

Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 49, n. 1, janeiro-junho 2019: e33812

 <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2019.1.33812>

500 ANOS DA REFORMA LUTERANA – HERANÇAS E DESAFIOS

O Erro de Calvino: pressupostos teológico-filosóficos da crítica calvinista ao humanismo

Calvin's Error: On the Philosophical-Theological Presuppositions of the Calvinist Critique of Humanism

Nythamar de Oliveira 

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

RESUMO

O erro de Calvino consiste em ter a pretensão de reivindicar de forma normativa uma antropologia essencialista do pecado original, de forma a justificar a sua exclusiva leitura da Bíblia e dos *loci* teológicos da soteriologia, cristologia, pneumatologia, harmatologia, eclesiologia, escatologia, etc. A antropologia teológico-filosófica de Calvino se serve da ideia de *imago Dei* para fundamentar o seu dualismo soteriológico, opondo natureza decaída e salvação espiritual, justificando destarte a crítica calvinista ao humanismo.

Palavras-chave: Antropologia. Humanismo. *Imago Dei*. Queda. Soteriologia.

ABSTRACT

Calvin's error consists in normatively claiming to an essentialist anthropology of original sin, in order to justify its exclusive reading of the Bible and the theological *loci* of soteriology, christology, pneumatology, harmatology, ecclesiology, eschatology, etc. Calvin's philosophical-theological anthropology uses the idea of *imago Dei* to substantiate his soteriological dualism by opposing fallen nature and spiritual salvation, so as to justify the Calvinist critique of humanism.

Keywords: Anthropology. Humanism. *Imago Dei*. Fall. Soteriology.



INTRODUÇÃO

Nada mais apropriado para celebrar os 500 anos da Reforma Luterana do que uma reformulação do espírito calvinista da *reforma semper reformanda*. Nada mais instigante do que retomar o espírito de ousadia reformista para revisitar os erros de seus mais cultuados arautos, como o teólogo e pensador francês João Calvino¹. Com efeito, em muitas das comemorações que assistimos ao longo do ano de 2017 e meses seguintes não foram poupadas as críticas dirigidas ao antissemitismo, anticatolicismo e velado dogmatismo de Lutero, Calvino, Zwinglio e reformadores do século 16. Muitos desses erros decorrem, por certo, do *Zeitgeist* desses reformadores, que floresceram em um clima intelectual e cultural de grande efervescência e marcado por transformações estruturais na geopolítica, economia e cosmovisão ocidentais que transcendiam as suas reformulações estritamente teológicas. Assim, erros do próprio Calvino ou do calvinismo, que redundariam, por exemplo, na condenação de Servetus à fogueira ou no instrumentalismo simbólico da eucaristia, ou ainda, quatro séculos mais tarde, na institucionalização, consolidação e desmantelamento do *apartheid* racial na África do Sul, assim como as inúmeras simplificações que erroneamente associam o calvinismo ao espírito do capitalismo – seja para exaltá-lo, seja para condená-lo de forma panfletária –, já foram devidamente estudados e explorados em excelentes e reputadas monografias e coletâneas².

Na sua epístola ao Rei François I, o reformador de Genebra chega a asserir em tom profético que “não somos nós que semeamos os erros, mas eles mesmos que resistem à virtude Deus”³. Do ponto de vista doutrinário e apologético, seria simplesmente uma questão de perspectiva, a “nossa” (dos calvinistas, que se crêem em posse da verdadeira religião cristã) em contraposição a “deles”, dos pagãos, dos inimigos da Igreja ou dos adversários da sua doutrina. A meu ver, todos os erros doutrinários e ideológicos associados ao calvinismo decorrem precisamente dessa postura apologética, que assume, de forma implícita, um certo senso de justiça-própria ou auto-justiça (em inglês, *self-righteousness*) por parte daqueles que acreditam deter o monopólio da fé cristã, em seu conjunto de dogmas solipsistas ou dos cinco *solae* que já consagraram esse importante movimento cultural, para além da sua relevância teológica e das suas inúmeras implicações filosóficas, políticas e sociais: *sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus, soli Deo gloria*.

O erro de Calvino – e dos calvinistas – consiste, destarte, em ter a pretensão de reivindicar de forma normativa a justificação exclusiva da leitura adequada da Bíblia e dos *loci* teológicos da soteriologia, cristologia, pneumatologia, harmatologia, eclesiologia, escatologia, etc. A própria doutrina luterana da justificação pela fé (*Rechtfertigungslehre*) é reapropriada por Calvino, ao reconhecer que somos justificados não pela fé proporcionada pelo amor, mas pela fé unicamente e somente (*sola fide*), ou seja, a fé não justifica porque produz o fruto do amor divino, mas porque recebe tal graça (*gratia*), e Deus somente torna justo o pecador, sendo a justificação compreendida em termos jurídicos, ao pronunciar e tratar o pecador como justo (*simul iustus et peccator*),

¹ Estaremos usando a grafia portuguesa, originária do latim “Calvinus”, do nome “Jehan Cauvin”.

² Cf. BACKUS, I.; BENEDICT, Ph. (eds.). *Calvin and His Influence, 1509–2009*, 2011; BEEKE, J.; HALL, D.; HAYKIN, M. *Theology Made Practical*, 2017; BIÉLER, A. *La pensée économique*, 1961.

³ CALVINO, J. *Institution*, 1957, p. XXXVI: “[...] c’est que ce ne sommes-nous pas qui semons les erreurs, ou esmouvons les troubles: mais eux-mêmes, qui veulent résister à la vertu de Dieu”. Os textos originais das *Institutas* na versão do francês antigo utilizado por Calvino estão disponibilizados em vários sítios da Internet, como este da Universidade de Genebra: <<https://www.unige.ch/theologie/cite/calvin/institution/>>. Servimo-nos também da versão revista e corrigida, em francês contemporâneo, desse clássico da teologia sistemática na edição de Cadier e Marcel (1955), assim como da versão latina das *Opera Calvini* de Baum, Cunitz e Reuss.

em um sentido forense que Lutero já havia consagrado em sua leitura da Epístola de Paulo aos Romanos.

Os cinco *solae* devem, portanto, ser tomados de forma correlata, fechando um círculo hermenêutico existencial entre aquele que crê (*Glaube*) e as suas vivências (*Erlebnisse*) aqui e agora, *hic et nunc*, como se dava na teologia luterana, mas agora assumindo um sentido antropológico peculiar, na medida em que Calvino contrasta a soberania divina desse ato de justificação com a total depravação e impossibilidade humanas de acolher tal graça, daí a inevitável doutrina calvinista da dupla predestinação. Se para Lutero seria possível ainda distinguir entre Escritura e interpretação das Sagradas Escrituras – embora existam casos em que isso não seja viável –, a Escritura é sempre o seu próprio intérprete (*sola Scriptura sui ipsius interpres*), na medida em que toda Escritura é inspirada por Deus. O ser humano, por sua vez, embora incapaz em seu estado decaído, segundo Calvino, ao ser iluminado pelo Espírito, recuperaria o senso divino inacessível à interpretação humana. Não há lugar algum para qualquer participação humana nesse processo. O Sínodo de Dordrecht condenou Arminius em 1619 – portanto, há exatos 400 anos – e definiu uma posição posteriormente esquematizada como “os cinco pontos do calvinismo”, que seriam mais tarde assimilados ao acróstico inglês TULIP (tulipa, flor-símbolo da Holanda, onde floresceu o calvinismo), para instituir os dogmas fundacionistas do calvinismo: a depravação total da natureza humana, a eleição incondicional dos santos, a expiação limitada de Cristo, a sua graça irresistível e a perseverança dos santos na fé durante toda a sua vida⁴.

