**

Desde o princípio a América foi um lugar favorável à experimentação política. Segundo Barbara Allen (1998), os colonos da Nova Inglaterra puderam ousar em inovações políticas, pois a nova sociedade estava sendo construída em novas bases. Neste contexto, emergiram os pactos puritanos.

Miller afirmou que “os puritanos ligavam o cidadão aos corpos políticos da igreja e da cidade, e a Deus, através de pactos” (MILLER, 1991, p.64). Compreender a teoria e a prática destes pactos é essencial para o entendimento de como as instituições políticas norte-americanas foram edificadas. A “teologia do pacto” (*Covenant Theology*) foi uma das principais vias da influência puritana sobre a formação das instituições jurídicas e políticas da Nova Inglaterra. Os imigrantes puritanos utilizaram essa doutrina como instrumento para formar suas comunidades na América do Norte. Witte afirmou: “A peça central do pensamento puritano era a ideia de pacto (*Covenant*), a qual foi desenvolvida em termos teológicos e sociológicos” (WITTE, 2007, p.277).

### **5.2.1 A teologia puritana do pacto**

Como os outros protestantes, os puritanos acreditavam que Deus havia criado uma aliança ou pacto (*Covenant*) especial com seu povo escolhido. Segundo afirma Witte, “a ideia de um pacto divino entre Deus e a humanidade é parte fundamental da teologia cristã ocidental desde seu princípio. A Bíblia alude a esse pacto 310 vezes” (WITTE, 2007, p.288), e “os escritores calvinistas, primeiramente na Europa e depois na Nova Inglaterra, transformaram o pacto numa doutrina cardinal de sua teologia” (WITTE, 2007, p.289).

Em sua forma básica, a teologia do pacto afirma que Deus estabeleceu um pacto com seu povo através do qual prometia salvação eterna e felicidade em troca do serviço devoto e fiel. “O pacto das obras foi criado em Abraão, confirmado em Moisés e consumado pela promulgação e aceitação da Torá. O pacto da graça foi prometido a Abraão, criado em Cristo, confirmado no evangelho e consumado pela confissão e conversão de um cristão” (WITTE, 2007, p.288).

Contudo, segundo Witte (2007), os puritanos norte-americanos são responsáveis por duas inovações da teologia do pacto: Primeiro, os puritanos desenvolveram uma teoria mais participativa no pacto das obras. Tradicionalmente, o pacto das obras era tratado como o relacionamento especial entre Deus e o povo escolhido dos israelitas. Mas os puritanos remontaram o pacto das obras não a Abraão, o pai da nação de Israel, mas a Adão, o pai de toda humanidade. Assim, todos os homens estão no pacto das obras com Deus. Segundo os puritanos, mesmo após o pecado de Adão, este pacto das obras não foi extinto, ele só foi danificado, uma vez que agora os seres humanos estão separados de Deus. Mas através de Jesus Cristo é possível se reconciliar com Deus e cumprir plenamente o pacto das obras. “Deus enviou seu Filho, Jesus Cristo, como o garantidor e representante da humanidade. Como garantidor, Cristo satisfez o débito de cada pessoa debaixo do pacto das obras e os absolveu da punição que mereciam pelo pecado. Como representante, o ‘segundo Adão’, Cristo negociou um segundo pacto com Deus, o pacto da graça, onde os eleitos, apesar do pecado, podem alcançar perdão e salvação” (WITTE, 2007, p.290).

Em segundo, os puritanos reconfiguraram não apenas o pacto das obras na versão tradicional, mas também o pacto da graça. Tradicionalmente, o pacto da graça foi tratado primeiramente como um dom da graça de Deus aos seus escolhidos. Caberia às pessoas apenas aceitarem a graciosa oferta de Deus. Mas, segundo Witte,

os puritanos descreveram o pacto da graça como uma barganha contratual entre Deus e a pessoa. Atos da vontade divina e atos

da vontade humana seriam requeridos para a formação deste pacto. Através de uma “condescendência voluntária” (nos termos do Catecismo de Westminster), Deus oferece os termos da salvação e promete cumprir as promessas. Através de um ato de fé, a pessoa aceita a oferta de Deus. Uma vez que Deus e a pessoa aceitam os termos, ambas as partes estão contratualmente firmadas no pacto. O que tradicionalmente era a aceitação e uma pessoa pela fé do chamado irresistível de Deus, tornou-se uma formação voluntária de um relacionamento pactual com Deus (WITTE, 2007, p.290-291).

Ambas as inovações atribuíram à teologia do pacto um caráter participativo para os puritanos da Nova Inglaterra. Estes passariam a valer-se de pactos literais para organizarem-se em termos eclesiásticos, políticos e sociais.

### **5.2.2 Os pactos na práxis puritana**

Para os puritanos, a doutrina dos pactos possuía um viés teológico e outro político. O ideal puritano do pacto recebeu expressão clássica, por exemplo, no sermão de John Winthrop proferido em 1630. Winthrop falava acerca das formas de governo, a civil e a religiosa, as quais ele e seus companheiros estavam comissionados por Deus a estabelecer em Massachusetts. Os novos colonos haviam entrado num pacto com Deus para executar a tarefa que lhes aguardava adiante e Deus os autorizava a montar sua própria forma de governo.

Witte (2007) afirma que a partir das inovações na teologia do pacto, os puritanos passaram a distinguir três tipos de pactos: os pactos sociais, que criavam a sociedade ou a *commonwealth* como um todo; os pactos eclesiásticos, que criavam a Igreja; e o pacto político ou governamental.

Como afirma Rey Martínez (2003), os puritanos criam que Deus havia criado vários pactos para organizar e ordenar a sociedade humana, incluindo um pacto social, outro político e, finalmente, um eclesiástico. O pacto social era, para os puritanos uma necessidade humana e, acima de tudo, um destino divino. Deus os havia chamado, em particular, para formar sua sociedade e executar o plano de salvação no Novo Mundo. Assim, o primeiro ato realizado pelos puritanos ao chegar em determinada localidade na América era fundar, através de um pacto, uma Igreja entre eles. Este pacto eclesiástico, fundado entre Deus e os crentes, era voluntário e consistia no juramento ante Deus e os demais, de obedecer aos mandamentos de Deus e submeter-se aos que tivessem autoridade na igreja. Segundo Rey Martínez, “esses pactos eclesiásticos formavam a

coluna vertebral das igrejas congregacionais, definindo detalhadamente a forma e a função dos oficiais eclesiásticos e os direitos e responsabilidades de seus membros” (REY MARTÍNEZ, 2003, p.64).

Miller (1991) explica que o pacto consistia em um conjunto de promessas mutuamente obrigatórias de amar uns aos outros e obedecer as leis de Cristo. O pacto original da Igreja e Comunidade de Charlestown-Boston, por exemplo, dizia:

“Em nome de nosso Senhor Jesus Cristo e em obediência a sua santa vontade; Nós, cujos nomes estão aqui subscritos, que Sua sábia e boa providência reuniu nesta parte da América, na Baía de Massachusetts; desejosos de nos unir em uma congregação, ou igreja, sob a qual nosso Senhor Jesus Cristo é a Cabeça; como convém a todos aqueles a quem ele redimiu e santificou para Si mesmo; fazemos aqui, solenemente e religiosamente, a promessa de nos unir na caminhada de acordo com a Lei do Evangelho, em conformidade sincera com Suas santas ordenanças sobre o amor mútuo e o respeito de uns aos outros; que Deus nos dê Sua graça” (MILLER, 1991, p.65).

