

# A herança calvinista em Portugal na formação teológica dos Pastores da Igreja Presbiteriana<sup>1</sup>

DIMAS DE ALMEIDA

Pastor protestante e professor universitário

1. Nasci em 1937 no Montijo, uma pacata vila onde toda a gente se conhecia, num lar de onde estava ausente uma qualquer prática religiosa. E, coisa rara para a época, particularmente num meio como aquele: os meus pais nem tinham casado na igreja nem me levaram ao batismo. E durante toda a minha infância nunca me foi administrado nenhum tipo de catequese. Compreendi-o mais tarde: os meus pais não perfilhavam uma qualquer animosidade contra a religião (mais tarde, com a minha conversão, também aderiram à fé): eram assim porque eram assim.

Lembro-me perfeitamente de uma cena na escola primária. Era um dia de julho, estávamos em vésperas do exame da quarta classe, e a diligente e piedosa professora colocou em cima da secretária uma imagem de Nossa Senhora. Pediu-nos que nos ajoelássemos, e conduziu-nos numa reza de que as tradicionais palavras, para mim inteiramente desconhecidas, constituíam um universo linguístico onde nada me dizia nada. Com os meus

<sup>1</sup> Nos 500 anos da Reforma Protestante.

nove anos não sabia onde estava, completamente perdido numa sequência de palavras que nem chegavam a ser significantes. E se tivessem chegado a sê-lo, não teriam passado de significantes sem significado. Mas isso só mais tarde comecei a compreender. Senti um alívio enorme quando todos nos soerguemos. É que saía de um pesadelo.

Alguns anos depois, pelos meus 15 ou 16 anos, influenciado por leituras várias e por algumas conversas com um antigo amigo dos meus pais, de nome Sepeles, um homem culto amante da poesia que se cria livre-pensador, comecei a sentir aquilo a que talvez se pudesse chamar uma inquietação espiritual feita não só de perplexidades religiosas mas também de interrogações em torno daquilo que para mim, nessa altura, ainda não era propriamente o mistério do mundo. Mas talvez não andasse disso muito longe. Imagine-se: o sr. Sepeles, teria eu uns 12 ou 13 anos, já me falava de Ernst Haeckel e de como este entendia o universo.

Admiti a hipótese de encontrar na igreja católica um ambiente onde pudesse partilhar as minhas inquietações e encontrar vozes dialogantes. Ao padre desse tempo (António Gomes Pólvora) só o conhecia à distância, mas admirava-o secretamente pelo que dele se dizia: que era um latinista, e não apenas do latim da missa. Com os meus 15 anos como eu invejava o padre Pólvora! Fascinava-me só de o saber frequentador dos mistérios do latim!

E um domingo de manhã armei-me de coragem e, numa procura solitária, fui a uma missa. Não sabia nada do que era uma missa. Rigorosamente nada. Menos de uma hora depois tudo terminou sem que comigo se tivesse passado algo. Nada.

Algum tempo depois, uma amiga da nossa casa, conhecedora da minha procura, falou-me de uma «igreja protestante», uma comunidade onde se lia e estudava a Bíblia (essa misteriosa Bíblia, para mim completamente desconhecida e, segundo se dizia, incluída entre os livros cuja leitura a igreja romano-católica proibia).

Entreí assim num universo novo: o pastor protestante não era latinista (e como eu o lamentava por isso, a ele e a mim!), a Bíblia (na famosa tradução de João Ferreira de Almeida, esse calvinista do século XVII pioneiro na tradução da Bíblia para português) estava aberta para toda a gente, e o grupo de estudo era cativante. E as celebrações eram vivas e participadas: celebração da Palavra e da Eucaristia, com ênfase na primeira. E como confissão de fé o credo niceno e o símbolo dos apóstolos. Fui batizado aos 17 anos.

Tornei-me assim protestante. Ou com mais rigor: tornei-me um protestante-calvinista, pois tratava-se de uma comunidade que se reclamava de João Calvino, esse João Calvino que até hoje (e são já volvidos para mim sessenta anos desde que dele comecei a ouvir falar) não cessa de me seduzir com a força do seu pensamento.

2. Sim, a Igreja Presbiteriana em Portugal é de tradição calvinista. Figura cimeira da Reforma protestante do século XVI, epígono de Martinho Lutero, João Calvino (1509-1564) marcou com o seu pensamento a História do nosso mundo Ocidental. E fê-lo em vários aspetos: religioso, económico, social, político. Nasce em Noyon, França, no dia 10 de julho de 1509, vive a influência do Humanismo, faz estudos jurídicos, e com 24 anos abraça a causa da Reforma. É em Genebra que vive os últimos vinte e cinco anos da sua vida, realizando uma obra cujas repercussões iriam ser imensas. Jurista e teólogo, humanista e reformador, arauto extremado da glória de Deus e exegeta da humanidade do homem, Calvino torna-se, há cinco séculos, o Calvino da História sem, no princípio, parecer predestinado a ser aquilo em que se tornou.

