**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**SILVIO GABRIEL SERRANO NUNES**

# As Origens do Constitucionalismo Calvinista e o Direito de Resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze

versão corrigida

**São Paulo**

**2017**

SILVIO GABRIEL SERRANO NUNES

# As Origens do Constitucionalismo Calvinista e o Direito de Resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze

versão corrigida

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Professora Doutora Maria das Graças de Souza

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

N972o

NUNES, SILVIO GABRIEL SERRANO
As Origens do Constitucionalismo Calvinista e o Direito de Resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze / SILVIO GABRIEL SERRANO NUNES ; orientadora MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA. - São Paulo, 2016.
408 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. DIREITO DE RESISTÊNCIA. 2. JOHN KNOX. 3. THEODORE DE BEZE. 4. CONSTITUCIONALISMO. 5. FILOSOFIA POLÍTICA. I. SOUZA, MARIA DAS GRAÇAS DE, orient. II. Título.

Nome: NUNES, Silvio Gabriel Serrano

Título: As Origens do Constitucionalismo Calvinista e o Direito de Resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr.:_____Instituição:_____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Prof. Dr.:_____Instituição:_____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Prof. Dr.:_____Instituição:_____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Prof. Dr.:_____Instituição:_____

Julgamento:_____Assinatura:_____

Prof. Dr.:_____Instituição:_____

Julgamento:_____Assinatura:_____

À memória dos BRASILEIROS que juntamente com mulheres e homens de mais de cinquenta nacionalidades, ao número de dezenas de milhares, naqueles dias em que as sombras do *Fascismo* pareciam encobrir a Terra em aparente impunidade, levantaram-se em armas, recursos materiais e *poesia*, compondo um "*espetáculo asombroso* e *magnífico"* ao unirem-se a um povo e seus legítimos magistrados, abraçando a causa de uma virtuosa mulher-ainda-menina, a *II República Espanhola*, que em definitivo havia posto um povo livre de uma tirania e só possibilitou que outra se restabelecesse após o exaurimento completo de suas forças.

BRASILEIROS, que sob o jugo da tirania do Estado Novo getulista, viram no outro lado do Atlântico a esperança de combater, uma vez exaurida a possibilidade de luta em sua própria pátria, uma tirania fascista que se apoderava da Espanha.

BRASILEIROS cujos nomes merecem perpétua memória:

Alberto Bomilcar Besouchet
Apolônio de Carvalho
Carlos da Costa Leite
David Capistrano
Delcy Silveira
Dinarco Reis
Eneas Jorge de Andrade
Eny Antonio Silveira
Hermenegildo de Assis Brasil
Homero de Castro Jobim
Joaquim Silveira dos Santos
José Gay da Cunha
José Homem Correia de Sá
Nemo Canabarro Lucas
Nelson de Souza Alves
Roberto Morena

BRASILEIROS que no teatro de guerra foram alocados na *Abraham Lincoln Brigade* e no *Battaglione Garibaldi*, na certa, para grande alegria de nossa Anita.

BRASILEIROS unidos a mulheres e homens entre anônimos e notórios como: André Malraux, Betty Davis, Carlos Drummond de Andrade, Charles Chaplin, Charles Donnelly, Duquesa Katherine de Atholl, Erroll Flynn, Érico Veríssimo, Frida Kahlo, John dos Passos, George Orwell, Jorge Amado, Manuel Bandeira, Oliver Law, Pablo Neruda, Presidente da *República Mexicana* Lázaro Cárdenas del Río, Salaria Kee Reilly, Simone Weil..., *"de distinto color, de ideología diferente, de religiones antagónicas, pero amando todos ellos profundamente la libertad y la justicia"*, que ao se saudarem, com os punhos cerrados e em riste, nas mais diversas línguas com a expressão "*¡¡¡Viva la Republica!!!"* e seus respectivos valores, expressavam em larga medida ideais de vocação universal como resistência e constitucionalismo, que tanto teriam agradado aos nossos autores.