Rey Martínez resalta três traços característicos dos pactos puritanos baseado neste pacto de Charleston-Boston:

1º) Deus é chamado como testemunha do acordo: “Em nome de nosso Senhor...”;

2º) Há uma explicação sobre o porquê do pacto ser necessário: “para criar uma Igreja entre todos os que são redimidos e santificados por Ele...”;

3º) Este pacto ou aliança cria um povo (“Nós, cujos nomes estão aqui subscritos”) e uma Igreja ou congregação (“desejosos de nos unir em uma congregação ou Igreja, debaixo do Senhor Jesus Cristo, nossa Cabeça”), com os objetivos de “caminhar de acordo com a regra do evangelho, em obediência total e sincera aos seus mandamentos, em mútuo amor e respeito de cada um a seu próximo”. (REY MARTÍNEZ, 2003, p.65).

Taylor destaca também que, através do pacto, “os indivíduos concordaram em desistir da autoridade privada em assuntos comunitários e em mesclar seus direitos e privilégios diante de uma autoridade comum” (TAYLOR, 1945, p.539)<sup>11</sup>. É igualmente

---

<sup>11</sup> John Locke defendeu em 1690, no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*: “Sempre que [...] qualquer número de homens se reúne em uma sociedade de tal sorte que cada um abandone o próprio poder executivo da lei de natureza, passando-o ao público, nesse caso e somente nele haverá uma sociedade civil ou política. E tal se dá sempre que qualquer número de homens, no estado de natureza, entra em sociedade para constituir um povo, um corpo político, sob um governo supremo, ou então quando qualquer indivíduo se junta ou se incorpora a qualquer governo já constituído; porque por esse meio autoriza a sociedade ou, o que vem a dar no mesmo, o poder legislativo dela a fazer leis para ele

digno de nota, o fato de estes contratos enfatizarem a vontade e a escolha individual. Os membros eram indivíduos isolados, mas agora declaravam abertamente que eram irmãos e irmãs. Subscrever ao pacto era um ato voluntário que indicava que o novo membro compreendia e concordava com os princípios e alvos da comunidade antes de obrigar a si mesmo com a comunidade/igreja. Miller destaca ainda o fato de esses pactos serem diferentes das noções iluministas do contrato social: “Pelo fato de ser um documento atual, lido e assinado por cada membro, o pacto unificava os membros de modo diferente do contrato ficcional descrito da teoria política liberal” (MILLER, 1991, p.65).

Por fim, é relevante salientar que ninguém tornava-se membro automaticamente de uma Igreja puritana na Nova Inglaterra. Os puritanos americanos rejeitaram a ideia da membresia universal. Para tornar-se membro de uma igreja em particular era necessário que o candidato afirmasse publicamente um pacto. Subscrever aos pactos era fundamental. O fato de uma pessoa, por exemplo, mudar-se de cidade ou colônia, não significava necessariamente que ela iria se aceitar como membro em sua nova Igreja/comunidade. Para o candidato ser aceito ele deveria demonstrar evidências de sua salvação. “Seguindo os ensinamentos de Agostinho e Calvino, os puritanos acreditavam que Deus havia escolhido determinadas pessoas para a salvação e rejeitado outras; estes que foram salvos eram os santos. Estes ‘santos’ eram obrigados a convencer a comunidade de sua eleição antes de serem admitidos na congregação” (MILLER, 1991, p.68). Conforme argumentou Weber, a prova da eleição seria a *fides efficax* (fé eficaz): “Só quem é eleito possui a verdadeira fides eficaz, só ele é capaz, por conta do seu renascimento (regenerativo) e da santificação (santificatio) da sua vida inteira, de aumentar a glória de Deus por meio de obras realmente, não apenas aparentemente boas”, ao que conclui: “E, portanto, por absolutamente incapazes que sejam as boas obras de servir como meio de obter a bem-aventurança eterna [...] não deixam de ser imprescindíveis como sinais da eleição” (WEBER, 2004, p.104).

Quais eram os critérios objetivos utilizados pelos puritanos para separar os santos dos pecadores? Miller (1991) afirma que os puritanos possuíam três critérios principais: um desejo de integrar a comunidade, um comportamento decente e uma confissão pública de fé. Com o passar do tempo a ênfase recaiu sobre o terceiro critério,

---

conforme o exigir o bem público da sociedade, para a execução das quais pode-se pedir-lhe o auxílio, como se fossem decretos dele mesmo” (LOCKE, 1973, p.73-74).

ou seja, uma pública proclamação de conversão. As Igrejas/comunidades puritanas reservavam-se o direito de não aceitar os candidatos que não fossem colaborar com o desenvolvimento da sociedade. “Diferentemente dos liberais modernos, os puritanos atribuíam à esfera pública o senso de propósito e missão que requeria a participação ativa de seus cidadãos” (MILLER, 1991, p.70).

### 5.2.3 A secularização dos pactos religiosos em pactos políticos

Barbara Allen (1998) afirma que os pactos não apenas estabeleceram congregações religiosas na Nova Inglaterra, mas tiveram uma importância central na formação das constituições seculares. Nas práticas puritanas, Deus, a mais alta autoridade, era invocado como testemunha e garantidor de pactos. Em muitos pactos eclesiásticos, Deus era uma das partes do acordo. Através dos pactos eclesiásticos, os cidadãos não apenas criavam corpos políticos, mas, como um corpo, afirmavam a obrigação de estabelecer suas comunidades de acordo com uma lei transcendente.

Assim, os pactos puritanos desencadearam muitas consequências para as colônias, especialmente na formação das instituições jurídicas e políticas seculares. Como afirmam Breen e Foster, “a lógica do pacto determinou que as comunidades e cidades da Nova Inglaterra se tornassem unidades homogêneas” (BREEN, FOSTER, 1973, p.12), e Witte chega a afirmar que “os ensinamentos puritanos sobre as liberdades dos pactos e os pactos da liberdade foram o solo fértil onde posteriormente cresceu o constitucionalismo americano [...] As ideias fundamentais do puritanismo calvinista contribuíram para a gênese e o gênio do experimento americano” (WITTE, 2007, p.318-319).

Rey Martínez (2003) ressalta que não é estranho que, quando os colonos puderam se organizar politicamente através de pactos políticos (*Compacts*), eles valeram-se das formas religiosas do pacto (*Covenant*). O exemplo mais notável, mas não o único, é o *Mayflower Compact*, firmado em 11 de novembro de 1620:

Em nome de Deus, Amém. Nós, cujos nomes estão abaixo-escritos, leais súditos de nossos Soberano Senhor Rei James [...] Havendo realizado pela Glória de Deus, o progresso da fé cristã e em honra de nosso Rei e País, uma viagem para plantar a primeira Colônia no norte da Virgínia, solene e mutuamente acordamos, na presença de Deus e de cada um de nós, unirmos em um corpo político civil para nossa melhor ordem, preservação e prossecução de nossos objetivos acima referidos: e por este presente ato promulgamos [...] estas leis justas e

iguais, portarias, atos, constituições [...] para serem utilizadas de modo a atender do modo mais conveniente e apropriado ao bem geral da Colônia, a quem prometemos a devida submissão e obediência. Em testemunho do que temos subscrito com nossos nomes em Cape Cod a 11 de novembro [...] de 1620.

As semelhanças entre os pactos políticos e os pactos religiosos puritanos são evidentes: O rei é chamado como testemunha; o acordo é necessário para a melhor ordem e defesa dos colonos; o acordo cria um povo: “Nós, cujos nomes estão abaixo-escritos”; um governo: “um corpo político civil”, com os objetivos de glorificar a Deus, propagar a fé cristã, em honra do rei e do país, e pelo bem comum. Deste modo, nas décadas seguintes, as comunidades puritanas adaptaram seus pactos religiosos em usos políticos, e fortaleceram uma ideia histórica importante “a Constituição escrita, explicitada em um documento e adotada por todos os cidadãos através de seu direto consentimento” (REY MARTÍNEZ, 2003, p.68). Rey Martínez afirma: “Esta tradição norte-americana do pacto religioso (*Covenant*) e do pacto político (*Compact*) é totalmente original” (2003, p.69).