A falácia calviniana (corroborada no calvinismo) consiste, portanto, em refutar qualquer possibilidade humana de ter acesso à medida justa ou à justiça divina, ao mesmo tempo em que se diz receptor da justa interpretação, com os seus justos critérios, as suas justas mensurações e métricas, que o permitem julgar outras versões dos mesmos dogmas, por exemplo, na sua interpretação da cristologia calcedônia e da doutrina da Trindade. A antropologia filosófico-teológica de Calvino, ademais, serve-se da metáfora bíblica da *imago Dei* para fundamentar o seu dualismo soteriológico, opondo natureza decaída e salvação espiritual, de forma a assegurar uma suposta cosmovisão holística e teonômica. As implicações eclesiológicas e políticas da teonomia calvinista não acarretavam, decerto, um desafio radical à ordem social e política de seu tempo, como se deu com os anabatistas de Münster, mas o impacto tardio do calvinismo em toda a Europa e na Nova Inglaterra atesta o equivocado zelo de sua criptoteocracia. Outrossim, “o erro de Calvino” ecoa um dos mais instigantes tratados de neurofilosofia dos nossos tempos, a saber, *O erro de Descartes*, de autoria do iminente neurocientista português António Damásio⁵. Assim como em Descartes o grande erro do dualismo substancialista (isto é, de uma substância pensante, racional, em oposição a uma substância corpórea, material, animada pela alma) estaria na origem de inúmeros erros que seriam mais apropriadamente atribuídos a pensadores ou intérpretes cartesianos do que ao pensador francês, assim também incontáveis erros do calvinismo e dos calvinistas poderiam remontar ao reformador de Genebra. De certo modo – e isso, na verdade, faria mais sentido em inglês do que na língua portuguesa –, podemos diferenciar entre *Calvin error* e *Calvin's error* (por analogia a *Descartes error* em contraposição a *Descartes' error*) justamente para enfatizar que o erro de um autor não exime os erros de seus intérpretes ou seguidores.

⁴ Em inglês: “Total depravity of human nature, Unconditional election of the saints, Limited atonement of Christ’s death, Irresistible grace, and Perseverance of the saints in faith throughout their lifetime”.

⁵ DAMÁSIO, A. *O erro de Descartes*, 2005.

O corolário, nesse caso, também se verificaria no conceito de soberano em um anglo-calvinista como Thomas Hobbes, que produziria leituras errôneas como a de Carl Schmitt, em sua contraposição entre uma *fides* privada e uma *religio* pública, assim como em um presbiteriano heterodoxo como David Hume, que, a meu ver, acertadamente, desmascarou o uso manipulativo dos milagres e do charlatanismo que viriam a dominar o mundo protestante anglo-saxônico e as suas colônias evangélicas nas últimas décadas⁶. Tanto Hobbes quanto Hume contribuíram para a crítica da antropologia filosófica essencialista e substancialista, ao contrário do modelo calvinista-cartesiano, que nunca se desvencilhou de seus pressupostos onto-teológicos, mais próximos de concepções platônicas, gnósticas, maniqueístas e nestorianas do que da concepção de *tselem elohim* no monismo hebraico. Por outro lado, Calvino pode ser considerado, em certo sentido, como o autor do primeiro tratado sistemático de teologia trinitária, na medida em que as suas *Institutas*⁷ seguem a metodologia sistemática inaugurada pelos *Loci communes* de Melanchthon (1521) – traduzidos para o francês pelo próprio Calvino –, mas retomam a forma agostiniano-luterana de sistematizar as doutrinas de Deus Pai, Filho e Espírito Santo junto com a eclesiologia (doutrina da Igreja) e a antropologia (doutrina da natureza humana), que perpassa toda a sua obra. Nessa última, em seus pressupostos antropológico-filosóficos, reside precisamente o erro de Calvino.

1 A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA CALVINIANA

Que a doutrina calviniana do *humanum* como *imago Dei* ocupa uma posição destacada dentro da teologia reformada, isso é, hoje, um fato inquestionável. Pode-se até mesmo dizer que se trata de “um fato consumado” (*un fait accompli*), que pode ser claramente verificado no desenvolvimento histórico da teologia protestante. Um problema persiste, no entanto, a saber, o de estabelecer o real significado da antropologia de Calvino na estrutura mais ampla de seu pensamento, particularmente no que diz respeito ao humanismo. Há uma forte tendência entre autoproclamados calvinistas de rechaçar o humanismo, tanto em sua versão secular quanto em suas versões religiosas, inclusive cristãs. Na obra *A Christian Manifesto*, do pensador reformado Francis A. Schaeffer, o conceito de humanismo é contraposto de forma antitética ao da verdadeira espiritualidade cristã, sendo que o primeiro está baseado na matéria impessoal, energia e acaso, colocando o ser humano no centro de todas as coisas e tornando-o a medida de todas as coisas, impedindo-o de experienciar a liberdade, os valores morais e o império da lei⁸.

Assim como a antropologia filosófica permeia quase todas as tentativas significativas de prover um fundamento normativo na história da ética e da filosofia política, uma peculiar concepção calvinista do *humanum* tem sido considerada uma resposta alternativa aos desafios da filosofia transcendental e dos empreendimentos pós-kantianos de superar a metafísica dogmática, especialmente entre neoconservadores e apologistas da chamada “epistemologia reformada”⁹. É minha contenção aqui que a antropologia calviniana da *imago Dei* explicita uma articulação discursiva da fé e da razão dentro de uma teologia da criação, que pressupõe, ademais, uma crítica negativa da razão

⁶ Cf. MARTINICH, A. P. Presbyterians in *Behemoth*, p. 121-138; FOGELIN, R. *A Defense of Hume on Miracles*, 2003.

⁷ A primeira edição em latim, de 1536, ganhou o título “*Institutio christianae religionis*”. A obra foi traduzida para o francês pelo próprio autor, em 1541, com o título “*Institution de la religion chrétienne*”. A primeira versão em inglês data de 1561, “*Institutes of the Christian Religion*”. Curiosamente, a primeira versão para o espanhol, “*La institución de la religión cristiana*”, de 1540, é anterior a todas as demais.

⁸ Cf. SCHAEFFER, F. *A Christian Manifesto*, Capítulo 4.

⁹ Sobre a impossibilidade de evitar o problema da metafísica e da antropologia filosófica em qualquer busca por uma justificativa defensável dos fundamentos normativos da ética e da filosofia política anteriores a Heidegger, cf. OLIVEIRA, N. de. *Tractatus ethico-politicus*, 1999.

filosófica – ou seja, ao desvelar as inadequações do discurso filosófico tomado em si mesmo – e um relato positivo da revelação, a saber, a própria possibilidade de dizer algo sobre a nossa irremediável condição humana à luz do que foi revelado na Bíblia como Palavra de Deus. No entanto, tal abordagem não logra sustentar o ímpeto apologético de uma suposta “filosofia cristã” e muito menos uma concepção fundamentalista, anti-secularista e anti-humanista de “teologia política”¹⁰.