Note-se, porém, o seguinte: o calvinismo, como parte integrante da secular tradição protestante, tem sido sempre interpretado pelos protestantes como algo de que a dignidade e a autoridade nada têm de absoluto. Vale a pena ouvirmos a este respeito Karl Barth, de tradição calvinista, tido como um dos maiores (senão o maior) teólogos do século XX, figura incontornável na história do pensamento teológico: «Calvino nunca foi nosso papa. Entre nós, protestantes, não há uma canonização de Calvino como no catolicismo acontece com St.º Agostinho ou S. Tomás de Aquino. Nem o elevamos ao grau de doutor. Os Reformadores, nossos pais na fé, unidos aos pais da Igreja antiga, não podem ser para nós senão “instituidores” ou, mais exatamente, antepassados que nos ajudam a compreender. A verdadeira autoridade dos cristãos protestantes é a Palavra, aquela que o próprio Deus pronunciou, pronuncia e pronunciará eternamente mediante o testemunho do seu Espírito Santo nos escritos do Antigo e do Novo Testamento. Calvino é para nós um mestre na arte de escutar esse singular e único ensino da Igreja. [...] Assim, pois, um protestante avisado não poderá ter a pretensão de reproduzir, nos nossos dias, uma forma de calvinismo. O “calvinismo” é um conceito que devemos aos historiadores

modernos. Quando o utilizamos impõe-se-nos isto: não perder de vista que às igrejas reformadas nos séculos XVI, XVII, XVIII nunca lhes passou pela cabeça nomearem-se “calvinistas”. Uma Igreja de que a doutrina e a constituição se inspiram em Calvino não pode ser senão uma “Igreja submetida à Palavra”, o que implica ser uma Igreja que não foi reformada uma única vez somente, no passado, mas que deve sê-lo hoje de novo.» (*CALVIN. Textes choisis*, préface de Karl Barth).

3. Calvino, exegeta das Escrituras (os livros da Bíblia constituem para ele um espaço textual que incansavelmente comenta na sua integralidade de Antigo Testamento e de Novo Testamento) deixou-nos um *magnum opus*: a sua *Institutio Christianae Religionis* (que passa por várias edições, a primeira de 1536 e a última, em quatro volumes, de 1559). Trata-se de uma obra cuja importância tem sido saudada por não poucos historiadores como um dos livros que têm ajudado a mudar o mundo.

O edifício teológico construído por Calvino não se limita à sua *Institutio*. Há, com efeito, no reformador de Genebra, uma teologia que não se esgota nessa sua obra. Por outras palavras: ele não é um teólogo cuja herança possa ser vista como a de um só livro. É, contudo, uma obra onde se pode encontrar o pensamento do reformador expresso de um modo eminentemente ordenado e abrangente.

Epígono de Martinho Lutero, que vinte anos antes tinha tornado públicas as suas teses contra as indulgências, João Calvino tem uma viva consciência de que está precedido na história. E é sem o desejar que se vê constrangido a tornar-se naquilo em que se tornou: à primeira vista não parece dotado nem do carisma do apóstolo nem da capacidade especulativa do teólogo. E, contudo, acaba por ser um e outro. Apóstolo, a circunstância constrange-o a sê-lo. Teólogo, é-o em potência sob a figura do humanista.

O homem alemão Lutero, deslumbrado pela sua (re)descoberta, proclama o Evangelho numa Alemanha profundamente dividida, vendo-se obrigado a procurar o apoio que lhe vão concedendo determinados príncipes contra um poder imperial que tinha tanto de clerical quanto de contestado. As contingências da história e da geografia – as suas contingências – levaram-no a atribuir uma excessiva importância a esses «bons príncipes», defensores da Reforma. E é graças às diligências de um deles, Frederico-o-Sábio, que é posto em lugar seguro, a salvo de uma morte certa, tempo de

clandestinidade (uma clandestinidade tão rigorosa que não se sabe sequer se está vivo ou morto) durante o qual empreende a tradução do Novo Testamento. E quando a rebelião dos camponeses irrompe, e acaba por se traduzir na horrorosa carnificina da guerra, é nesses príncipes que Lutero se apoia.

4. Na tensão entre filosofia e teologia que se instaura no universo de pensamento de Lutero, as suas invetivas contra a primeira não implicam forçosamente uma antítese entre ambas. Seríamos vítimas de um mal-entendido se assim pensássemos. Quando opta com determinação pela teologia contra a filosofia, fá-lo não no sentido de uma escolha entre dois ramos de estudo, mas sim no sentido de uma escolha na maneira de praticar a teologia. Dito em outras palavras: o que Lutero espera, espera-o unicamente da teologia e não da filosofia. E mesmo assim nem de toda a teologia o espera, mas de uma teologia justa e apropriadamente posta ao serviço da Palavra. A teologia é serva da Palavra, e é nisso que ela encontra a sua justificação. Daí a sua vontade apaixonada de não se contentar com uma teologia escolástica, e de procurar uma teologia que fosse verdadeiramente teológica. Os seus latidos contra a filosofia estendem-se a uma teologia incapaz de dar conta do que é ser teologia cristã. Com efeito, é nessa ótica que se inscreve o seu conflito com o humanismo, particularmente o humanismo personificado em Erasmo. As relações de Lutero com Erasmo foram permanentemente marcadas (mas poderia ter sido de outro modo?) por uma distância de que, por vezes, não estava ausente uma certa proximidade. Inerente à pessoa de um Lutero não humanista está um princípio fundamental da sua Reforma, princípio que continua presente no luteranismo de hoje: a convicção funda de que o homem não se pode preparar para receber a graça, mas somente recebê-la pela fé.

João Calvino, esse, (não animado por nenhuma propensão antirrenascentista e habitante de um universo de pensamento de que o humanismo fazia parte), nasce numa pátria onde as circunstâncias o forçam ao exílio. Exílio de metade do tempo da sua vida. Não tem príncipes em quem se apoiar, nem soberanos que lhe sejam propícios. Instam com ele, em duas ocasiões, para se fixar em Genebra, e lá se fixa, no princípio qual meteco.