### **5.3 Autogoverno, autonomia, participação e soberania popular nas comunidades puritanas**

Além dos pactos religiosos, outros aspectos do puritanismo, influenciaram na formação das instituições políticas e jurídicas da Nova Inglaterra. Miller (1991) afirma que, embora os puritanos não fossem primariamente acadêmicos, toda sua teologia era profundamente política, e toda sua religião era permeada por conceitos políticos como poder, participação e autonomia.

Os puritanos criticavam duramente a tirania. Notavelmente norteados pela teologia calvinista e pela jurisprudência inglesa, os líderes do puritanismo na Nova Inglaterra como John Winthrop, John Cotton, Samuel Willard, Cotton Mather “não apenas desafiavam a tradicional hierarquia religiosa, mas também a política, que na realidade, eram duas faces de uma mesma moeda” (REY MARTÍNEZ, 2003, p.61). John Cotton, por exemplo, é “reconhecido como o pai do congregacionalismo da Nova Inglaterra” e também citado como um pregador que “frequentemente se referia à princípios políticos em seus sermões” (COOPER JR, 1996, p.201). Segundo afirma Rey Martínez (2003), John Cotton sustentou que todos os poderes na terra provêm do povo,

de modo que, a vista da tendência universal dos governantes à tirania, todo poder na terra deveria ser limitado: o eclesiástico ou qualquer outro.

Segundo McGrath, “os colonos norte-americanos, reagindo firmemente contra a rígida estrutura hierárquica da igreja estatal europeia, optaram por um congregacionalismo democrático” (MCGRATH, 2012, p.155). O fato é que nascia na Nova Inglaterra uma sociedade absolutamente diferente em termos políticos e eclesiásticos. Os combates puritanos em favor da democracia no solo americano começaram na própria maneira pela qual as Igrejas puritanas se organizavam. Conceitos democráticos fundamentais como autogoverno, autonomia, participação e soberania popular, foram estabelecidos nas instituições eclesiásticas das comunidades puritanas

### **5.3.1 Autogoverno e autonomia**

O princípio da autonomia local estava encarnado na teoria puritana da organização da igreja e esteve na base da luta contra a Inglaterra acerca de seu direito de autogoverno. Conforme afirma Rey Martínez,

os hábitos de autogoverno estavam firmemente arraigados nas colônias inglesas da América. Alguns exemplos coloniais do crescente autogoverno local [...] foram os que tiveram lugar nas colônias que apresentaram-se como paradigmas das demais: Virgínia e Massachusetts. Por seu interesse também valhe lembrar brevemente o sucedido em Connecticut e Rhode Island, das colônias que se constituíram nas órbitas de Massachusetts. A *Charter* de Virgínia de 1606 criava um esquema de governo duplo que não obteve êxito: um conselho real de treze membros eleitos pelo rei que residiam na Inglaterra, e um segundo conselho de treze membros, eleitos pelo conselho real que tinha a tarefa de aplicar na Virgínia as previsões deste. As *charters* de 1609 e 1612 trasladaram o controle sobre a colônia à *Virginia Company*. Sua assembleia (*General Court*) de proprietários podia eleger os cargos da companhia (o governador e o conselho, que residia em Virgínia), ditar leis para a colônia e dispor das terras. Entre 1610 e 1618 os governadores exerceram um controle quase absoluto, mas neste último ano adotaram outra política. Com a repartição da terra para os colonos e a simétrica aquisição do direito de participação política se criou uma representativa *House of Burgesses*, eleita por todos os varões proprietários, que se reuniu pela primeira vez em Jamestown em 9 de agosto de 1619. Esta câmara legislativa não era completamente autônoma pois suas leis podia ser vetada pelo governador ou pela companhia na Inglaterra, mas sem dúvida o germe do autogoverno havia sido introduzido na ordem política da América inglesa. Com a dissolução da companhia em 1624, seus direitos e poderes reverteram à coroa, mas o marco político da colônia permaneceu inalterado, com

uma *House* que foi adquirindo grande importância sobre tudo a partir do final do século. Em todo caso, a presença de uma assembleia popular em uma colônia real britânica na América foi um fator de tremendas consequências para o desenvolvimento das ideias políticas americanas (REY MARTÍNEZ, 2003, p.77).

À medida que as colônias se estabeleciam e as novas Igrejas eram organizadas, novas formas de administração, com viés mais democrático, eram solidificadas. McGrath afirmou: “Nas décadas de 1620 e 1630, uma das características mais notáveis da história inicial do protestantismo da Nova Inglaterra foi que a maioria das comunidades puritanas abandonou a percepção presbiteriana de governo de igreja meses após sua chegada e adotou a política congregacional” (MCGRATH, 2012, p.155).

Os puritanos optaram por construir suas congregações em moldes congregacionais, abertos, onde cada membro da Igreja pudesse votar, opinar e participar das decisões da comunidade. Segundo McGrath,

as congregações locais tomavam suas próprias decisões. Em vez da estrutura de autoridade centralizada – como presbitérios ou dioceses – os puritanos da região da baía de Massachusets desenvolveram uma ordem de igreja congregacional altamente descentralizada e quase sem controle, o que permitia a qualquer congregação individual rever a teologia calvinista sempre que achasse adequado (MCGRATH, 2012, p.155).

Assim, Miller afirma que “vários dogmas do puritanismo estiveram relacionados com a democracia direta, o autogoverno dos cidadãos nas comunidades. Estes dogmas incluem o princípio da autonomia para as igrejas e comunidades, a identificação das igrejas com os seus membros, o conceito de pacto, ritual e eleição dos oficiais da igreja” (MILLER, 1991, p.58).

### ***5.3.2 Participação: sistema de governo eclesiástico democrático***

Os puritanos estabeleceram uma forma mista de governo para coibir o abuso de autoridade nas estruturas eclesiásticas. Era evidente a influência dos ministros nas reuniões das igrejas, mas de forma alguma era permitido o exercício unilateral da autoridade em uma Igreja puritana. Os puritanos cuidadosamente balancearam o poder do clero com as liberdades dos irmãos. Conforme afirma Cooper Jr: “Em todas as Igrejas de Massachusets, todas as ações formais da Igreja – eleição ou ordenação de oficiais, admissão, excomunhão, participação em concílios e toda transmissão oficial de

correspondência – requeria o consentimento dos leigos” (COOPER JR, 1996, p.206). Uma vez que a Igreja estivesse estabelecida, os ministros continuavam a educar o povo nos detalhes do congregacionalismo, tendo em vista prepará-lo para seu papel de vigilantes de Deus, ou seja, membros ativos na comunidade da fé, preparados para impedir qualquer modo de tirania eclesiástica.

Conforme demonstra a análise de Cooper Jr (1996) sobre centenas de documentos eclesiásticos manuscritos das Igrejas da Nova Inglaterra, o povo leigo exerceu ativamente a autoridade nas decisões e ações das Igrejas puritanas. Tanto a cidade como a igreja eram tomadas como pequenos corpos políticos. É notável o fato de que, para os puritanos, não havia distinção estrita sobre os princípios da membresia na igreja e na cidade. Os membros de ambos os corpos políticos eram integrados geralmente através de um pacto. Tanto a cidade como a igreja reivindicavam o direito de excluir aqueles que não estivessem de acordo com a membresia.