A nossa finitude humana e a incompreensibilidade de Deus são precisamente o que explica, de acordo com essa visão calvinista, uma correlação razoável do nosso conhecimento de Deus, do autoconhecimento, do conhecimento científico e de outras formas de conhecimento. No presente ensaio, não me aprofundarei em problemas epistemológicos, mas limito-me ao entendimento antropológico-filosófico da metáfora bíblica da *imago Dei*. Em particular, gostaria de abordar a seguinte questão: qual é a relevância da *imago Dei* nos escritos de Calvino e como ele a situou em sua cosmovisão? Tal problemática filosófico-teológica desvela a questão diretriz da “natureza humana”, a saber, o que, afinal, torna os seres humanos humanos, o que diferencia o ser desses entes, o seu *Menschenwesen*, de outros na natureza e em sua natureza. A primeira dificuldade aparece, assim, na ordem normativa da reflexão de Calvino sobre o *humanum*. Para Calvino, o uso do termo *imago Dei* é, *prima facie*, ao mesmo tempo abundante e inconsistente, em um contraste absoluto com a maioria dos conceitos que ele sistematicamente desenvolve em sua reflexão teológica, particularmente nas *Institutas*. Contudo, essa dificuldade metodológica confirma a tese de que a hermenêutica “dialética” de Calvino é *hermenêutica bíblica* por excelência, na medida em que a própria Bíblia é exposta através do seu próprio desvelamento de doutrinas, de seus desenlaces e desdobramentos narrativos e discursivos, inseparáveis do desenvolvimento histórico de seus povos, lugares e tempos¹¹. Limito-me, outrossim, a esboçar apenas os principais problemas relativos à concepção metafórica da *imago Dei*, no contexto histórico-semântico da antropologia teológico-filosófica de Calvino.

Não se pode compreender o pensamento de Calvino sem evocar, antes de mais nada, o espírito humanista que caracterizou o seu próprio tempo como “a idade do renascimento humano” (*l'âge de la Renaissance humaine*). O *Rinascimento* italiano já havia atingido o seu ápice no chamado *Quattrocento* (século XV), com o ressurgimento das filosofias neoplatônicas do *humanum* e a consagração do chamado “ideal da personalidade”, articulando o sentido relacional da *persona* (tradução latina do grego *prosopon* enquanto automanifestação do indivíduo) com o sentido essencialista das *hyspostases* (substâncias) que as sustentam, seguindo uma longa tradição substancialista trinitária¹². A visão neoplatônica do ser humano como um microcosmo, como o vínculo ôntico-ontológico entre o infinito e o finito, foi renovado e desenvolvido por grandes humanistas como Lorenzo Valla, Marsílio Ficino e Pico della Mirandola. Os escritos ecléticos e sincretistas desses autores eram bastante conhecidos pelos educadores e pensadores franceses que exerceram profunda influência na formação do jovem Calvino. Entre os seus professores, como Mathurin Cordier e André Alciati, e os seus amigos, como Nicolas Cop (um amigo pessoal de Guillaume Budé, que fundaria depois o Collège de France), François Daniel (estritamente ligado ao escritor Rabelais), François de Connan e Nicolas Duchemin, Calvino naturalmente cultivou o espírito humanista de

¹⁰Cf. OLIVEIRA, N. de. *Tractatus politico-theologicus*, 2016.

¹¹O termo “dialética” é utilizado, aqui, no sentido hermenêutico pré-hegeliano, correlacionado com a retórica, a lógica e a gramática, como nos *studia humanitatis* estoicos e medievais. Cf. RICOEUR, P. *Hermeneutics*, 1981.

¹²Cf. DOOYEWEERD, H. *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. I, p. 169-199; CASSIRER, E.; KRISTELLER, P. O.; RANDALL, J. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, p. 9-15.

renouveau até a sua *subita conversio*, que certamente ocorreu entre 1531 e 1533. As palavras enigmáticas de Calvino sobre a sua conversão, em uma famosa passagem do prefácio ao seu Comentário sobre os Salmos, indicam que ele abraçou o espírito da reforma antes mesmo de ouvir o discurso inaugural de Cop como reitor da Universidade de Paris, em 1533: “Como eu era tão teimosamente dado às simpatias do papado que era demasiado difícil poder me tirar desse pântano tão profundo, por uma súbita conversão ele [Deus] controlou e regrou o meu coração com docilidade”¹³.

No entanto, foi somente em 1534 que Calvino rompeu definitivamente com o catolicismo romano, depois de se encontrar com Jacques Lefèvre d’Etaples na corte de Nérac. Em todo caso, é mister sinalizar que a conversão de Calvino ocorreu através de suas leituras sistemáticas da Bíblia. Pois a passagem de Calvino de um “idealismo” humanista a um “realismo” cristão é claramente acompanhada por uma *metanoia* radical e intelectual, cujo compromisso integral com Deus significava, acima de tudo, uma consagração de mente e alma, *coram Deo*. Já em seu comentário analítico sobre a obra *De clementia* (1532), de Sêneca, descobre-se que a atitude de Calvino em relação ao humanismo católico teve de assumir o seu tom decisivo de crítica em relação à “filosofia pagã”, em particular ao estoicismo latino. No entanto, foi só depois de ler o *De transitu hellenismi ad christianismum* (1535), de Budé, que o “renascido” Calvino assimilou em que consistiria uma certa incompatibilidade entre o cristianismo e a filosofia humanista, partindo dos paradoxos existenciais (e não apenas retóricos) entre as interpretações das letras humanas e os significados últimos da revelação divina. Além disso, como Budé permaneceu fiel a um catolicismo reformista aristocrático, seguindo Erasmo e Sadolet, Calvino começou a elaborar a sua própria alternativa reformada ao pensamento humanista, em um projeto teológico que foi interpretado por alguns como uma extensão e um aprofundamento do seu humanismo inicial, mas, sobretudo, como uma síntese genial entre um retorno neoplatônico à leitura das Escrituras e uma releitura humanista da condição humana¹⁴. Com efeito, a crítica da filosofia bíblicamente orientada de Calvino subjaz ao esforço hermenêutico de construir uma verdadeira *theologia christiana*, como a que se propunha a ser elaborada em sua monumental *Institutio religionis christianae*, de 1536:

Quer leiamos Demóstenes ou Cícero, Platão ou Aristóteles, ou alguns outros de sua companhia, confesso que eles nos atrairão maravilhosamente, deleitar-nos-ão e comover-nos-ão até o deleite do espírito; mas, se de lá nos transpusermos à leitura das Sagradas Escrituras, queiramos ou não, elas nos encherão de tanta força, perfurarão tanto o nosso coração, fundir-se-ão medula adentro que todo o vigor que têm os retóricos ou filósofos, ao preço da eficácia de tal sentimento, não passará de fumaça. Donde é fácil perceber que as Sagradas Escrituras têm alguma propriedade divina a inspirar os homens, uma vez que de longe elas superam todas as graças da indústria humana¹⁵.