BRASILEIROS que partiram para o teatro de guerra, auxiliados pelo Dr. Febus Gikovate, *"sin ninguna obediencia a jerarquía superior"* a não ser às suas próprias consciências para "*defender la justicia* e *el derecho escarnecido"*, e nunca mais voltaram, *"teniendo como sudario la tierra de España"*, a exemplo de Eneas Jorge de Andrade e como tantos outros *"cruzados de la libertad"* das mais variadas nacionalidades, que foram enterrados em valas comuns pelos vales e cercanias como as de *"Madri, Rio Ebro, Jarama, Brihuega, Lérida, Belchite, Guadalajara, Brunete, Teruel, Toledo, Levante"*, Alicante, sem condecorações, reconhecimento e muito menos a suntuosidade (paixão tão recorrente a tiranos) de um *"Valle de los Caídos"*, que lhes sirvam de eterno monumento as palavras de um de vós, Ernest Hemingway: "*No man ever entered the earth more honorably than those who died in Spain*".

BRASILEIROS que, em última análise, levaram às últimas consequências o apelo de um de nossos maiores poetas, MANUEL BANDEIRA:

Espanha no coração
No coração de Neruda,
No vosso e em meu coração.
Espanha da liberdade,
Não a Espanha da opressão.

Espanha republicana:
A Espanha de Franco, não!
Velha Espanha de Pelaio,
Do Cid, do Grã-Capitão!
Espanha de honra e verdade,
Não a Espanha da traição!
Espanha de Dom Rodrigo,
Não a do Conde Julião!

Espanha republicana:
A Espanha de Franco, não!

Espanha dos grandes místicos,
Dos santos poetas, de João
Da Cruz, de Teresa de Ávila
E de Frei Luís de Leão!
Espanha da livre crença,
Jamais a da Inquisição!
Espanha de Lope e Góngora,
De Góia e Cervantes, não
A de Felipe II
Nem Fernando, o balandrão!
Espanha que se batia
Contra o corso Napoleão!

Espanha da liberdade:

A Espanha de Franco, não!
Espanha republicana,
Noiva da Revolução!
Espanha atual de Picasso,
De Casals, de Lorca, irmão
Assassinado em Granada!
Espanha no coração
De Pablo Neruda, Espanha
No vosso e em meu coração!

Singela e muito humilde homenagem, porém absolutamente necessária a esses BRASILEIROS, em tempos de avanços de um discurso fascista no Brasil.

* Os trechos em itálico e castelhano que estruturam a presente dedicatória são extraídos dos discursos da Deputada Dolores Ibárruri, *La Pasionaria*, e do Primeiro-Ministro Dr. Juan Negrín, proferidos por ocasião da retirada das *Brigadas Internacionales*, numa ***Catalonia*** ainda ***republicà,*** no dia 28 de outubro de 1938 em Barcelona, e 25 de outubro de 1938 em Les Masies, respectivamente. Uma dedicatória que também muito deve aos preciosos estudos acerca dos BRASILEIROS que lutaram nas Brigadas Internacionais do diplomata brasileiro e Professor Dr. Paulo Roberto de Almeida.