É válido ressaltar, por exemplo, que de 1631 a 1634 todos os membros da companhia de Massachusetts eram membros da Corte Geral, que se reunia uma vez ao ano. A administração cotidiana era realizada por assistentes, eleitos pelos homens livres, e pelo governador, eleito pelos assistentes. Este sistema foi aprovado pelos homens livres na primeira reunião da Corte Geral. Posteriormente, em 1634, o sistema de governo transformou-se numa democracia direta e representativa: um grupo de deputados eleitos pelo povo foi adicionado ao corpo governamental.

Assim, a noção de participação foi muito importante nas Igrejas puritanas. Miller afirmou, por exemplo, que “a prática puritana de permitir que todos os membros adultos do sexo masculino da igreja e da comunidade, pudessem votar para escolher seus magistrados e clero eclesiástico” é um dos sinais que mostram porque a “a política da Nova Inglaterra se tornou uma das mais democráticas do mundo” (MILLER, 1991, p.58). Segundo Kessler, o puritanismo era uma “religião democrata e republicana porque os puritanos escolhiam seus próprios líderes religiosos e suas Igrejas eram independentes e autogovernadas” (KESSLER, 1992, p.784).

### ***5.3.3 Soberania popular: o povo como fonte do poder***

Segundo afirma Alan Simpson (1955), a noção de soberania popular poderia soar como a forma mais grossa de ateísmo para os puritanos da Nova Inglaterra, pois somente Deus seria soberano. No entanto, como afirma Miller (1991), os puritanos

abriram colaboraram na formação do moderno conceito de soberania popular não através de sua teologia, mas de sua prática. Miller afirma que os puritanos criticaram as Igrejas Católicas e Anglicanas por serem centralizadas, hierarquizadas, e universais: o poder nestas igrejas emanava de uma autoridade central, descendo às congregações locais. Os puritanos, de outra maneira, equiparavam a igreja com o Corpo de Cristo. Miller afirmou: “Na Inglaterra, o criticismo puritano da igreja permaneceu teórico, na Nova Inglaterra, os puritanos desenvolveram uma estrutura alternativa de igrejas pequenas autônomas nas quais os membros, e não os oficiais eclesiásticos, detinham a autoridade soberana” (MILLER, 1991, p.59).

Segundo Miller, na teoria da organização da Igreja na Nova Inglaterra, cada Igreja particular era identificada a uma só vez com seus membros e com o corpo de Cristo. “A Igreja não derivava sua identidade do seu prédio ou clero, mas de seus membros” (MILLER, 1991, p.64). Desta maneira, a unidade entre as Igrejas não provinha primeiramente de uma instituição central, mas “de cada membro que havia professado a fé nos ensinamentos do Antigo e do Novo Testamento, interpretados à luz dos princípios congregacionalistas. A noção de unidade derruba as ideias católicas e anglicanas de uniformidade impostas pela hierarquia eclesiástica” (MILLER, 1991, p.67). Assim, segundo Kessler, “a principal contribuição para a política moderna, legada pelos puritanos, foi a doutrina da soberania popular” (KESSLER, 1992, p.784). Rey Martínez ampliou a perspectiva e concluiu que “a teoria puritana da origem da igreja e o consentimento dos fiéis conduz diretamente à teoria democrática da origem do governo e o consentimento dos governados” (REY MARTÍNEZ, 2003, p.69). Este será o escopo do próximo capítulo.

#### **5.4 Puritanismo, Revolução Americana e a *Declaração da Independência***

O período colonial pode ser estudado em duas etapas bem definidas: a primeira, desde o primeiro assentamento em 1607, fase em que foram implantados hábitos sólidos de autogoverno; e uma segunda, a partir da criação do *Board of Trade* em 1696, com a missão de tornar as colônias rentáveis para a Inglaterra, assegurando um saldo comercial favorável. Ao contrário de França, Espanha e Portugal, a Inglaterra intervinha muito pouco nas suas colônias, amplamente autônomas com relação à metrópole. Elas eram livres para se outorgarem constituições e se administrarem como quisessem.

A Inglaterra, no entanto, impôs às colônias um novo imposto sem consultá-las. Os colonos americanos não admitiram as decisões do Parlamento de Londres onde não possuíam um representante. Apesar dessas diferenças, um plano de união foi submetido às treze colônias em 1754 por Benjamim Franklin, que fora eleito membro da assembleia da Pensilvânia<sup>12</sup>. Mas esse plano não foi aceito. Todavia, a ideia de autonomia do conjunto das colônias norte-americanas com relação à metrópole inglesa ganhou força. Após uma série de desavenças iniciou em 1775 a guerra da independência. Sob o comando de George Washington as colônias adotaram a *Declaração da Independência de 4 de julho de 1776*. Como afirma Morgan, “enquanto lutavam na campanha patriótica, os americanos também articulavam princípios políticos para a criação de uma política livre em seu próprio país” (MORGAN, 1967, p.13). Nasceram, então, os Estados Unidos da América, sobre sólidas bases democráticas.

Conforme procuramos demonstrar em nosso trabalho, as doutrinas teológicas e políticas do calvinismo puritano estiveram no âmago da construção desta democracia. Conforme afirma Rey Martínez, “definitivamente, no período da Revolução Americana, ideias como governo por eleição e limitação do poder governamental haviam sido forjadas durante mais de um século na esteira da teologia e da prática calvinista colonial, não de modo exclusivo, mas especialmente significativo” (2003, p.95). É evidente que o puritanismo não é o único responsável pelo florescimento da democracia americana. Alister McGrath afirmou que “as raízes históricas da Revolução Americana são complexas e é difícil dar prioridade a um fato como a causa última da rebelião contra o governo britânico. A sobrecarga da taxa, a falta de representação e o desejo de liberdade foram indiscutivelmente ingredientes essenciais no acúmulo das injustiças que fizeram muitos colonos” (MCGRATH, 2012, p.161).

Contudo, como ressalta McGrath (2012), questões religiosas também desempenharam seu papel, em particular, na intensificação do sentimento de injustiça em relação à posição de privilégio da Igreja da Inglaterra nas colônias britânicas. Houve, por exemplo, uma diferença fundamental entre a Revolução Americana de 1776

---

<sup>12</sup> B. Franklin apresentou o plano durante o *Congresso de Albany*, realizado por ocasião da Guerra Franco-Índigena, na qual Inglaterra e França disputavam terras ao oeste do território norte-americano. A proposta de Franklin foi a união entre as colônias em favor da expulsão dos franceses e da defesa dos índios. O plano previa a nomeação de um presidente executivo nomeado pelo rei que seria responsável pela preparação militar e manutenção de leis fiscais e comerciais.

e sua contraparte francesa 1789. A Revolução Francesa foi, em grande parte, inspirada por um programa antirreligioso, com especial rancor contra o catolicismo. Embora a tradição intelectual protestante de língua francesa possa ter contribuído muito para estabelecer as fundações para a ideia revolucionária de regicídio justificado, a Revolução Francesa parece ter acolhido uma hostilidade genérica pelo cristianismo, e muitos de seus proponentes buscaram um programa de ‘descristianização’ que afetou muitas igrejas. “A Revolução Americana, em marcante contraste, foi empreendida com, pelo menos, algum grau de motivação religiosa explícita” (MCGRATH, 2012, p.163).