¹³CALVINO, J. *Opera selecta XXXI – Préface du commentaire sur les psaumes*, p.22: “Comme ainsi soit que je fusse si obstinément adonné aux sympathies de la Papauté qu’il était bien mal aisé qu’on me put tirer de ce bourbier si profond, par une conversion subite, il [Dieu] dompta et rangea à docilité mon coeur”. Cf. BIÉLER, A. *La pensée économique et sociale de Calvin*, p.72.

¹⁴Cf. WENDEL, F. *Calvin et l’humanisme*, 1976; BREEN, Q. *John Calvin: A Study in French Humanism*, 1968; BOHATEC, *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, 1950.

¹⁵CALVINO, J. *Institution*, Vol. I, viii, 1: “Que nous lisions Démosthène ou Ciceron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande, je confesse bien qu’ils attireront merveilleusement et délecteront et émouvront jusqu’à ravir même l’esprit; mais si de là nous nous transportons à la lecture des saintes Écritures, qu’on le veuille ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement notre coeur, elles se ficheront au-dedans de moelles, que toute la force qu’ont les rhétoriciens ou philosophes, au prix de l’efficace d’un tel sentiment, ne sera que fumée. D’où il est aisé d’apercevoir que les saintes Écritures ont quelque propriété divine à inspirer les hommes, vu que de si loin elles surmontent toutes les grâces de l’industrie humaine”.

2 PRESSUPOSTOS HUMANISTAS DA ANTROPOLOGIA CALVINIANA

Embora me esquive de aprofundar, neste ensaio, a problemática ideia de uma “filosofia cristã” a partir de um “humanismo reformado” na antropologia calviniana, estou assumindo que, como Dooyerweerd observou, “buscar-se-á em vão um sistema filosófico em Calvino que não esteja lá”¹⁶. Assim como podemos rejeitar a canonização de um sistema filosófico para continuamente nos esforçarmos por reformá-lo filosoficamente, não apenas os pensadores calvinistas reafirmam a assertiva pascaliana de que o deus dos filósofos não é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó (*Le Dieu d’Abraham, Isaac et Jacob n’est point le dieu des philosophes*), mas eles também denunciam todas as alternativas aporéticas reformuladas através das inúmeras tentativas filosóficas de superar a metafísica e evitar uma antropologia filosófica enraizada em pressupostos religiosos ou onto-teológicos suspeitos. De acordo com Dooyerweerd e a maioria dos apologetas calvinistas, a única coisa que transparece quando revisitamos a filosofia calviniana do *humanum* é justamente que a maioria dos conceitos e temas humanistas explorados pelo reformador, como a concepção hipostasiada do Deus trinitário, a liberdade humana e a imortalidade da alma, foram submetidos a uma crítica teológica, à luz de sua exegese interpretativa das Escrituras. De resto, a exegese não se limita apenas a aspectos meramente filológicos e linguísticos, mas traz consigo toda uma dimensão semântico-hermenêutica que nos remete também a condicionamentos históricos e culturais. A contribuição de Calvino para a ideia de uma “filosofia cristã” se resume ao pressuposto da Bíblia como principal fonte de revelação ou como evidência textual a ser reconciliada com a evidência empírica natural – uma leitura alternativa que parece ser menos antagônica em relação à Bíblia, mas que, ao contrário de teologias da natureza e de leituras tomistas, acaba por trair a sua filiação eclesial a determinadas tradições.

Assim, é principalmente no nível de sua antropologia teológica que Calvino se distingue do humanista clássico e o seu intento reformador do renascimento daquele. Em contraste com o humanista italiano – encarnado pelo humanista francês – que proclamava o renascimento do “homem universal” (*l’uomo universale*) na autorrealização da razão pelo indivíduo, Calvino anunciava a impossibilidade de autoconhecimento e de conhecimento humanos sem o conhecimento de Deus, para além do conhecimento do cosmo. Como lemos nas instigantes palavras que abrem as *Institutas*, toda a verdadeira sabedoria consiste, antes de mais nada, em reconhecer que só podemos conhecer a Deus na medida em que nos conhecemos a nós mesmos e vice-versa: “c’est qu’en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse”¹⁷. De acordo com Calvino, o ser humano simplesmente não pode se conhecer sem a *contemplatio* de Deus, que é a condição *sine qua non* para qualquer *reflectio*, incluindo a própria autorreflexão humana. Certamente, essa ideia da *visio Dei beatifica* já havia sido desenvolvida pela teologia tomista, e a imagem platônica da alma humana como “espelho” (*speculum*) do *Summum Bonum* tinha sido amplamente invocada pelos humanistas clássicos. Com efeito, um dos escritos mais influentes durante a juventude de Calvino se intitulava *Miroir de l’âme pécheresse* (1531), de autoria da Rainha de Navarra, Marguerite d’Angoulême, irmã de François I e uma das maiores defensoras dos reformadores franceses. Nicolas Cop fez campanha pela reabilitação do *Espelho da alma pecadora*, que havia sido condenado pela Faculdade de

¹⁶DOOYEWEERD, H. *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. I, p. 522.

¹⁷CALVINO, J. *Institution*, Vol. I, viii, 1; I, i, 1, 2.

Teologia de Paris. No entanto, a imagem calvinista da “criação divina do ser humano como espelho” implica toda uma cosmovisão da realidade embasada na autorrevelação de Deus como Soberano Criador, Salvador e mantenedor da existência humana, *de facto* e *de iure*. Por isso, é o motivo teológico calviniano da criação-queda-redenção que torna a sua metafórica imagética distinta do uso humanista da mesma concepção do *humanum* como microcosmo do divino. Calvino passa, então, a desenvolver a sua antropologia em função desse *motif*, que perpassa de resto toda a sua reflexão teológica, em torno da condição decaída da humanidade depois da queda de Adão (“en quelle condition nous sommes tombés après la chute d’Adam”)¹⁸. No entanto, não lhe parece que haja “uma definição completa dessa imagem, se já não estiver claro por que o homem deve ser estimado [*quibus facultatibus praecellat homo*] e para quais prerrogativas ele deve ser considerado espelho da glória de Deus”: para Calvino, faz-se necessária a “reparação de sua natureza corrupta [*réparation de sa nature corrompue*]”¹⁹.

Concluimos, portanto, que a filosofia calviniana do *humanum* deve levar em conta a doutrina do “pecado original” como pressuposto ontológico e que a *imago Dei* deve ser entendida de dois pontos de vista diferentes, a saber, antes e depois da queda. Com efeito, a antropologia calviniana lida com a natureza humana em três condições ou estados básicos: o ser humano “original”, originalmente criado à imagem e semelhança de Deus (*Gn* 1,26); o ser humano “alienado”, cuja natureza decaída e pecadora é completamente privada de sua *iustitia originalis*, em total corrupção e depravação (*Rm* 5,12); e o ser humano “regenerado”, justificado pela justiça divina do “segundo Adão”, Jesus Cristo, através de sua morte expiatória na cruz e ressurreição triunfante na carne (*2 Cor* 5,21). Além disso, especialmente após a apropriação “teantropológica” que Karl Barth faz de Calvino, a antropologia do reformador pode ser vista também em sua cristologia e eclesiologia. Embora a cristologia de Calvino esteja subjacente à maioria de seus motivos teológicos, deve-se evitar qualquer tipo de reducionismo em uma direção particular, mas sublinhar o caráter forense de sua *ordo salutis*: *electio*, *vocatio*, *iustificatio*, *sanctificatio*, *glorificatio*. Os seres humanos não podem conhecer nada além de seu conhecimento de Deus, e tal conhecimento está “religado” à doutrina revelada da criação, daí a tríade calvinista *Deus-creatio-scientia*. A articulação de Calvino entre a justiça de Deus e a santificação do *humanum* constitui, de fato, o núcleo de sua antropologia filosófica da *imago Dei*.