Assim procedendo, objetivamos também homenagear e rememorar todos os legítimos magistrados daquela República (valemo-nos aqui da ampla acepção que a palavra 'magistrado' possuía no século XVI), dentre os quais citamos: Presidente Niceto Alcalá Zamora, General José Miaja e seu estrategista Coronel Vicente Rojo, Coronel *Defensor de Badajós* Ildefonso Puigdendolas, General da Aviação Republicana Ignácio Hidalgo de Cisneros, Presidente da Junta Central do Tesouro Artístico Timoteo Pérez Rubio, Ministra de Estado Federica Monteseny, Presidente da *Generalitat de Catalonia* Lluis Companys i Jover, Primeiro-Ministro Francisco Largo Caballero, Diplomatas Isabel de Palencia e Francisco de Ayala, Deputadas Margarita Nelken e Victoria Kent, Deputado Luis Ricasens Siches, Presidente do Tribunal Supremo Mariano Gómez González, *Máxima Autoridade Republicana na Agonia Final do Cerco de Madri* Julián Besteiro, Organizadora do Comitê de Defesa de Mérida Anita López, Libertador de Mesas de Ibor Jerónimo Curiel. E principalmente ao seu supremo magistrado: Exmo. Sr. Presidente da República Espanhola Dom Manuel Díaz Azaña, (Alcalá de Henares, 10 de janeiro de 1880, **Montauban** ─ uma cidade considerada capital da região e que no contexto das guerras de religião da França foi chamada de "República Protestante da França" ─, 3 de novembro de 1940), que em seu apego à legalidade e esforços de conciliação, mesmo em circunstâncias tão adversas, mostrou-se antípoda perfeito de tirano, ou ainda um sucessor *mutatis mutandis* de Felipe II (considerado por John Knox e Théodore de Bèze o máximo exemplo de tirano no século XVI) na suprema magistratura da Espanha durante a Guerra Civil, ressalvadas as devidas peculiaridades entre Monarquia e República.

Dom Manuel Azaña, que um dia chegou a proferir perante as Cortes o discurso *"España ha dejado de ser católica"*, em 13 de Outubro de 1931, em razão de seu apoio a um projeto não de anticlericarismo mas de secularização do Estado, algo que tanto confrontaria aquele soberano objeto de uma *"leyenda negra"* pelos protestantes no século XVI.

Sua Excelência Dom Manuel Azaña, que segundo Antonio Machado, conforme as citações proferidas pelo Professor Dr. Jean-Pierre Amalric por ocasião do evento *10es Journées Manuel Azaña (5-6-7 Novembre 2015 - **Montauban**)*, diante da sepultura daquela Excelência (para muito além da mera formalidade do pronome de tratamento adequado, um portador de uma verdadeira *areté*), assim atuou na vida política: *"Por una vez, el presidente de una República en el Occidente europeo no es um mero remate decorativo una máscara inocua encumbrada sobre los trajines de la política activa, mucho menos un dictador encubierto, o el emboscado maquinador de una política de partido"*.

8 de Novembro de 2015

(Quarto 101 • Hôtel Mercure **Montauban** • Antigo *Hôtel du Mid.* Um quarto que há 75 anos estava locado para a Representação Diplomática do México e serviu de abrigo à Sua Excelência Dom Manuel Azaña contra os agentes da Gestapo e de Vichy, em um heroico esforço do Diplomata do México Luis Ignacio Rodríguez Taboada. Um quarto de hotel que guarda, a nosso ver, uma trágica e irônica coincidência: suas amplas janelas frontais dão para a *Cathédrale Notre-Dame-de-l'Assomption de* **Montauban** — o símbolo da retomada do poder da Monarquia francesa e católica face a uma experiência política que já foi chamada de *República Protestante do Midi* nos séculos XVI-XVII).

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Célia e Sérgio, pela generosidade sem limites.

À minha mãe Célia, que dentre infinitas abnegações, que por tantas vezes enfrentando o habitual vento gelado do inverno tardio do final de junho em plena madrugada, se colocava na fila do Festival Internacional de Teatro, em São José do Rio Preto/SP, e ali ficava até o meio-dia, quando se abria a bilheteria no primeiro dia de vendas dos ingressos, enquanto eu estava em São Paulo, fazendo os últimos exames nas faculdades de Direito e Filosofia. Por mais que eu tentasse dissuadi-la, ela sempre insistia em me garantir os ingressos mais disputados do festival, "Maria Stuart" de Schiller, por exemplo.