Como afirma Taylor, “outros filósofos, de índoles ateísta e materialista, viveram nos Estados Unidos, mas a atitude religiosa para com a vida persistiu como um padrão básico do pensamento americano” (TAYLOR, 1945, p.538). Os patriotas norte-americanos vinham de uma ampla variedade de antecedentes religiosos, com destaque também para os *quakers*<sup>13</sup>. Assim, é notável que a própria *Declaração de Independência* contém a afirmação religiosa fundamental de que todos os homens foram criados livres e iguais por uma Deidade benevolente.

Depois da Revolução Americana, nenhuma denominação protestante foi designada como “Igreja instituída” no lugar da Igreja da Inglaterra. Segundo McGrath, “a diversidade religiosa do recém-estabelecido Estados Unidos da América era tal que qualquer decisão alinhada com alguma dessas linhas poderia ter levado à intensa luta” (MCGRATH, 2012, p.163). Em 1786, o *Estatuto da Virgínia para a Liberdade Religiosa*, de Thomas Jefferson, estabeleceu a separação da igreja e do Estado e acabou com todo equívoco legal ou imposição de crença religiosa. A nova Constituição norte-americana abriu caminho para uma remodelagem radical do panorama religioso

---

<sup>13</sup> Os *quakers* eram os membros de uma seita protestante chamada Sociedade dos Amigos, uma das mais radicais e características do protestantismo ascético e que se desenvolveu a partir de meados do século XVII, primeiro na Inglaterra, depois na Escócia e finalmente nos Estados Unidos. Os quakers se caracterizaram pelo caráter facultativo das reuniões de culto, que além do mais não têm local fixo para sua realização; supressão dos sacramentos; ausência de dogmas eclesiásticos, já que a luz interior do Espírito Santo vale mais que a doutrina da Igreja e a letra da Bíblia. A luz interior imediata (sem a mediação do pregador ou do teólogo e sem a mediação da própria Bíblia) é uma doutrina anabatista em sua origem. A ênfase da religiosidade Quaker recai na devoção prática, e aí, num padrão de vida diligente e simples, imbricam-se: tolerância religiosa, não conformismo político, não violência, pacifismo (com explícita rejeição do serviço militar), antiescravidão e oposição à pena de morte. Os quakers são famosos pela discrição no vestir e frugalidade no comer, pela importância que dão ao silêncio na vida, pela renúncia às “vãs recreações”, pela honestidade nos negócios associada à mais estrita veracidade no trato com as pessoas (o que os leva a condenar a prática do juramento) e, finalmente, pela singeleza estética dos lugares de culto em perpétua rotatividade. Sob a influência do fundador da comunidade, George Fox (1624-1691), e outros membros como William Penn (1644-1718), foram disseminados ideais de liberdade. A colônia da Pensilvânia homenageou seu líder em seu próprio nome (Pennsylvania) e afirmou em sua constituição os seus princípios democráticos. Cf. WEBER, 2004, p.289, glossário.

nacional, eliminando as estruturas estabelecidas e criando novas estruturas sem paralelo naquela época<sup>14</sup>.

### 5.5 Os puritanos como *protodemocratas* modernos

Alexis de Tocqueville foi um dos primeiros autores a defender a influência puritana sobre a democracia dos EUA. Segundo afirma Frank Cunningham (2009), para Tocqueville, a democracia americana se torna possível pela igualdade de condição dos americanos – não apenas para votar ou ocupar cargos públicos, mas também uma igualdade de vantagens econômicas. Embora isto seja verdade na obra de Tocqueville, interessa-nos aqui verificar o seu tom enfático ao afirmar que os puritanos foram cruciais em todo esse processo. Tocqueville afirma logo no início da obra *A democracia na América*: “A condição social, a religião e os costumes dos primeiros imigrantes exerceram, sem dúvida, uma influência imensa sobre o destino de sua nova pátria” (TOCQUEVILLE, 1987, p.42). Desse modo, Tocqueville pontua em muitas passagens de sua obra a influência puritana sobre a formação da democracia americana:

A maior parte da América inglesa foi povoada por homens que, depois de se terem subtraído à autoridade do Papa, não se haviam sujeitado a nenhuma supremacia religiosa; por isso, conduziam para o Novo Mundo um cristianismo que eu não poderia retratar melhor se o não chamasse democrático e republicano; isso favoreceu singularmente o estabelecimento da república e da democracia nos assuntos públicos. Desde o princípio, a política e a religião acharam-se de acordo, e desde então nunca deixaram de estar (TOCQUEVILLE, 1987, p.222).

Asseverou ainda que:

Os americanos confundem tão completamente em seu espírito o cristianismo e a liberdade que é quase impossível fazer-lhes conceber um sem a outra (TOCQUEVILLE, 1987, p.226).

Por fim, rememorando sua chegada à Nova Inglaterra, Tocqueville afirmou:

---

<sup>14</sup> A *Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos da América* traz o seguinte enunciado: “O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos”. Daí depreendeu-se duas cláusulas: a primeira, *Establishment Clause*: a qual separa as confissões religiosas do Estado, ou seja, o Congresso norte-americano está impedido de legislar com o objetivo de se estabelecer uma religião oficial nos Estados Unidos. Por sua vez, a segunda cláusula, *Free Exercise Clause*, garante o direito à liberdade religiosa, proibindo o livre exercício dos cultos. Este foi o marco histórico na positivação do princípio da liberdade religiosa. Cf. NUNES, 2011, p.30-33.

Quando cheguei aos Estados Unidos, foi o aspecto religioso do país que desde logo me atraiu a atenção. À medida que prolongava minha permanência, percebia as grandes consequências políticas que decorriam desses fatos novos (TOCQUEVILLE, 1987, p.227).

Barbara Allen (1998), no entanto, ressalta que o autor francês compreendeu que as circunstâncias favoráveis para a democracia norte-americana encontraram-se, sobretudo, na religião protestante praticada pelos colonos. É fundamental ressaltar que, antes dos textos constitucionais, havia uma massa crítica civilizada de índole puritana na América. Segundo afirma Sanford Kessler, “Toqueville fez do cristianismo a fonte primária dos princípios da América e pontuou Lutero como a figura pivô na modelagem da política americana” (KESSLER, 1992, p.778).

Como visto no capítulo anterior, os puritanos legaram uma teoria do pacto que inspirou a filosofia pública da liberdade federal. Os puritanos criam em princípios que lançaram bases conceituais/institucionais para o governo constitucional norte-americano, fazendo da América uma democracia federal menos vulnerável ao despotismo. Segundo Tocqueville, os colonos da Nova Inglaterra desenvolveram instituições com práticas contínuas de autocontrole, auto-organização e auto-regramento através da combinação de dois elementos distintos: o “espírito da religião” e o “espírito da liberdade”. Tocqueville afirmou que encontrava os dois espíritos “intimamente unidos um ao outro” e que “reinavam juntos sobre o mesmo solo” (TOCQUEVILLE, 1987, p.227).

A fonte primária para o “espírito da religião” puritana foi o Velho Testamento. O grande drama do livro culmina com Deus libertando os judeus do Egito, entregando a Lei revelada a Moisés no Monte Sinai e os guiando pela subsequente jornada rumo a Terra Prometida. Conforme afirma Kessler (1992), Tocqueville afirmou que estes eventos vetero-testamentários ofereceram o pano-de-fundo teológico que moldou a compreensão puritana acerca de seu próprio êxodo da Europa, diante dos perigos da migração para a América, fortalecendo a noção de que eram o povo escolhido de Deus. Tocqueville afirmou ainda que o judaísmo bíblico inspirou a paixão puritana pela ortodoxia.

Já o “espírito da liberdade” estava arraigado nos textos do Novo Testamento, e era destacadamente democrático. De acordo com Tocqueville, Cristo foi a primeira figura histórica a ensinar que todos os seres humanos tinham iguais direitos de nascença

à liberdade. Desse modo, Jesus havia rejeitado tanto o conceito judeu de “povo escolhido” como a série de restrições da Lei de Moisés.