3 A IMAGO DEI COMO ESPELHO

Como vimos, a concepção de Calvino da *imago Dei* como espelho era uma metáfora bastante conhecida dos pensadores da Renascença de seus dias. O que distingue a antropologia de Calvino da dos autores humanistas é essencialmente o conteúdo que ele propôs desvendar por uma exegese elucidativa dos textos bíblicos. E, no entanto, não se deve reduzir a hermenêutica de Calvino a uma mera arqueologia de termos bíblicos, pois Calvino nunca pretendeu confinar a Palavra de Deus a alguma piedade privada lexicográfica; pelo contrário, uma das maiores realizações do ministério e do ensino do reformador reside precisamente em que ele aplicara as *regulae scripturae* a toda a estrutura da existência humana, em uma tentativa de resgatar a unidade holística do *humanum*. Como André Biéler observou,

¹⁸CALVINO, J. *Institution*, I, xv, 1.

¹⁹CALVINO, J. *Institution*, I, xv, 4.

Calvino nos fornece um dos exemplos históricos mais típicos de uma teologia evangélica dinâmica [*théologie évangélique dynamique*] que está sempre atenta às circunstâncias da história; permanece atento tanto à Palavra de Deus para discernir os requisitos proféticos como aos eventos contingentes para compreender as flutuações e a evolução [...]. Esta dupla inteligência da mobilidade profética da imutável Palavra de Deus e a contínua reviravolta das situações humanas na evolução social distinguem claramente Calvino dos teólogos escolásticos. Enquanto os segundos tentam encerrar, em um sistema teológico coerente e permanente, no nível da razão, o encontro de Deus e dos homens, estabelecendo uma continuidade ininterrupta entre os dados da natureza e os da revelação, que passam por o estágio intermediário de um direito natural e uma moralidade que seria comum a todos os homens, Calvino – apesar dos empréstimos freqüentes que ele faz nesta área ao escolasticismo – tem uma consciência muito aguda de descontinuidade e da heterogeneidade do divino e do humano. Por um lado, há a verdade viva da revelação divina, em ação permanente, e, por outro, os fenômenos da história individual, social e eclesiástica, em constante reviravolta [*les phénomènes de l'histoire individuelle, sociale et ecclésiastique en continuel bouleversement*]²⁰.

A fim de fazer jus a esse intento hermenêutico de uma concepção integral ou holística do *humanum*, deve-se entender a antropologia de Calvino em função de sua cosmovisão. Embora ele tenha tomado emprestado a maior parte de seu vocabulário da *intelligentsia* humanista de seu tempo, incluindo a articulação tomista de *scientia* e *creatio ex nihilo* na teologia fundamental, a concepção calviniana do ser humano é, em um certo sentido, diametralmente oposta a uma visão essencialista do *humanum* como um fragmento humano do *speculum* divino. Em vez de adotar uma concepção ôntico-ontológica da *imago Dei*, Calvino rejeita qualquer possibilidade neoplatônica de participação entre o *humanum* e o *divinum*, articulando a *manutenentia* da criação divina com a *gubernatio* de Deus ou a *continuata creatio*, na medida em que define a *imago* como um elemento comportamental da criatura, em sua atitude ética e relacional *coram Deo*:

É por isso que sob esta palavra [isto é, “*imago*”] é entendida toda a integridade da qual Adão foi dotado enquanto ele tinha uma justeza mental [*droiture d'esprit*], suas afeições bem reguladas, seus sentidos bem moderados e tudo bem ordenado em si mesmo para representar por tais ornamentos a glória do seu criador. E embora a sede soberana dessa imagem de Deus [*le siège souverain de cette image de Dieu*] tenha sido colocada na mente e no coração, ou na alma e suas faculdades, ainda assim não houve em parte alguma, nem mesmo no próprio corpo, na qual não houvesse alguma faísca brilhante [*quelque étincelle luisante*]²¹.

A *imago*, de acordo com Calvino, devia refletir toda a plenitude da glória de Deus na *humanitas*, colocando o ser humano à parte, criado *ad imaginem Dei*, e acima do restante da criação de Deus, que também aparece, em certa medida, como um espelho da glória do Criador. De fato, além da figura paulina do *speculum* (2 Cor 3,18), que retrata a ideia de selar a nossa salvação em Cristo através do Espírito, é a Palavra de Deus que Calvino invoca para trazer a fé salvadora que restaura a nossa fé original. A Palavra é um tipo de espelho no qual a fé contempla Deus, refletindo a *gloria Dei*, assim como a fé é um empreendimento do *sensus divinitatis*. Se Deus usa o arbítrio humano ou trabalha imediatamente pelo seu próprio poder, é sempre pela sua Palavra que Ele se

²⁰BIÉLER, A. *La pensée économique et sociale de Calvin*, p. 515s.

²¹CALVINO, J. *Institution*, 1, xv, 3.

manifesta àqueles que Ele planeja atrair para Si mesmo²². E, ainda, como Meredith Kline mostrou em um estudo brilhante e controverso, a analogia entre *imago* e *gloria* não pode ser reduzida a algum tipo de *continuum* ontológico, pois o primeiro item descreve um “estado” (da criatura humana diante do Criador), enquanto o último descreve uma “ação” (perfazendo a *Shekinah* de Deus), no cumprimento do desígnio soberano de Deus²³. A antropologia filosófica de Calvino deve ser entendida, assim, em função da estrutura soteriológica mais ampla de sua teologia, ainda dentro da estrutura ôntica, que Kant e Heidegger denominaram de “onto-teo-lógica”, dialeticamente entrelaçada com uma cosmovisão abrangente, cujo arquétipo e *telos* sempre apontam para a *gloria Dei*.