Ao meu pai Sérgio, que numa "abominável", "supersticiosa" e "idólatra" prática "papista" aos olhos de John Knox e Théodore de Bèze recebeu em pia batismal o nome do santo celebrado no dia em que nasceu, 24 de Fevereiro, por meus avós, Luizia e Pedro (*in memoriam*), vindos daquela mesma Extremadura que Carlos V elegeu para a vida monástica ao se retirar da vida pública, exausto das guerras de religião no século XVI. Avós que sentiam mais saudades de uma Espanha mais distante na História do que a da Geografia que deixaram, a Espanha de Felipe II.

Ao meu pai, que curiosamente superando grandes adversidades na vida, teve uma trajetória diametralmente oposta à daquele que lhe foi dado como protetor, ao abandonar um seminário católico para conhecer a magistratura (uma função que em larga medida como a conhecemos hoje foi arquitetada no bico da pena de Bèze em 1574). Itinerário de vida possível graças à graduação em Direito pela *Universidade Presbiteriana Mackenzie* (Presbiterianismo, cujo patriarcado recai sobre Knox graças aos eventos revolucionários de 1560) entre os anos de 1965-1970, com colação de grau no "Auditório Ruy Barbosa"... E o principal, ao ter me narrado, a partir de suas lembranças, ainda em minha infância, um ensaio em 1968 na **Rua Maria Antonia** daquilo que mais terrivelmente marcaria a vida e obra política de John Knox e de Théodore de Bèze, a Guerra Civil... Ouvi dizer pela primeira sobre a *Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo*. Circunstância(s) que na certa me predestinou(aram) a pesquisar John Knox e Théodore de Bèze.

À professora Dra. Maria das Graças de Souza, que nos idos de 1968 era caloura na *Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo* e professora primária de uma escola jesuíta (nos termos do exemplar original de seu *Memorial* com correções manuscritas da autora que guardo em um relicário em minha biblioteca). Mais tarde, como Professora Titular dessa mesma instituição, mais do que me orientar, me alfabetizou intelectual e academicamente, apesar de todas as minhas limitações. Além de me narrar sua experiência do "outro lado" da **Rua Maria Antonia**... O eterno registro de gratidão por um dia ter me dado um exemplar do *Direito dos Magistrados* de Théodore de Bèze, ainda na minha iniciação científica, onde constava aquilo que lia nos adornos dos corredores do colégio agostiniano onde estudei na infância: *Tolle et Lege... Tolle et Lege...*

Aos membros de minha banca de doutorado: Professora Doutora Marilena de Souza Chauí, cuja erudição e olhar absoluto sobre toda a tradição da Filosofia forneceu indicações teóricas de extrema importância que mesmo grandes especialistas em certos pontos desta pesquisa não puderam indicar, Professor Doutor Alberto Ribeiro G. de Barros, cujo trabalho rigoroso, erudito e aberto ao diálogo com a tradição da Filosofia Política sobre Jean Bodin e John Milton é sempre inspirador e fonte imprescindível para o avanço de minhas pesquisas, Professora Doutora Patrícia F. Aranovich, pela arguição, Professor Doutor Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, cujo profundo e absoluto conhecimento da Tradição do Pensamento Calvinista na Filosofia Política e no Direito associado a uma leitura generosa de nossa pesquisa presenteou-me com várias bússolas para continuar com meus esforços de pesquisador. O registro de minha eterna gratidão.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia da USP, em especial ao Professor Dr. Renato Janine Ribeiro, meu professor da Disciplina Obrigatória Ética e Filosofia Política I, ao Professor Doutor Sergio Cardoso, que me introduziu ao tema das guerras de religião na França e suas repercussões na Filosofia Polític, e ao pessoal da Secretaria do Departamento.

Ao Professor Dr. Bertrand Binoche da *Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne,* pelas preciosas indicações bibliográficas e pela receptividade generosa desta pesquisa em estágio de doutorado sanduíche financiado pela CAPES (Ministério da Educação do Brasil) de maio a dezembro de 2015, que possibilitou acesso às bibliotecas: *Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne*, *Bibliothèque Nationale de France*, *Bibliothèque Sainte-*

*Geneviève*, *Bibliothèque de l'Institut Protestant de Théologie de Paris* e *Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*.