Segundo Tocqueville, o cristianismo combinou o “espírito da religião” e o “espírito da liberdade” de diferentes maneiras no curso da História. No início, a Igreja enfatizou a liberdade. Na sequência, o catolicismo reteve as ênfases do Antigo Testamento nas observâncias e austeridades religiosas. Mas Martinho Lutero inaugurou um estágio distinto no desenvolvimento do cristianismo, onde direta e explicitamente introduziu o “espírito da liberdade” na esfera religiosa. O protestantismo, para Tocqueville, é baseado na premissa de que todos os homens são iguais e capazes de serem salvos. O conceito luterano de liberdade cristã democratizou as estruturas eclesiásticas rejeitando a hierarquia entre os crentes. Assim, nas igrejas protestantes todos os membros são iguais e os oficiais são escolhidos democraticamente por cada um desses membros. Segundo Tocqueville, no curso da história americana, as tentativas de equilibrar o “espírito da religião” e o “espírito da liberdade”, a hierarquia e a igualdade, a obediência e a independência, a razão e a revelação, levou a uma drástica redução da importância da ortodoxia puritana. Foi desenvolvida então, uma versão racionalizada do puritanismo: a fé nas Escrituras tornou-se a fé na maioria, a fé no profeta transmutou-se em fé na opinião pública. A religião puritana perdeu força e tornou-se uma espécie de moralidade secular. Já na década de 1830, Tocqueville afirmou que naquele tempo, os valores políticos e a construção dos direitos americanos não mais eram orientados por razões religiosas, mas sim por causa do benefício a toda a sociedade. Kessler afirma, então, que, “em certo sentido, os verdadeiros fundadores da América são Moisés e Cristo. Moisés forneceu aos puritanos o legalista e intolerante ‘espírito da religião’, e Cristo legou a eles o igualitário ‘espírito da liberdade’ que tornou-se o motor do constitucionalismo democrático americano e do seu *ethos* orientado pelo Direito” (KESSLER, 1992, p.789).

A questão que se coloca frente à tese de Tocqueville é: como ele pode afirmar que os puritanos fundaram os Estados Unidos se, em 1830, a maioria da sociedade já era secularizada? Muitos pesquisadores consideram, então, sem hesitar, que Thomas Jefferson e os demais constitucionalistas são os pais da América. Jefferson redigiu a *Declaração de Independência* e os constitucionalistas trataram de instituir a democracia representativa. Anthony King destaca que “os fundadores não pretendiam estabelecer nos Estados Unidos nenhuma forma de teocracia” (KING, 2012, p.23). Busca-se hoje uma raiz filosófica e não religiosa dos Estados Unidos. Percebe-se com a *Declaração de*

*Independência* uma filosofia que parece bastante diferente do puritanismo. A nova filosofia tem um pouco do dogmatismo religioso intenso do puritanismo. Contudo, a razão tornou-se o instrumento supremo do saber.

Esta linha de raciocínio, no entanto, não nos parece adequada<sup>15</sup>. É evidente que os puritanos não praticaram no século dezessete uma versão da moderna democracia norte-americana. Contudo, os estudiosos que ignoram todas as possíveis ligações entre o puritanismo e a ideologia libertária que emergiu na Nova Inglaterra, são culpados de unilateralidade. Podemos afirmar com Miller que “os puritanos foram *protodemocratas*” (MILLER, 1991, p.62). De fato, concordamos com a afirmação de Taylor: “a filosofia do puritanismo e a filosofia da democracia estão intimamente integradas” (TAYLOR, 1945, p.540).

Apesar das evidentes influências iluministas sobre a democracia moderna, é relevante destacar que as doutrinas essenciais do puritanismo permaneceram. Como afirma Taylor:

o indivíduo continuou a ser a sede definitiva de todo valor e julgamento; o conceito de um Deus cristão, em cujos olhos todos os homens são iguais permaneceu central; à teoria do contrato da sociedade foi dada uma forma política nas treze colônias; e os Estados Unidos manteve seu senso de destino e seu otimismo sem limites em um Deus que continuava a derramar bênçãos especiais sobre a América (TAYLOR, 1945, p.540).

Entendemos que o calvinismo puritano, de fato, legou muitas contribuições às modernas instituições democráticas, seja de modo indireto, seja de modo direto. Herbert Foster, por exemplo, afirmou através de detalhada argumentação que o calvinismo também chegou à Revolução Americana indiretamente através da obra de John Locke: “Através de Locke, a Revolução Americana munuiu-se de cinco pontos do calvinismo político, sustentado por centenas de calvinistas: A Lei Fundamental; os direitos naturais; o contrato e o consenso do povo; a soberania popular; e a resistência à tirania através de representantes responsáveis” (FOSTER, 1927, p.487). Não foi acidentalmente, afirma

---

<sup>15</sup> Conforme explana Kessler (1992), muitos doutrinadores afirmaram nas últimas décadas o rico legado puritano para democracia dos EUA: em 1932, Andrew C. McLaughlin afirmou que os pactos puritanos, foram a principal fonte teórica para o constitucionalismo americano; Edmund S. Morgan em 1965, por exemplo, considerou que os pactos são a base da crença norte-americana nos princípios de governo autolimitado, da delegação do poder, e do governo do povo; Robert N. Bellah, em 1975, ligou a teoria puritana do pacto à base moral da política norte-americana; Daniel S. Elazar, em 1988, conectou o puritanismo à ideia de federalismo; Donald S. Lutz, também em 1988, traçou o débito constitucional ao puritanismo pós-revolucionário na Nova Inglaterra.

Rey Martínez (2003), que os ministros puritanos da Nova Inglaterra foram os primeiros a brindar com uma calorosa recepção os argumentos de Locke, anunciando nos púlpitos o novo evangelho do governo fundado no contrato social.

Contudo, o puritanismo contribuiu diretamente para a democracia moderna em muitas frentes. Os puritanos da Nova Inglaterra romperam com os sistemas de governo europeus e construíram a primeira democracia livre do mundo moderno. Conforme visto no capítulo anterior, conceitos como pacto político, autogoverno, autonomia, participação e soberania popular emergiram das comunidades puritanas. A doutrina da soberania popular, por exemplo, gradualmente se espalhou por todas as colônias e moldou o caráter americano. Após a revolução, ela emergiu nas comunidades poderosamente e foi determinante para a natureza da Constituição dos Estados Unidos.

Conforme afirma Cooper Jr (1996), embora seja óbvio o débito com o pensamento do Iluminismo europeu, não há dúvida que muitos conceitos políticos democráticos modernos fundamentais emergiram a partir das teorias e práticas puritanas, como: a noção de que o governo deriva sua legitimidade do consenso voluntário dos governados; governadores devem ser escolhidos pelos governados; legisladores devem ser fiscalizados pelos legislados; a Constituição deve limitar os poder tanto dos governantes como do povo.