Essa é certamente a razão pela qual Calvino não seguiu a maioria dos Pais da Igreja em suas especulações sobre o significado “essencial” da *imago Dei*. Irineu, por exemplo, fez uma distinção entre a “imagem” (em hebraico, “tselem”) e a “semelhança” (em hebraico, “demuth”), e até mesmo Agostinho evocou uma constituição psicológica e trinitária do *humanum* (intelecto, vontade e memória). O primado da *analogia relationis* calviniana sobre uma suposta *analogia entis* sugere que a sua visão forense da *iustitia Dei*, aplicada à regeneração do *humanum* “decaído” (*déchu*), requeria uma base ética sólida na relação entre Deus e o ser humano, como Ricoeur bem destacou. Novamente, é o problema de “conhecer a Deus” através da revelação divina que distingue a reflexão teológica de Calvino das outras cosmovisões. Afinal, embora reconheça a realidade ontológica da soberania de Deus sobre todo o cosmo da existência, a concepção calviniana mantém o ser humano, por assim dizer, em sua “regionalidade ontológica” e em sua “razão de ser ética” *coram Deo*. Daí a afirmação de Calvino, muito remanescente da “virada ontológica” de Lutero, de que nosso conhecimento humano de Deus não tem nada a ver com o peso ontológico (*kavod*) do Ser de Deus (*ce qu'est Dieu*), mas somos chamados a conhecer a Sua *qualis*²⁴. A teologia filosófica de Calvino se torna, assim, reveladora para entender a sua doutrina da *imago Dei* não como uma “ontologia da natureza humana”, mas como uma “visão noética do *humanum*”. Comparando a constituição cristológica de Karl Barth do *Menschenwesen* com as concepções de Calvino e Bavinck sobre a *imago Dei*, G. C. Berkouwer conclui que o ponto de vista de Calvino e Bavinck não é ôntico, mas sim noético, na medida em que “estão convencidos de que nunca podemos descobrir a essência do homem através da investigação empírica”, mas só “a partir de uma consideração da queda e da culpa do homem”²⁵.

4 A IMAGO DEI COMO RESPOSTA

A concepção de Calvino acerca da *imago Dei* como espelho está, portanto, intimamente relacionada à doutrina da Palavra de Deus, na medida em que a primeira reflete a glória de Deus em nossa condição de criatura, assim como a segunda transmite a Sua graça aos eleitos. Essa metáfora é particularmente apropriada quando usada em um contexto soteriológico, quando pensamos no veículo “recriativo” (*recreational*) da graça de Deus, a Palavra Encarnada, assumindo em sua própria pessoa a restauração da *imago Dei*. Certamente esse tema é explorado e amplamente desenvolvido nas *Institutas*, mas pertence a outro gênero de estudo, a soteriologia, que mereceria um tratamento muito mais específico do que o esboço filosófico-antropológico em tela. Como vimos, a antropologia calviniana desvela uma função de *conformitas*, ou seja, a restauração da

²²CALVINO, J. *Institution*, III, ii, 6.

²³KLINE, M. *Images of the Spirit*, p. 26-34.

²⁴CALVINO, J. *Institution*, I, ii, 2.

²⁵BERKOUWER, G. C. *Man: The Image of God*, p. 96.

imagem decaída e a sua conformação à semelhança de Deus na santificação e glorificação do crente em Cristo. Tal é o elemento soteriológico da dialética antitética de *integritas* (pré-lapsariana) e *corruptio* (pós-lapsariana) de Calvino, uma dialética que não pode ser “superada” sinteticamente (*aufgehoben*) por quaisquer outros meios que não sejam os “meios da Graça”, ou seja, pelo Espírito Santo através da obra salvífica de Jesus Cristo. Em contraste com a “visão sobrenaturalista” de um certo *donum superadditum* acrescentado à imagem original após a queda, Calvino não hesita em afirmar que a *imago* não se perdeu com a entrada adâmica do pecado, embora o ser humano tenha se corrompido em sua totalidade (*totus homo peccator*):

Não há dúvida de que Adão sendo destituído de seu grau [étant déchu de son degré], por tal apostasia, não se alienou de Deus [*Deo alienatus*]. Portanto, embora confessemos que a imagem de Deus não foi totalmente destruída e apagada nele [*exinanitam ac deletam*], no entanto, ele tem sido tão corrupto [*sic tamen corrupta fages*], que tudo o que restou é uma deformação horrível [*horrenda sit deformitas*]; e assim o início da recuperação da salvação está nesta restauração que obtemos através de Jesus Cristo, que por essa razão é chamado de segundo Adão, porque nos coloca em verdadeira integridade [*veram et solidam integritatem restitui*]²⁶.

A *imago* não foi, portanto, aniquilada, mas foi tão corrompida e deformada que somente o próprio Deus pôde restaurá-la: essa obra de restauração da *imago Dei* é idêntica à redenção pela fé em Jesus Cristo no *novissimus Adam*. Nesse sentido, Calvino fala da fé e do amor como tendo sido perdidos pela queda, uma vez que toda a *humanitas* foi afetada pelo pecado original. Com efeito, Calvino identifica a causa da queda com a “infidelidade” (*infidelitas*), que é uma definição muito mais profunda e precisa do que a identificação agostiniana do pecado original com o “orgulho” (*superbia*, que pode significar também “ambição”). Calvino admitiu que a interpretação de Agostinho não era “má” (“non male”, “pas mal”), “porque se a ambição não tivesse elevado o homem acima do certo, ele poderia ter permanecido em seu estado original”²⁷. De acordo com Calvino, no entanto, esse orgulho humano de querer ser igual a Deus foi manifesto em ambos Adão e Eva como consequência de sua livre decisão de desobedecer a Deus, um ato espontâneo de infidelidade e incredulidade *vis à vis* à Palavra de Deus. E a hermenêutica bíblica de Calvino, na medida em que adequadamente assimila a estima humanista pela filologia e o seu retorno *ad fontes*, parece cuidadosamente permanecer fiel à exegese literal dos conceitos da palavra hebraica: “shma” e “emeth” sugerem claramente que “escutar” e “verdade” (“confissão de fé”, *emunah*) apoiam o jogo de linguagem “obedecer-acreditar”, não como um trocadilho ou mero jogo de palavras, mas como a expressão racional de uma cosmovisão voltada para a prática. Para Calvino, o pecado e a infidelidade implicam de fato uma tentativa irracional de negar a Lei de Deus e a realidade de Sua Verdade. O fruto proibido era, portanto, um “teste de obediência, um exercício de fé”, como B. P. Gerrish colocou: “a infidelidade, então, foi a raiz da Queda [...], a ambição e o orgulho, juntamente com a ingratidão, surgiram depois, porque Adão, ao buscar mais do que lhe foi concedido, desprezou a grande generosidade de Deus”²⁸.

Não obstante isso, seria equivocado concluir, a partir dessas observações, que a antropologia de Calvino reduz a *imago Dei* a uma relação paradisíaca perdida com o divino, que só pode ser restaurada pela fé em Cristo. Nem se deve concluir –

²⁶CALVINO, J. *Institution*, I, xv, 4.

²⁷CALVINO, J. *Institution*, II, i, 4.