O homem francês Calvino tem em face de si uma França já solidamente unificada e organizada sob a direção de um príncipe católico. Mas

não só. Tem também os cantões protestantes suíços com os quais manteve relações extremamente complexas. Nessa Genebra, lugar da maturidade do seu pensamento teológico, Calvino surge assim como uma espécie de mítica figura bifronte: olha para a sua França, mas (extremamente sensível ao desafio de pensar a *oikoumene* como superação de todo o facciosismo sectário) olha também para a restante Europa, sobretudo lá onde havia candentes lugares feitos palco do movimento da Reforma. Uma Genebra, em medida não despreciada por ele organizada, talvez como uma espécie de compensação da sua impotência social e política em solo francês. Uma Genebra, palco de uma teologia – a dele, Calvino – simultaneamente fecunda e datada, livre e peada, emancipadora e autoritária. Uma Genebra, exemplo de uma cidade cristã submetida a um poder autoritário, limitado no tempo e isolado. Uma Genebra palco também da coroa de glória de Calvino. É que, em 1536, ao pisar pela primeira vez solo genebrino, é instado pelo Conselho a ficar na cidade. Ao fim de pouco mais de dois anos, em 1538, é compelido, sob a acusação de autoritário prepotente, a abandonar a cidade. Fixa-se em Estrasburgo. Escassos três anos são passados, e em 1541 o Conselho de Genebra insta-o a regressar, pois se tinha sido difícil suportá-lo, com a sua saída muito mais difícil ainda se tinha tornado a situação: sem ele não podiam continuar. E Calvino, instado, regressa a uma Genebra onde, até à sua morte, durante mais de vinte anos, se torna uma figura essencial. Com ele era o exercício de uma autoridade exigente a implicar submissão. Sem ele era a anarquia do caos. E os genebrinos fizeram a sua opção.

5. Calvino tinha apenas oito anos quando a disputa das indulgências (1517) em que Lutero se envolveu eclodiu na Alemanha. Uma geração separa, assim, um do outro. Une-os, porém, a vivência de uma profunda piedade enraizada, existencialmente enraizada, numa fé confiante na justificação do ímpio unicamente pela graça de Deus. Mas em registo diferente do de Lutero (o Lutero que, de um modo intuitivamente justo vai diretamente a Cristo, e por Cristo a Deus) Calvino assume a doutrina de Deus do nominalismo, para a qual Deus é antes de mais nada vontade livre e poder soberano, única causa eficaz e agente no homem regenerado. A glória de Deus, para a qual permanentemente Calvino aponta, é nele expressão vivida de um desejo de não pôr limites à majestade e à liberdade

divinas. A majestade de Deus e a sua liberdade são afirmadas calvinianamente até ao paroxismo, o que inevitavelmente o conduz (mediante o caminho de um raciocínio mais lógico e filosófico do que propriamente exegético) a afirmar a dupla predestinação. É aí, nesse pano de fundo marcado por uma teodiceia às avessas, que nada sacrifica à liberdade e à graça divinas (graça e liberdade únicas competentes para pronunciar a primeira e a última palavra) que a predestinação é enquadrada. E é com um tal enquadramento que a predestinação se reveste de um aspeto positivo, pastoralmente positivo: é preciso que a glória da salvação seja atribuída a Deus e a Deus só (*solī deo gloria*) para que, desse modo, o homem não duvide da sua eleição.

Calvino, no fundo, segue o rasto de Agostinho. Por que motivo (questiona ele) a pregação do Evangelho encontra acolhimento em alguns e provoca rejeição em outros? A resposta (pensa ele) encontramos-na na vontade oculta de Deus, vontade que seria temerário pretender perscrutar. Lugar importante, mas não central na teologia de Calvino, a predestinação não pode ser desenquadrada da convicção de que tudo foi criado para a glória de Deus. Se a predestinação calviniana implica um “não”, um tal não pode muito bem estar grávido de um “sim”. É, com efeito, a graça de Deus que desperta o homem e o torna capaz de se comportar como crente. Ora, nessa perspetiva, poderíamos perguntar: como é que essa graça divina poderia gerar a ideia de que Deus, ao marcar preferencialmente o crente, elegendo-o, estaria a cultivar uma indiferença absoluta para com todos os outros? É ver como Karl Barth, (defensor da apocatástase), nas centenas de páginas que na sua *Dogmática Eclesial* dedica especificamente a este tema, enquadra a eleição no espaço amplo do triunfo total da graça de Deus.

Durante o inverno de 1536-1537, em Genebra, Calvino redige o texto *Instruction et Confession de Foi, dont on use en l'Église de Genève*. Ora, se logo no início desse catecismo, à questão «qual é o fim principal» da vida humana?» responde que é «conhecer Deus e servi-lo», é porque para ele o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo começa com o conhecimento de Deus. Mas não só. Mais do que isso, está sobretudo em jogo reduzir aqui o momento subjetivo (forte em Lutero) à sua mais simples expressão: na perspetiva calviniana o centro de gravidade está essencialmente não em saber como é que o homem se realizará a si mesmo, mas sim como

é que no seu destino pessoal a glória de Deus será manifestada. Ocorre, efetivamente, na teologia calviniana:

– uma ênfase muito forte posta na soberania e providência de Deus, soberania e providência supremamente louvadas e engrandecidas;

– um julgamento sóbrio e lúcido da grandeza e da fraqueza do homem: o Calvino proclamador estrénuo da glória divina é o Calvino exegeta da humanidade do homem;

– uma narrativa simultaneamente fervorosa e grave das peripécias da vida do cristão com Deus;

– um apurado sentido do que chamaríamos a *essência* da Igreja: na medida em que se realiza historicamente, a Igreja é chamada a constituir-se como assembleia onde a Palavra seja justamente pregada e os Sacramentos (eucaristia e batismo) retamente administrados;

– um amor real da vida, deste mundo, (o único que nos é dado); uma vivência não sombria (já chega da imagem de um Calvino permanentemente sombrio!) das profundidades e dos segredos do quotidiano a viver;

– uma arte em não separar antiteticamente a parte de Deus e a parte do homem que, distintas embora, não se excluem;

– uma capacidade notável de considerar a vida espiritual e a política, a liberdade e a disciplina, a Igreja e o Estado, sem perder de vista as suas diferenças essenciais e as suas essenciais correlações. E sem sacrificar a autonomia do político.