A noção de uma Constituição como lei fundamental e como norma escrita também deve muito ao puritanismo. Segundo Fernando Rey Martínez (2003), a experiência colonial inglesa em solo americano desemboca necessariamente na produção de um texto constitucional escrito, de modo paralelo à experiência da Reforma, onde os protestantes passaram a depender de outro texto escrito, a Bíblia. Segundo Martínez: “Calvino advogava por um direito escrito, a *lex scripta*, que concebe como ‘prova da lei natural’, mediante a qual Deus nos traz a memória o que há impresso no coração do homem” (MARTÍNEZ, 2003, p.57). O constitucionalismo norte-americano é o primeiro constitucionalismo escrito (salvas as já citadas breves experiências inglesas, que, como visto, também possuíram inspiração puritana). A ênfase tradicional americana numa Constituição escrita deve muito a insistência dos puritanos em que um Direito superior (*higher law*) deve ser um Direito escrito (*written law*). Rey Martínez (2003) argumenta que a doutrina americana de uma Constituição escrita é resultado da tradição inglesa, mas muito mais da própria experiência colonial. Diversos tipos de documentos que continham uma lei fundamental possivelmente reforçaram o princípio de uma Constituição escrita no despertar da mente americana: A

Bíblia (mais especificamente o código mosaico), os Pactos (*Convenants*) e também os *Compacts* e as *Charters*.

Deste modo, o processo evolutivo do constitucionalismo norte-americano no pós-revolução, pode se resumir nos seguintes traços:

1º Os pactos religiosos (*Convenants*) secularizaram-se e converteram-se em pactos políticos (*Compacts*);

2º Os primeiros elementos dos pactos, que decidiam a criação de um povo e de um sistema de governo, com a exposição dos valores fundamentais, foram incorporados aos Preâmbulos e aos *Bill of Rights* das Constituições;

3º A segunda parte dos pactos, a constituição do esquema de governo, se mesclou com os elementos das escrituras comerciais (*Charters*), que possuíam natureza de contrato entre o povo e o governo criados pelo pacto (uma vez que o povo substituiu o monarca como o legítimo soberano) (REY MARTÍNEZ, 2003, p.92).

Ademais, as noções democráticas de um governo limitado e representativo já existiam na prática das Igrejas puritanas. Como demonstrado no curso de nosso trabalho, o calvinismo se caracteriza por uma forte suspeita sobre o poder, em sua dupla vertente: civil e religiosa. Por isso, Rey Martínez afirmou: “Se o ser humano, por causa do pecado original, tende ao pecado e à corrupção, é preciso adotar diversas barreiras contra tais tendências, acima de tudo no caso das autoridades eclesiásticas e políticas, submetidas a tentações mais acentuadas e perigosas para a comunidade” (2003, p.93).

Para os puritanos do período, o poder na terra pertencia ao povo<sup>16</sup>. Por isso, eles insistiram que todas as autoridades eram modelos morais para a comunidade; os mandatos foram limitados temporalmente (dois ou três anos para cargos religiosos e um ou dois anos para os políticos), com o que se garantia a rotação periódica dos cargos; os puritanos desenvolveram formas de governo autolimitadas, tanto para a Igreja como para o Estado. Conforme afirma Martínez: “Não é escassa a literatura que adverte a influência dos modelos descentralizados, limitados e representativos de governo eclesiástico calvinista (obviamente, sobretudo os congregacionalistas das colônias

---

<sup>16</sup> Conforme afirma Rey Martinez citando notórios pregadores puritanos do período: “John Cotton sustentava, por exemplo, que ‘todo poder na terra provém do povo, de modo que, a vista da tendência universal dos governantes à tirania, todo poder na terra deve ser limitado’. Thomas Hooker expressou um ponto de vista similar em sua Sessão de Eleição de 1638, proclamando que a eleição dos magistrados públicos pertence ao povo” (REY MARTINEZ, 2003, p.93).

inglesas na América) como modelo das primeiras instituições civis democráticas” (MARTÍNEZ, 2003, p.92).

Por fim, é preciso afirmar a influência puritana sobre o federalismo americano. Inicialmente, os americanos organizaram-se numa confederação. Os *Artigos da Confederação* constituíram o primeiro governo dos Estados Unidos da América, tendo sido aprovados no *Segundo Congresso Continental* em 1777, e validados quatro anos depois, em 1781. Contudo, este documento estabelecia apenas uma confederação frágil que possuiria poderes quase somente em tempos de guerra. Assim, com o surgimento de novas prioridades, os *Artigos da Confederação* revelaram limitações sérias e foram substituídos pela Constituição dos Estados Unidos da América em 1788. Nesta Carta Magna, estava criado um Estado federal com poder central que conferia autonomia às colônias dotadas de constituições democráticas.

Para evitar o predomínio dos grandes Estados sobre os pequenos, todos estavam igualmente representados no Senado, enquanto uma delegação proporcional à população se manifestava na Câmara dos Representantes. Segundo Biéler: “estava, assim, assegurada notabilíssima forma nova de democracia do tipo federado” (BIÉLER, 1999, p.89). Segundo afirmou Joyce Appleby, “os federalistas sacaram suas verdades políticas a partir de um tipo de calvinismo secular, um amálgama de sabedoria extraídos dos clássicos, da Bíblia e da História inglesa” (APPLEBY, 1999). De acordo com Appleby, os federalistas norte-americanos possuíam uma visão de que os homens são propensos ao pecado e a sociedade está sujeita a doenças degenerativas, portanto a Constituição da nação deveria ser muito bem trabalhada tendo em vista estas verdades.

Documentos como *Fundamental Orders of Connecticut* e *Rhode Island Acts and Orders* estabeleciam sistemas federais. Contudo, a palavra “federalismo” não estava disponível para descrever a forma de governo criada, embora o conceito era bem conhecido como *federal liberty*<sup>17</sup>. Etimologicamente “federal” procede de *foedus*, termo latino equivalente ao inglês *covenant*. Uma relação federal é aquela criada por um grupo de pessoas que se colocam em acordo em formar um novo corpo, fundado na boa fé de seus integrantes, sem que cada um perca sua respectiva identidade. A teologia federal foi empregada pelos puritanos para descrever a relação entre Deus e seu povo. Ela se

---

<sup>17</sup> Segundo Bidart Campos, citado por Mário Lúcio Quintão Soares, “o estado federado norte-americano não foi resultado de uma teoria política preexistente, mas da prática colonial inglesa na América do Norte que contemplava os governos locais com acentuado grau de autonomia [...] ou seja, antes de 1787 já havia nessas colônias um embrião de sistema federal” (SOARES, 2001, p.407).

remete à maneira de organizar as comunidades desta variação do protestantismo conforma a tradição judaica, rechaçando de plano o princípio de hierarquia manifestado pela doutrina católica da sucessão apostólica, aplicada tanto ao papado como às monarquias.

Como afirmou Rey Martínez, o “federalismo americano se assenta sobre a leitura que os puritanos realizaram da teologia federal da aliança no Antigo Testamento” (2003, p.96). Os puritanos compreendiam que as distintas tribos de Israel estavam em aliança com Deus e com elas mesmas e foram castigadas quando substituíram essa “república federal” por um reinado. A ideia de várias tribos que vivem debaixo de um governo comum, de aliança, tornou-se modelo para a relação federal ou de aliança política na nascente nação norte-americana.

## 6 CONCLUSÃO

Concluimos que:

1 – O Protestantismo foi um movimento vital na gênese da Modernidade e configurou o plano de fundo para a emergência do pensamento calvinista;

2 – O Calvinismo foi, em certa medida, uma manifestação do Humanismo, como se verifica na valorização e no retorno aos textos clássicos da Antiguidade, e nos métodos acadêmicos humanistas através dos quais Calvino se expressou;

3 – Calvino partindo, sobretudo, da doutrina da soberania de Deus e da depravação do homem, demonstrou profunda suspeita dos modelos centralizadores e absolutistas de poder e,

4 – apresentando uma *inclinação democrática*, Calvino defendeu sistemas de governos colegiados tanto no âmbito eclesiástico, quanto no âmbito civil;

5 – A partir da teologia calvinista os puritanos estabeleceram as colônias norte-americanas com contornos democráticos fundando-as através de pactos (*Covenant*) que foram, posteriormente, secularizados em pactos políticos (*Compacts*);

6 – Oriundos do puritanismo, os pactos políticos (*Compacts*) coloniais que estabeleciam comunidades democráticas, lançaram bases para a formação do federalismo e a consolidação da democracia norte-americana no período pós-Revolução.