²⁸GERRISH, B. A. *The Mirror of God's Goodness: Man in the Theology of Calvin*, p.218.

como Gerrish insinua – que essa restauração da *imago* orientada pela fé implicaria o espelhamento de um *bonum* moral em nossa reapropriação humana da *humanitas*. Embora o pecado adâmico da infidelidade fosse o de “não ouvir a Deus”, e assim Adão é justamente caracterizado com a expressão “incredulus”, pois “ele questionou a Palavra”, não se segue que a corrupção ética do *humanum* possa ser nivelada com a sua constituição ontológica como um ser moral. De fato, esse tipo de tendência foi apoiada pela chamada concepção ontológica “transmoral” da maioria dos teólogos pós-kantianos que concebem a ética como uma “ética pós-lapsariana”, para empregar uma das fórmulas favoritas de Robert Knudsen²⁹. Pois tal “ontologização do ético” reduziria inevitavelmente todo o significado histórico da *humanitas* à sua condição decaída, abrindo caminho para o seu próprio devir imanente, a *Geschichtlichkeit* da existência humana (do *Dasein*) como categoria fundamental de sua própria *a-létheia* (no sentido heideggeriano de verdade enquanto desvelar do Ser). Isso faria de Calvino, *mutatis mutandis*, outro existencialista no pretensioso projeto de conciliar Agostinho, Pascal, Kierkegaard e Barth no mesmo nível de uma teologia existencial. Embora a antropologia de Calvino pareça resisitir a uma visão essencialista do ser humano, ela permanece longe de assimilar o significado ético da *humanitas* à sua estrutura existencial. E encontramos a base desse realismo antropológico não apenas na concepção de Calvino da *imago* como espelho (*res divina*), mas também em sua concepção do ser humano *coram Deo*, como *homo respondens* em relação à Palavra de Deus. Tanto Thomas F. Torrance quanto Wilhelm Niesel, seguindo a analogia cristológica de Karl Barth, tentaram sistematizar a antropologia de Calvino da *imago Dei* em termos da soteriologia do reformador. Torrance reconhece a dificuldade e a complexidade envolvidas na articulação calviniana da *humanitas* com a *imago Dei*, que ele tende a definir como uma condição espiritual a ser cumprida na obra cristológica da redenção:

Um conhecimento mais preciso da *imago Dei* pode ser obtido a partir da reparação da natureza corrupta do homem em Cristo, ou seja, na regeneração através do Espírito. Isso nos mostra que a imagem de Deus não é uma propriedade natural da alma, mas é um reflexo espiritual em santidade e justiça, em conhecimento e verdade, que deve caracterizar toda a natureza humana. A *imago Dei* é essencialmente espiritual e é aparente na resposta do homem a Deus Pai, em seu testemunho da verdade selada em seu coração pela Palavra e pelo Espírito. Está fundamentada no *testimonium internum Spiritus Sancti* [...]. Em um sentido real, a imagem de Deus no homem é a Palavra comunicada na qual a glória de Deus brilha. Por meio dessa imagem espiritual, a pessoa inteira do homem participa da retidão, de modo que se pode dizer que toda a sua pessoa espelha a glória de Deus³⁰.

De maneira semelhante, Niesel define a concepção calvinista da *imago Dei* como a “atitude correta do ser humano em relação ao seu Criador e, assim, a sua atitude correta em relação a todas as outras criaturas”, pois a natureza humana encontra-se em um nível muito mais profundo do que o de sua constituição psicofísica. Niesel defende, destarte, uma concepção “espiritual” da *imago*:

A semelhança divina consiste não no fato de que o homem seja dotado de razão e vontade, mas no fato de que essas faculdades no homem original eram dirigidas totalmente para o conhecimento e obediência a Deus [...]. Não há

²⁹ KNUDSEN, R. D. *Søren Kierkegaard*, 1987, SK VII-6; KNUDSEN, R. D. *Søren Kierkegaard and Transcendental Motives in Karl Jaspers’ Philosophy*, p. 122-133.

³⁰ TORRANCE, Th. F. *Calvin’s Doctrine of Man*, p. 52.

nenhuma constituição psicofísica neutra do homem [...]. A semelhança divina depende mais da relação do homem com o seu Senhor. O homem foi criado por Deus para servi-lo em liberdade. Ele foi dotado de liberdade para escolher o bem. Quando jogou fora a sua oportunidade, a sua relação com o Criador e, conseqüentemente, a imagem divina nele foi destruída³¹.

Embora ambos os pontos de vista da antropologia calviniana enfatizem corretamente a condição relacional e responsiva da *imago* em relação à Palavra de Deus, parece que a imagem está de alguma forma reduzida a uma atitude “espiritual” de apropriação humana da Palavra. O ponto de vista soteriológico não deve, contudo, limitar a concepção calviniana da *imago Dei* a uma estrutura “recriacional” (*récréationnelle*). O eminente calvinólogo Richard Stauffer criticou a redução cristológica de Torrance e Niesel da *imago* a uma visão espiritual e redentora do *humanum*, que parece negligenciar a concepção criacional da *imago* “como uma realidade em cada criatura humana” (*comme une réalité dans chaque créature humaine*)³². Stauffer enfatiza o uso do termo “impresso” (*imprinted*) nos sermões de Calvino, para designar uma “realidade criada” do *humanum* que pertence a todo ser humano, tanto crentes como não-crentes³³. A *imago Dei* termina por constituir, assim, o fundamento de um realismo cristão que sustenta o *humanum* como uma criatura responsável e respondente, dotada de alma e mente – ou de um “coração”, “*lebh*” em hebraico – e chamada a apresentar todo o seu ser como um culto consciente a Deus. Tal atitude responsiva de gratidão e reconhecimento para com o Criador é certamente precedida e acompanhada pela intervenção graciosa de Deus, na contínua interpelação de Sua Palavra a todos os seres humanos. Segue-se, portanto, que a realidade criacional do *humanum*, expressa na *imago Dei*, enquadra-se na doutrina da graça comum e da *creatio continuata*, e não tanto na de uma vocação especial ou predestinação. O destino soteriológico recriativo ou recriacional do *humanum* se torna, então, uma realidade “sobrepota”, por assim dizer, de nossa condição primordial, considerada a partir de uma perspectiva de aliança. Em outras palavras, a restauração da *imago* não seria um ideal utópico nem um *factum* escatológico, mas antes o cumprimento realista da Providência de Deus para a manifestação de Sua Glória na *humanitas*, à medida que respondemos livremente ao mandato ético e cultural imposto sobre a humanidade pela Palavra de Deus.

Este foi o ponto que emergiu claramente da insistência de Calvino de que, conhecendo a Deus, nós nos lançamos inteiramente sobre o nosso próprio passado e temos a atividade de nos apresentar, mas isso abre também todos os argumentos possíveis em nossas noções especulativas. Isso traz imensas implicações para a hermenêutica, pois significa, como Calvino também aprendeu com Hilário de Poitiers, que nunca devemos subordinar a *res* ao *sermo*, mas devemos sempre subordinar o sermão às coisas de que nos servimos por meio de seu significado. Nesse sentido, temos aqui uma rejeição radical do nominalismo e um retorno à doutrina anselmiana de que a interpretação fidedigna é *secundum rem*, e não apenas *secundum formam vocum*³⁴.

CONCLUSÃO

O conceito forense de justificação em Calvino está em concordância com os de Lutero e de Melancton, em sua ênfase na natureza externa e imputativa da justiça, mas

³¹NIESEL, W. *The Theology of Calvin*, p. 68s.

³²STAUFFER, R. *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, p. 201.

³³STAUFFER, R. *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, p. 203ss.

³⁴TORRANCE, Th. F. *Calvin's Doctrine of Man*, p. 154ss.

o reformador de Genebra também acrescenta um elemento metafórico que tipifica o caráter não ontológico de sua linguagem: a *unio mystica*, para significar a incorporação do crente em Cristo. Calvino enfatiza, desse modo, a inseparabilidade entre *imputatio* e *unio* à medida que Jesus introduz o crente em seu corpo (*simul inserere in corpus suum*). De todo modo, Calvino não vislumbra nenhum tipo de deificação humana, ao refutar radicalmente a heresia de Osiander³⁵. De fato, a antropologia calvinista da *imago Dei* confirma até que ponto a sua soteriologia, cristologia e pneumatologia se tornam distintas das contrapartes luteranas precisamente por causa da ênfase ontológica da última na “presença real”.