6. A ênfase calviniana na providência de Deus como lugar teológico possível para a construção de uma ética, supõe uma dupla exigência: não ignorar o carácter dramático da existência humana, submetida ao pecado e à morte, sem deixar de ter em conta a explicitação das consequências morais da fé, uma fé compreendida como a regeneração da responsabilidade do ser humano.

A antropologia calviniana, elemento estruturante da sua ética, está mais, muito mais, sintonizada com Agostinho de Hipona do que com Pelágio. A disputa que mil anos antes de Calvino tinha oposto Agostinho a Pelágio, se transposta para o século XVI, teria levado sem dúvida Calvino a colocar-se do lado de Agostinho. Com efeito, entre a mundividência mítica agustiniana no que ao pecado original concerne, e a plausibilidade ética pelagiana, não há dúvida de que a teologia calviniana acolhe

gostosamente o bispo de Hipona. Trata-se de uma teologia que está ainda muito distante de uma hermenêutica, própria da nossa contemporaneidade, caracterizada pelo desejo de articular a profundidade do mito com a verdade prática da ética.

Note-se, porém: num registo diferente do de Lutero, o reformador de Genebra não se exclui do humanismo. É humanista, mas só até ao ponto em que a influência de Agostinho nele o permite ser. Habita-o profundamente o desejo não só de não minimizar a tragicidade da existência humana, submetida ao pecado e à morte, mas também de fazer emergir as consequências morais da fé, entendida esta como a regeneração da responsabilidade do ser humano.

Em Calvino há, com efeito, a convicção de que ao perder o conhecimento de Deus o homem perde-se a si mesmo ficando prisioneiro do seu mundo ilusório. Di-lo enfaticamente, de muitas e variadas maneiras, ao longo da sua monumental obra. Di-lo deste modo, em tom lapidar, na *Institutio*: «O que há de mais nobre e de mais digno nas nossas almas encontra-se não somente obnubilado e ferido, mas completamente corrompido, não obstante alguma dignidade que aí possa reluzir.» (*Institutio*, II, 1, 9). O homem não está destituído de «alguma dignidade», mas somente a fé, fruto da graça de Deus, lhe pode restituir todo o seu valor.

Para Calvino, com efeito, o que no homem natural resta de «gérmen de religião» foi como que esterilizado pelo pecado. Não significa isso, porém, que o homem tenha deixado de ser trabalhado pela questão do bem e do mal. Continua a sê-lo, assim como continua a ser habitado por «algumas chamazinhas, para demonstrar que é um animal racional, distinguindo-se assim dos animais por ser dotado de inteligência.» (*Idem*, II, 2, 12).

Teólogo empenhado até à medula do osso no combate pela reforma da Igreja no Ocidente, Calvino não crê senão no poder da Palavra de Deus para atingir um tal fim, relegando para um outro plano as elaborações subtis da razão. Sendo esse o seu ponto de partida, a ética por ele pensada é essencialmente uma reflexão sobre as consequências para o ser humano da ação soberana de Deus enquanto Criador e enquanto Redentor em Jesus Cristo, agindo na vida dos crentes mediante «a operação secreta do Espírito Santo».

7. Defensor (como já foi dito, em sintonia com essa figura seminal que foi Agostinho de Hipona) da ideia de uma absoluta incapacidade natural do homem de conhecer Deus, Calvino, para quem o conhecimento de nós mesmos depende do conhecimento de Deus, advoga o princípio de que é Deus mesmo quem rompe um tal círculo ao dirigir-se ao homem revelando-se-lhe mediante a sua Palavra contida na Escritura. Se isso não acontece, mais não resta ao homem a não ser a errância mortífera inerente a uma ilusão idolátrica. O estado de pecado qualifica a existência do homem natural, sendo uma tal antropologia tecida não por um pessimismo empírico, mas sim por uma consideração de natureza teológica: a segurança da salvação não se fundamenta nos nossos méritos ou obras, mas sim e exclusivamente na graça misericordiosa de Deus.

Uma tal fé, longe de suscitar uma qualquer ideia de fatalismo, desemboca antes num forte apelo à responsabilidade ética. Por que há uma ética? Em perspectiva calviniana há uma ética porque há uma providência divina, fundamento para se pensar eticamente. É que, estando a providência divina grávida de uma promessa ligada à existência humana, a ética é, consequentemente, compreendida como a resposta (consciente ou inconsciente) do ser humano a essa promessa (cf. *Idem*, I, 4).

A moral estiola-se, porém, quando entregue a si mesma, e ilude-se ao admitir que há no homem capacidades humanas para conhecer o bem. Incapaz de restaurar no homem o exercício pleno da sua responsabilidade, a moral natural (embora mantida uma aparência de ordem) mais não faz que conduzir a um impasse. De que só a Palavra de Deus pode libertar.

A exigência ética exprime-se, assim, na Lei de Deus. É ela, Lei divina (expressão de uma exigência absoluta, de um imperativo inescapável) que revela ao homem o quanto ele se ilude no respeitante às suas pretensões morais e à idolatria de si mesmo. Nesse sentido a Lei divina é denunciadora dos ídolos (da mente humana dizia Calvino ser uma oficina onde permanentemente se forjam ídolos) e desveladora do narcisismo humano. Confrontando-nos com a exigência absoluta do amor a Deus e ao próximo, a Lei humilha-nos, levando-nos à confissão da nossa fundamental impotência ética; mas, concomitantemente, ela abre-nos à dimensão irredutível do outro (Deus e próximo) do qual ela nos constitui, de certo modo, responsáveis (cf. *Idem*, II, 2, 13).

Ocorre assim, no pensamento ético calviniano, uma acentuada problematização da ética como caminho de salvação. E, nesse sentido, a reflexão do reformador de Genebra não se inscreve na tradição moral escolástica, pelo menos numa boa parte dela. Quanto àquilo a que se poderia chamar uma ética «natural» não se deve perder de vista a sua utilidade desde que circunscrita aos limites da inteligência das «coisas terrenas». O que pode ser o caso quando se trata da doutrina política, ou da maneira de bem governar a nossa casa, ou das artes mecânicas, ou da filosofia, ou de todas as disciplinas chamadas liberais (cf. *Ibidem*).