## REFERÊNCIAS

- ALEXIS, Gerhard T. Jonathan Edwards and the Theocratic Ideal. **Church History**, Cambridge, vol. 35, issue 3, set. 1966.
- ALLEN, Barbara. Alexis de Tocqueville on the Covenantal Tradition of American Federal Democracy. **The Journal of Federalism**, Oxford, vol. 28:2, spring 1998.
- ALONSO, Marta García. La “contrarrevolución” jurídica de Calvino. La potestade de jurisdicción eclesial reformada. **Ius Canonicum**, Navarra, XLVII, n. 93, p.99-118, 2007.
- APPLEBY, Joyce. The Americans’ higher-law thinking behind higher lawmaking. **Yale Law Journal**, Yale, vol. 108 (8), jun. 1999.
- ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER. **A confissão de fé de Westminster**. São Paulo: ECC, 2001.
- BAYLOR, Michael G. **The Radical Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Campinas: LPC Publicações, 1990.
- BIÉLER, André. **A força oculta dos protestantes**. São Paulo: ECC, 1999.
- BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- BOZEMAN, Theodore Dwight. Federal Theology and the “National Covenant”: An Elizabethan Presbyterian case study. **Church History**, Cambridge, vol. 61(4), 1992.
- BREEN, Timothy H.; FOSTER, Stephen. The Puritans’ greatest achievement: A study of social cohesion in Seventeenth-Century Massachusetts. **The Journal of American History**, Bloomington, vol. 60, nº1, jun. 1973.
- CALVINO, João. **A instituição da religião cristã – Tomo 1**. São Paulo; Editora UNESP, 2008.
- CALVINO, João. **A instituição da religião cristã – Tomo 2**. São Paulo; Editora UNESP, 2009.
- CALVINO, João. **Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses**. São José dos Campos: Fiel, 2010.
- COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: Direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COOPER JR, James F. Higher Law, Free Consent, Limited Authority: Church Government and Political Culture in Seventeenth-Century Massachusetts. **The New England Quarterly**, Boston, vol. 69, nº2, jun. 1996.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **João Calvino 500 anos: Introdução a seu pensamento e obra**. São Paulo: ECC, 2009.

CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da democracia: Uma introdução crítica**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

EIDSMORE, John. **Christianity and the Constitution: The faith of our Founding Fathers**. Grand Rapids: Baker, 1987.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Antônio Edmilson. **A formação do mundo moderno: a construção do Ocidente dos séculos XIV ao XVIII**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2002.

FEBVRE, Lucien Paul Victor. **Matinho Lutero: um destino**. Lisboa: Edições ASA, 1994.

FELIPE MIGUEL, Luis. **O nascimento da política moderna**. Brasília: Editora UnB, 2007.

FOSTER, Herbert D. International Calvinism through Locke and the Revolution of 1688. **The American Historical Review**, Chicago, vol. 32, nº3, abr. 1927.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: EVN, 1993.

GORE JR., R. J. **Covenantal worship: Reconsidering the Puritan Regulative Principle**. Phillipsburg: P&R Publishing, 2002.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: EVN, 1999.

HILL, Christopher. **O século das revoluções: 1603-1714**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

KAUFMANN, A; HASSEMER, W. (orgs.). **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KING, Anthony. **The Founding Fathers v. The People: Paradoxes of American Democracy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

KESSLER, Sandford. Tocqueville's Puritans: Christianity and the American Founding. **The Journal of Politics**, Cambridge, vol. 54, nº3, ago. 1992.

LIMA, Alceu Amoroso. **Introdução ao direito moderno**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2001.

LINDER, Robert D. Calvinism and Humanism: The First Generation. **Church History**, Cambridge, vol. 44, nº2, p. 167-181, jun. 1975.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Coleção Os Pensadores, volume XVIII. São Paulo: Abril, 1973.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas – Volume 6**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

LUTERO, Martinho; CALVINO, João. **Sobre a autoridade secular**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MADDOX, Graham; MOORE, Tod. Participation, democracy, and the split in revolutionary Calvinism, 1641-1646. **Nebula**, Australia, vol. 7.4, dez. 2010.

MARTÍNEZ, Fernando Rey. **La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo: la impronta cavinista del constitucionalismo norteamericano**. Bogotá: Universidade Externado de Colombia, 2003.

MATOS, Alderi Souza de. **Fundamentos da teologia histórica**. São Paulo: MC, 2008.

MCCONNELL, Michael. Religion and its relation to limited government. **Havard Journal of Law & Public Policy**, Havard, vol. 33 (3), summer, 2010.

MCGRATH, Alister. **Origens intelectuais da Reforma**. São Paulo: ECC, 2007.

MCGRATH, Alister. **Teologia: sistemática, histórica e filosófica**. São Paulo: Shedd, 2005.

MILLER, Joshua. Direct Democracy and the Puritan Theory of Membership. **The Journal of Politics**, Cambridge, vol. 53, nº1, fev. 1991.

MORGAN, Edmund S. The Puritan Ethic and the American Revolution. **The William and Mary Quarterly**, Williamsburg, Virginia, Third Series, vol. 24, nº1, jan. 1967.

NUNES, Lucas Daniel Alves. **Evolução histórica e filosófica da doutrina da tolerância religiosa**. Monografia (conclusão de curso). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: EV, 2001.

PERRY, Ralph Barton. **Puritanisme et démocratie**. Paris: Robert Laffont, 1952.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RUIZ MIGUEL, Alfonso. **Una filosofía del derecho em modelos históricos: de la antigüedad a los inicios del constitucionalismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

RYKEN, Leland. **Santos no mundo: os puritanos como eram**. São José dos Campos: Fiel, 1992.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao Estado**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.

SIMPSON, Alan. **Puritanism in Old and New England**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOLT, Leo F. Puritanism, Capitalism, Democracy, and the New Science. **The American Historical Review**, Chicago, vol. 73, nº1, out. 1967.

TAYLOR, Harold. Democracy or Puritanism. **The Journal of Philosophy**, Hanover, vol. 42, nº20, set. 1945.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

TYACKE, Nicholas. The puritan paradigm of English politics, 1558-1642. **The Historical Journal**, Cambridge, vol. 53 (3), 2010.

VANDRUNEN, David. The Context of Natural Law: John Calvin's Doctrine of the Two Kingdoms. **Journal of Church and State**, Oxford, vol. 46 (3), summer, 2004.

VAN TIL, Henry R. **O conceito calvinista de cultura**. São Paulo: ECC, 2010.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VORSTER, J. M. Calvin and Human Rights. **The Ecumenical Review**, Oxford, vol. 51, issue 2, abr. 1999.

WACHHOLZ, Wilhem. **História e teologia da Reforma: introdução**. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WINSHIP, Michael P. Freeborn (Puritan) Englishmen and Slavish Subjection: Popish Tyranny and Puritan Constitutionalism, c.1570-1606. **English Historical Review**, Oxford, vol. CXXIV, nº510, ago. 2009.

WITTE JR., John (Ed.). **Christianity and Law: An introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WITTE JR, John. **Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WITTE JR, John. **The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WOLKMER, Antônio Carlos. Cultura jurídica moderna, Humanismo renascentista e Reforma Protestante. **Revista Sequência**, Florianópolis, nº50, p.9-27, jul. 2005.