Concluindo, podemos evocar o binômio calviniano *fides-cognitio* segundo o qual a fé não pode ser “implícita”, mas requer um conhecimento pessoal da graça de Deus (*fides enim in Dei et Christi cognitione*)³⁶. A fé implícita é considerada por Calvino como uma *praeparatio fidei*: contra a antinomia *natura-gratia*, Calvino sustenta que o *sensus divinitatis* (“sentimento de divindade”) e o *semen religionis* (“semente religiosa”), intrínsecos à *imago Dei* como criatura, excluem toda possibilidade de se esquivar racionalmente diante de Deus por não conhecer a sua revelação³⁷. Seguindo as palavras de Paulo aos Romanos (1,18-32), Calvino não vê razão para ser neutro ou autônomo, mas, assim como a fé, a razão foi também radicalmente afetada pela deformação da *imago*. É por isso que Calvino define a fé como “um firme e certo conhecimento [*firmam certamque cognitionem*] da benevolência de Deus para conosco, fundada sobre a verdade da promessa dada livremente em Cristo, ambas reveladas a nossas mentes e seladas em nossos corações pelo Espírito Santo”³⁸. A fé implica “certeza” (*certitudo*) e “garantia” (*securitas*), de modo que o conhecimento da fé (*vera scientia*) resulte seguro e firme – assim como o conhecimento *tout court* pode ser razoavelmente definido como crença verdadeira justificada. Assim, a articulação calviniana das dimensões criativas e recriacionais da *imago Dei*, enquanto espelho e resposta, pode sustentar uma filosofia humanista sem qualquer essência de si mesma (*soi-même*) e dependente da alteridade do Todo-Outro (*Tout-Autre*) e de Sua Palavra. E o fato normativo de que a nossa criação à imagem e semelhança de Deus tenha sido, desde sempre, um ato da Palavra em Cristo, preservaria, destarte, o *mysterium fidei* desta confissão:

Que tudo o que foi impresso de excelência em Adão procede dessa fonte: que ele se aproximava da glória de seu criador por meio do Filho unigênito. O homem foi criado, portanto, à imagem daquele que o formou (*Gn 1,27*), e, conseqüentemente, era como um espelho para quem a glória de Deus resplandecia e foi elevado a tal grau de honra pela graça do Filho unigênito³⁹.

REFERÊNCIAS

BACKUS, Irena; BENEDICT, Philip (eds.). *Calvin and His Influence, 1509-2009*. Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199751846.001.0001>

BEEKE, Joel; HALL, David; HAYKIN, Michael. *Theology Made Practical: New Studies on John Calvin and His Legacy*. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2017.

³⁵ CALVINO, J. *Institution*, III, ii, 35; cf. III, xi, 5-12.

³⁶ CALVINO, J. *Institution*, III, ii, 3.

³⁷ CALVINO, J. *Institution*, I, iii; I, v, 1-4. Cf. III, ii, 5.

³⁸ CALVINO, J. *Institution*, III, ii, 7.

³⁹ CALVINO, J. *Institution*, II, xii, 6: “Que tout ce qui a été imprimé d’excellence en Adam est procédé de cette source: qu’il approchait de la gloire de son créateur par le moyen du Fils unique. L’homme a donc été créé à l’image de celui qui l’a formé (Gen. 1:27), et par conséquent a été comme un miroir auquel la gloire de Dieu resplandissait, et a été élevé en tel degré d’honneur par la grâce du Fils unique”.

- BERKOUWER, G. C. *Man: The Image of God*. Trans. D. W. Jellema. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.
- BIÉLER, André. *La pensée économique et sociale de Calvin*. Genebra: Librairie de l'Université, 1961.
- BOHATEC, Josef. *Budé und Calvin*. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus. Graz: H. Böhlau Nachf., 1950.
- BREEN, Quirinus. *John Calvin: A Study in French Humanism*. Grand Rapids: Archon Books, 1968.
- CALVINO, João. *Johannis Calvini Opera Selecta*. Hrsg. P. Barth und W. Niesel. München: Chr. Kaiser, 1959.
- CALVINO, João. *Institution de la religion chrétienne*. Société Calviniste de France. Genebra: Labor et Fides, 1957. 4 v.
- CALVINO, João. *Institutes of the Christian Religion*. Trans. J. Allen. Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936.
- CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL, John (eds.). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. Trans. D. Freeman and W. Young. Amsterdam – Philadelphia: H. J. Paris and Presb. & Ref. Publ. Co., 1953. 2 v.
- FOGELIN, Robert. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- GERRISH, B. A. The Mirror of God's Goodness: Man in the Theology of Calvin. *Concordia Theological Quarterly*, Fort Wayne, v. 45, n. 2, p. 211-222, 1981.
- KLINE, Meredith. *Images of the Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- KNUDSEN, Robert D. *Søren Kierkegaard*. Philadelphia: Westminster Theological Seminary, 1987.
- KNUDSEN, R. D. Søren Kierkegaard and Transcendental Motives in Karl Jaspers' Philosophy. *Philosophia reformata*, Amersfoort, v. 34, n. 3/4, p. 122-133, 1969. <https://doi.org/10.1163/22116117-90001191>
- MARTINICH, A. P. Presbyterians in *Behemoth*. In: MASTNAK, Thomaz (ed.). *Hobbes's Behemoth: Religion and Democracy*. Charlottesville: Imprint Academic, 2009. p. 121-138.
- McGRATH, A. E. Humanist Elements in the Early Reformed Doctrine of Justification. *Archiv für Reformationsgeschichte*, Gütersloh, v. 73, n. 1, p. 5-20, 1982. <https://doi.org/10.14315/arg-1982-jg01>
- NIESEL, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Trans. H. Knight. Philadelphia: The Westminster Press, 1956.
- OLIVEIRA, Nythamar de. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- OLIVEIRA, Nythamar de. *Tractatus politico-theologicus*. Porto Alegre: Editora FI, 2016.
- RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Trans. J. B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316534984>

SCHAEFFER, Francis A. *A Christian Manifesto*. Wheaton: Crossway Books, 1982.

STAUFFER, Richard. *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*. Bern: Peter Lang, 1978.

TORRANCE, Thomas F. *Calvin's Doctrine of Man*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

TORRANCE, Thomas F. Knowledge of God and Speech about Him according to John Calvin. *Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg*, v. 39, n. 2, p. 140-160, 1965.

WENDEL, François. *Calvin et l'humanisme*. Paris: P.U.F., 1976.

Recebido: 01/04/2019

Aceito: 04/06/2019

Publicado em: 31/10/2019

Autor:

NYTHAMAR DE OLIVEIRA

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Porto Alegre, RS, Brasil

E-mail: nythamar.oliveira@pucls.br

Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-9241-1031>

✉ Endereço:

Av. Ipiranga, 6681 – Partenon

90619-900, Porto Alegre, RS, Brasil