8. A exigência ética, na sua infinitude, confronta sempre o homem na sua finitude. Mas uma tal exigência não é desesperante a não ser para aquele que pretenda ser capaz de a realizar pelas suas próprias forças. Pelo contrário, para quem está pronto a renunciar a essa ilusão (por confiar naquele cujo amor infinito é o sentido da exigência infinita), para esse as coisas assumem um sentido completamente diferente: torna-se um apelo ao Outro para que Ele supra as incapacidades e fraquezas. (cf. Eric FUCHS, *L'éthique de Calvin*, Labor et Fides, p. 39).

Assim, em perspectiva calviniana (dada a estreiteza dos limites da razão natural e a incapacidade desta de definir o bem e de mostrar qual é o dever do homem) a moral depende rigorosamente da fé. E o que interessa são as condições que libertam o homem para, «regenerado», ser artífice responsável das suas ações. Tendo como referente essencial a Escritura, fonte material da fé.

Nesse sentido pode dizer-se da Lei de Deus que ela conduz a uma crise da consciência moral, mas fá-lo para que, através dessa crise, o homem se descentre de si mesmo e se abra ao encontro do Outro. A Reforma luterana e a Reforma calviniana, perante a questão da Lei (questão fundamental) assumiram formas diferentes. De Lutero e seus discípulos pode dizer-se terem posto o acento tónico na fé, de onde deriva a ação, enquanto Calvino e seus seguidores enfatizam a ação que provém da fé. Nessas duas perspectivas (não coincidentes) se Lutero acentua a necessidade permanente de voltar à fé, Calvino, esse, sublinha o quanto é importante interrogarmo-nos sobre aquilo em que consiste o compromisso de uma fé comprometida na ação. O discurso de Lutero deixa sempre transparecer como que uma desconfiança no que às boas obras concerne, vistas como uma ameaça à

pura graça. Se desconfiança há em Calvino, ela exprime-se numa interrogação: são os crentes verdadeiramente crentes quando assumem as suas responsabilidades e fogem de uma atitude preguiçosa? Temos assim duas interpretações algo diferentes no entendimento da Lei: por um lado ela aparece sobretudo como acusadora; por outro lado, antes do mais, como formadora da consciência moral.

O modo como Calvino lê o Antigo Testamento é importante para o seu universo ético. Em contraste com a interpretação (católica ou protestante) que vê nas Escrituras do Antigo Testamento a primeira etapa de um processo evolutivo na revelação, o exegeta Calvino vê nessas Escrituras a forma primeira da única Revelação de Deus. Para ele o Antigo Testamento não pode ser lido como se estivesse grávido do fracasso da Lei (em oposição a uma hermenêutica luterana). Para Calvino, o Antigo Testamento tem a sua plena e total validade, pois é substancialmente semelhante ao Novo Testamento (cf. *Institutio*, II, 7, 10; IV, 20).

A Lei de Deus assim compreendida exerce três funções (trata-se, com efeito, da famosa doutrina do *triplex usus legis*): revela o verdadeiro alcance da exigência divina que assume os contornos de um imperativo ético que nos transcende; designa as condições morais necessárias à vida em comum e as sanções que punem os transgressores, tornando assim possível a vida social (*Idem*, II, 7, 10; IV, 20); estimula a obediência dos crentes, fornecendo-lhes uma referência escrita onde medir a validade das obras cumpridas em resposta à vontade de Deus. Num registo diferente do de Lutero (para quem a Lei cumpre essencialmente um papel de antítese em relação ao Evangelho) Calvino sublinha o importante papel da Lei como um indicador do caminho da obediência a Deus e dos meios para nesse caminho nos mantermos. Há, assim, uma valorização da tarefa política que, a nível teórico, encontra o seu aspeto positivo particularmente nesse terceiro uso da Lei, cuja importância é valorizada na medida em que é visto como um lugar de escuta da vontade de Deus.

É assim que, em registo calviniano, diferente do luterano, a Lei pode desempenhar o papel de instância crítica no campo político. A ética de Calvino é, acentuadamente, uma ética que interage com o político. Curiosamente, neste caso em sintonia com o luterano Dietrich Bonhoeffer (o denunciador no século XX do que ele chamava «a graça barata») Calvino, quatro séculos antes de Bonhoeffer, sublinha à sua maneira que só aquele

que obedece crê. É sobre essa base que os huguenotes, esses mártires calvinistas de finais do século XVI, se entregaram a uma rígida crítica do poder absoluto do rei de França. E que o luterano Bonhoeffer, esse mártir do século XX, se empenha na sua luta de resistente contra Hitler, denunciando com toda a sua força de testemunha o carácter demoníaco do nacional-socialismo. Em 1939, quando a sua Igreja estava preocupada com uma renovação litúrgica, Bonhoeffer grita-lhe: «Só aqueles que clamam a favor dos Judeus podem também cantar gregoriano!» E é ainda sobre essa base que o calvinista Karl Barth redige a famosa Confissão Teológica de Barmen de resistência ao nazismo.

Emerge assim, calvinianamente falando, a unidade teológica, política e ética da Lei. Acontece isso quando ela age qual parteira que nos faz nascer para a assunção de um compromisso resoluto na prática da justiça, tanto no plano das relações pessoais como no das relações institucionais.

Uma dificuldade, porém, emerge motivada essencialmente pelo nosso moderno questionamento genealógico: a dificuldade bem contemporânea que experimentamos ao tentarmos surpreender em Calvino a passagem que vai do polo da consciência ao momento da obediência. Trata-se de uma problemática que emerge nos variadíssimos textos calvinianos fora da *Institutio*: pregações, comentários bíblicos, textos reformadores, princípios disciplinares, etc. Milhares de páginas. É que a absorção espantosa do político e do jurídico no religioso pode ter tanto de promissor quanto de inquietante. Não são poucos os textos que, na sua literalidade, estão grávidos de uma inquietação: a inquietação resultante do descortinar no poder humano um poder tecido por uma rivalidade visceral com o Poder divino. Daí ser possível inferir a conclusão de que em toda a política se dissimula um deus, um ídolo, uma quase religião. Em pleno século XX Paul Tillich fará emergir ênfases semelhantes quando se empenha em denunciar a loucura totalitária nazi como substituição demoníaca e quase religiosa da verdade existencial e política do Evangelho.

9. A reflexão de Calvino sobre o Estado e o Poder, como bem a vê Eric Fuchs na sua obra *L'éthique protestante*, utilizará também elementos da sua compreensão positiva da Lei como referência dada aos crentes. Defendendo, contra os anabatistas, a autonomia do político, Calvino pensa ser necessário articular o político com a responsabilidade cristã, para o

que procura na Lei modelos de reflexão ética. O que é do domínio do político depende da providência de Deus, e como tal deve ser respeitado na sua autonomia: a Igreja não deve dele servir-se para seu benefício ou, pior ainda, utilizar meios políticos para realizar aqui em baixo o Reino de Deus.

Vale a pena, no meio de tantos, variados e interessantes passos da *Institutio* em torno deste tema, citar aqui um. Escreve Calvino: «O que acabo de dizer entender-se-á claramente se em todas as leis contemplarmos as duas coisas seguintes, a saber: a ordenança da lei e a equidade no concernente à razão na qual é fundada a ordenança. A equidade, na medida em que é natural, é sempre a mesma para todos os povos; motivo pelo qual todas as leis do mundo, independentemente da matéria que contemplam, devem ter em conta uma mesma equidade. Quanto às constituições ou ordenanças, na medida em que estão ligadas às circunstâncias, de que em parte dependem, nenhum inconveniente há em que sejam diversas, desde que tendam todas igualmente a um mesmo fim de equidade. Ora, visto que a Lei de Deus, à qual chamamos moral, nada mais é senão um testemunho da lei natural e da consciência que nosso Senhor imprimiu no coração de todos os homens, nenhuma dúvida há de que esta equidade de que falamos agora não está nela perfeitamente declarada; convém, pois, que essa equidade seja o alvo, a regra e o fim de todas as leis.» (*Institutio*, IV, 20, 16)

Três coisas emergem desse passo:

- o respeito de Calvino pela autonomia do político;
- a necessidade de, cuidadosamente, ter em conta o contexto, as «circunstâncias», o que implica uma exigência: descobrir sempre de novo as aplicações positivas da Lei;
- o imperativo de regular, mediante a exigência ética da justiça, essa legítima diversidade.

10. Na eclesiologia calviniana, em que a forma de governo implica a participação em número igual de pastores e não pastores, ocorre aqui-lo que poderíamos caracterizar como uma etapa decisiva da evolução da cristandade em direção à democracia política. Segundo alguns analistas, a repercussão que o pensamento de Calvino teve no nosso ocidente (particularmente a partir da sua forma de governo eclesial) terá contribuído de

um modo não despiciendo para o surgimento da ideia de democracia. Seja como for, importa reconhecer o seguinte:

– o ponto de partida de Calvino reside em Deus e não numa reflexão sobre o Estado ou sobre a política;

– uma leitura que se pretenda *diretamente* «democrática» da ética política calviniana mais não faria senão revelar-se como anacrónica;

– o desafio inerente ao que poderíamos chamar a «administração política» supõe de algum modo a capacidade de, em registo teológico, conceber a transição conducente da Igreja ao Estado, sem confusão alguma entre ambos. Poder-se-ia evocar, a este respeito, a ideia de uma libertação *teonómica* dos poderes da experiência democrática. Há, com efeito, que sublinhar isto: o ponto de partida de Calvino não é teocrático mas teonómico;

– a dimensão paradoxal que atravessa o pensamento político, jurídico e ético de Calvino: com efeito, se por um lado a transcendência irreduzível do divino é determinante para a interpretação do *statu quo* e das autoridades instituídas, por outro lado, surpreendentemente, e em oposição, a força que emana dessa transcendência estabelece limites aos poderes do humano, desvelando as ilusões do poder absoluto e abrindo caminho para libertar a política dos seus demónios autoritários. (vd em torno desta problemática: MÜLLER, Denis, *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris, 2001). É sem perder de vista um tal horizonte de pensamento que outros analistas (entre os quais Ernst Troeltsch) defendem a tese de que a lógica teológica e política do calvinismo na sua encarnação histórica contribuiu de modo não despiciendo para preparar e acompanhar a emergência da democracia moderna, não sendo descabido encontrar nos calvinistas presbiterianos dos Estados Unidos, em grande medida, a origem do nosso sistema democrático, com as suas correntes subsequentes de secularização e de laicização;

– a esterilidade de uma querela em torno do que, na perspetiva de alguns, teria de ser uma escolha: a escolha entre o poder dos sujeitos e a força da Lei. Em perspetiva calviniana impõe-se construir pontes entre aqueles e esta e não cavar um abismo. Acerca disto, assim se exprime Denis Müller: «O poder dos sujeitos não emana de uma subjetividade autista e desencarnada, mas sim do facto de uma determinada circunstância, de um descenramento libertador dos sujeitos concretos que nós somos. O único meio de pormos fim ao mito devastador de uma oposição irremediável entre a

autonomia e a teonomia é pensarmos o sujeito não somente no seu tecido intersubjetivo mas também no seu fim *extático*. Não será que a libertação da liberdade – tema que nos é dado pensar a partir de um S. Paulo e, no seu rasto, de um St.º Agostinho, de um Lutero e de um Calvino – encontra justamente a sua chance nesse extraordinário desprendimento de si que caracteriza a aventura dos sujeitos de carne e de sangue? Esta aventura, contudo, nada tem de uma errância fora das mediações da história e dos jogos do poder e do direito. O aprofundamento de um sujeito livre mantém uma relação necessária com o exercício de uma cidadania responsável, leal e crítica para com os poderes públicos, jogando com destreza e coragem a alternância fina da adesão e da resistência. Longe de prejudicar a coisa pública e o Estado de Direito, longe de se refugiar num humanitarismo sem civismo e numa globalização sem pátrias, a cidadania responsável, sempre igualmente cosmopolita, beneficia das aspirações e dos recursos das liberdades em que os sujeitos se empenham.» (*idem*, pp. 115 e seg.).

11. Com a sua obra seminal *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicada em 1904 sob a forma de artigos, Max Weber (1864-1920) desencadeou uma controvérsia cuja amplitude, desde então, se estende até hoje. Tão abundante, diversa, confusa, tem uma tal controvérsia sido que dificilmente se poderiam evocar, sequer, os seus contornos.

Que intenta Weber com a sua tese? Em linhas gerais, há nela a intenção de evidenciar as implicações sociais, políticas e económicas da religião, isto é, de uma determinante vivência de uma determinada forma religiosa. Com efeito, trata-se neste caso do universo próprio de um determinado calvinismo posterior a João Calvino, universo onde Weber investiga a influência de certas ideias religiosas no desenvolvimento de um determinado espírito económico. Na sua expressão popular, a tese weberiana surge como defensora de que o capitalismo é um resultado direto da Reforma protestante. Ora, não só historicamente há algo de problemático na tese assim formulada, mas também não é o que Weber verdadeiramente disse.

Impõe-se sublinhar, desde logo, que a tese weberiana trata não tanto de Calvino mas, sobretudo, do que poderá ser evocado como sua herança, nomeadamente o que Weber designou como o ascetismo secular do calvinismo manifestado na história como serviço de Deus que se exprime, também, no trabalho do homem. Há que não confundir, a este respeito,

as claras afirmações de Calvino com os propósitos (não desprovidos de ambiguidade) dos puritanos anglo-saxões que, no século XVIII, farão do trabalho e dos seus êxitos materiais, o lugar da verificação da qualidade de «predestinados para a salvação». (n.b.: a tradução portuguesa da obra de Weber não é fiável; para quem não domina o alemão, recomendo vivamente a última versão francesa: WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Éd. Gallimard, 2003, editada, traduzida e apresentada por Jean-Pierre Grossein).

12. Importa ter presente que esse é o século particularmente analisado por Weber (e também por E. Troeltsch). Significa isso que dois séculos separam o século estudado por Weber da época de Calvino, sem esquecer também a revolução industrial. Há aqui uma distância a não perder de vista, mesmo quando se impõe reconhecer uma filiação espiritual ininterrompida. Não se perca ainda de vista que as relações estabelecidas por Weber entre a ética protestante (mais especificamente a ética puritana) e o «espírito do capitalismo» são diversas no plano da determinação causal.

Há, incontestavelmente, uma valorização do trabalho na ética calviniana, devida ao facto de ele estar associado ao trabalho próprio de Deus. Num sermão sobre Deuteronomio 8:14-20, declara Calvino: «Ainda que os homens trabalhem, se esforcem, sejam providentes em relação a si mesmos, avisados e prudentes – por mais que isso assim seja, de modo nenhum é admissível que Deus seja atingido na sua honra. E porquê? Pois quem é que aos homens dá a prudência, a destreza do corpo, a virtude do trabalho, a sageza no comportamento, senão Deus mesmo?»

Em sintonia com Lutero, que seculariza a noção de *Beruf*, profissão/vocação (noção que Weber privilegia de um modo particular na sua análise) Calvino defende o trabalho como resposta do homem à vocação que Deus lhe dirige para o servir, serviço mediante o qual ele homem se coloca ao serviço da comunidade. É a partir de uma tal noção, que enfatiza a eminente dignidade do trabalho (e mais ainda do trabalhador), que Weber fundamenta aquilo a que chama o «ascetismo secular do calvinismo».

Trata-se de uma tese que se inscreve num quadro de referência próprio de uma investigação que transcende os limites do puramente económico, na medida em que para o seu autor o capitalismo é um tipo sociológico e uma forma de civilização. Em oposição parcial a Karl Marx (para quem o

económico, como infraestrutura, define em altíssima medida o religioso, como superestrutura) Weber defende a tese da existência de uma certa reciprocidade entre uma ética religiosa (no caso vertente a ética protestante) e a ideologia do empresário. Trata-se assim de um registo diferente do do marxismo, na medida em que se é levado a defender a existência de uma circularidade entre a estrutura de classes e a ideologia religiosa.

A grande novidade ética da Reforma é vista assim como um processo histórico em que ocorre uma transferência do ascetismo cristão medieval para o terreno secular. Opera-se, deste modo, uma secularização do ascetismo cristão, com as suas importantes consequências sociais. Como já se disse, reveste-se de uma importância particular, aos olhos de Weber, o facto de Martinho Lutero ter utilizado, para exprimir a vocação do cristão, a palavra *Beruf* que transporta consigo a exigência de uma presença no mundo vivida de tal maneira que o campo da atividade profissional passa a ser visto no registo religioso da vocação. Está em jogo, nisto, a existência do homem crente destinado a viver a sua profissão como vocação. Calvino afirmará que não pode haver trabalho fecundo se não for querido por Deus. Impõe-se assim a necessidade de discernir, na profissão que se vive, a vocação divina, e viver a vida como uma resposta a essa vocação: literalmente, vivê-la como um serviço religioso no mundo. Excluem-se apenas aquelas profissões que infringem o mandamento de Deus ou que não estão ao serviço do conjunto da comunidade. O trabalho aparece, assim, revestido de uma eminente dignidade, constituindo desse modo o espaço do viver humano onde o serviço de Deus se pode cumprir. Ora, como já disse, é esse o registo em que Weber fala: o «ascetismo secular do calvinismo».

Weber defende, assim, que um princípio religioso contribuiu para o aparecimento de uma nova racionalidade económica. Princípio religioso que para Weber adquire uma particular importância no calvinismo posterior a Calvino, e que se traduz essencialmente na doutrina da predestinação (ou eleição) divina. Credo na predestinação divina, isto é, que Deus ainda antes da fundação do mundo predestinou uns para a salvação e outros para a condenação, e na incerteza do seu próprio destino, o crente puritano que se reclama do calvinismo (Weber estabelece uma filiação entre puritanismo e calvinismo) procura, inquieto aqui na terra, os sinais da sua salvação. E procurando-os na convicção de que nada se produz no mundo sem a vontade de Deus, considera que a prosperidade económica

da sua empresa é sinal da sua pertença, por misericórdia divina, ao número dos eleitos. Encontra, assim, a tranquilidade que lhe é outorgada pela segurança da sua salvação. Norteador por princípios rigorosos, num permanente controlo de si mesmo e da sua conduta, o puritano assume-se como artífice de uma racionalidade ética e protagonista de um ascetismo metódico que estão em perfeita harmonia com o espírito do capitalismo ocidental. O puritano austero de que Weber fala vive segundo uma austeridade moral que o impede não só de viver na ociosidade, mas também de utilizar o seu dinheiro no luxo ou no prazer. Rigoroso no agir, reemprega o seu dinheiro na empresa, o que constitui uma formação de capital mediante a obrigação ascética da poupança. Enfim, em virtude de unicamente o trabalho regular, o cálculo racional, a resistência aos sentimentos e à paixão estarem de acordo com a moral muito rude, mas ao mesmo tempo muito senhora de si mesma do puritano – em virtude de tudo isso, ele vai dar o exemplo de uma gestão extremamente sage e prudente e vai desempenhar um papel considerável na concentração do capital no Ocidente e no nascimento da grande indústria moderna. Desse modo, um fenómeno tipicamente religioso, uma doutrina religiosa bem definida, vão ter consequências sociais de um alcance considerável para toda a evolução das sociedades ocidentais.

A obra weberiana tem, pois, a animá-la a convicção de que, por mais importante que tenha sido na história o poder mobilizador do pensamento no plano puramente lógico, o processo histórico que se desenrola na cabeça dos homens, mais do que ser compreendido logicamente, exige sê-lo, geralmente, como um processo condicionado psicologicamente. É nessa ótica que Weber sublinha o quanto a doutrina da dupla predestinação conduziu aqueles que a assumiram como integrante da sua fé não a consequências fatalistas, mas antes à adoção de uma racionalidade vivida no mundo, sem uma desqualificação das boas obras. Estas resultam de uma dinâmica que tem como origem a ordem de Deus que não se pode confundir com a ordem do mundo, e são a confirmação da fé daquele que as cumpre, e como tal são sinais de esperança e não de um desejo qualquer de justificar, menos ainda de desculpar, mediante a sabedoria dos homens, os decretos insondáveis de Deus. Limpa de todo o esforço próprio de uma teodiceia, uma tal representação religiosa suscitava em Weber uma funda admiração: na sua radicalidade, e às avessas de uma teodiceia, exprimia-se como recusa de justificar Deus.

A controvérsia plural em torno desta obra de Weber – uma das mais importantes aparecidas no campo da sociologia – tem sido, desde há um século para cá, animada por uma preocupação causal: na relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, é aquela que está na origem deste ou é o contrário? Ora bem: penso que colocar as coisas nesses termos da causa inicial, talvez não seja um bom método. Se o quadro interpretativo em que nos movemos se esgota no tema da causalidade, talvez nos percamos no caminho. Mais fértil para o pensamento talvez seja formularmos a problemática nestes termos: se entendermos a ética como um espaço de liberdade para pensarmos uma moral, não será que a ética, assim entendida, nos pode fornecer a estrutura simbólica dentro da qual funcionam algumas forças económicas?

Não resisto à tentação de terminar com insuspeitas palavras:

*Quando estamos cansados de viver – desse mal viver nas grandes cidades superpovoadas, sufocantes, impiedosas – subimos a lugares altos. Procuramos o ar puro das montanhas, o ar salubre desses grandes espíritos que tudo sacrificaram, tudo deram para serem homens e para dos outros fazerem homens. Vamos vivificar-nos, regenerar-nos junto de um herói. Vamos passar alguns instantes com João Calvino.*

Lucien FEBVRE, *Au coeur religieux du XVIe. Siècle*, p. 338

## Bibliografia sumária

### Fontes

CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, J.-D. Benoit éd. Paris Vrin, 5 vol.

IDEM, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 4 vol, 1958.

IDEM, *Oeuvres choisies*, O. Millet éd., Paris, Gallimard, Folio classique, 1995.

### Literatura secundária

AA. VV., *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris, Librairie Armand Colin, 1990.

GANOCZY, Alexandre, *Le Jeune Calvin*. Genèse et evolution de sa vocation reformatrice. Franz Steiner Verlag GMBH . Wiesbaden, 1966.

KRUMENACKER, Yves, *Calvin. Au-delà des legendes*, Paris, Bayard, 2009.

McKIM, Donald K., *The Cambridge Companion to JOHN CALVIN*, Cambridge University Press, 2004.

VINCENT, Gilbert, *Exigence éthique et interprétation dans l'oeuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1984.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Suivi d'autres essais. Édité, traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein, Paris Gallimard, 2003.