Registro também imensa gratidão à Professora Dra. Marie-Dominique Couzinet, pelas preciosas referências bibliográficas e pelo convite para coorganizar o evento *Journée d'Études Usages de l'Histoire en Politique au XVI^e^ siècle (France, Italie)* e expor o trabalho *Histoire Profane et Théorie Politique chez Théodore de Bèze*. Um momento de enorme aprendizagem em meu estágio na *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*, que possibilitou o contato com outros pesquisadores e seus relevantes trabalhos sobre Filosofia Política do século XVI.

Agradeço também à Professora Adriana Reis Le Bourlegat, pelo auxílio nas leituras mais desafiadoras em francês arcaico, *"moyen français"*.

Agradeço profundamente à Magali Gallello, pela paciente, minuciosa e atenta revisão e formatação do presente texto.

À minha avó Wanda e ao meu avô Elias (*in memoriam*), pela força em poucas palavras mas com muito afeto, pois mais agiu nas adversidades ao longo da vida do que falou, respeitemos o exemplo, e à sua irmã, minha tão amada, como dos demais sobrinhos, tia Nilza Dias Bicalho, Professora Primária de Escola Pública Rural nos confins do Estado de São Paulo, que durante minha infância sovava pães enquanto lia para mim histórias, contribuindo para o meu processo de alfabetização. Além de alimentar minha imaginação e o sabor pela leitura, talvez, sob inspiração de minha história favorita "O novelo de Ariadne", tenha feito das linhas dos livros guia para os labirintos da vida e seus minotauros.

Ao único. Meu único irmão Sérgio e à sua esposa Renata, e principalmente ao Eduardo Vilalba Serrano Nunes, na esperança de que viva em um mundo que as guerras religiosas não permitiram, o da tolerância.

Aos *primos-irmãos* Antônio Carlos Alves Pinto Serrano e Stella Sablone Serrano, amados guardiões e protetores, entusiastas desde o primeiro momento de minha pesquisa, cujo suporte incondicional de natureza moral e mesmo material em todas as etapas de elaboração do presente trabalho os fazem de alguma forma coautores plenos de todos os acertos logrados sem jamais terem lido Knox e Bèze. O registro de minha mais profunda e perpétua gratidão.

Às minhas *pequenas* Nathália e Fernanda Anchieta Gabriel, que com graça e virtude também resistem em suas vidas, e aos nossos primos em comum, Stella, Mirella e Neto. Aos tios: Vidal, pelas *polêmicas*, Reginaldo, pelas gargalhadas, e ao Juninho, pelos 'causos'.

Aos amigos da Faculdade de Filosofia (USP), Taynam Bueno, Carol Rangel, Luiza, Thiago Brás, Kelly Koide, Ana Carolina Salgado, Leonardo, Bruno Boaro, Maria Rita, Pedro Ivo, Mauro Dela Bandera Arco Junior, Rodrigo Ribeiro de Sousa, Isadora Prévide Bernardo (que tanto me auxiliou nos textos em latim e na análise retórica dos textos de Knox e Bèze), pelas horas de risos e pelo *"concreto"* apoio acadêmico. Aos amigos da Faculdade de Direito (PUC-SP), em especial, Leopoldina, Ana Paula, Fernanda Quintella, Tetê e Fernanda Giometti, assim como àqueles dos tempos do *Colégio Agostiniano São José* de São José do Rio Preto, João Marcelo, Thiago, Vinícius, Rubens, Fernando, Marcello, José, Rodrigo e Roberto: apesar da diversidade dos caminhos trilhados, insistimos em sempre nos revermos. Oportunidade que também homenageio os padres espanhóis agostianianos, que sempre propagaram o valor da tolerância religiosa.

Agradeço ao Presidente Conselheiro João Antonio da Silva Filho da *Escola de Gestão e Contas do Tribunal de Contas do Município de São Paulo* e Professor Mestre em Filosofia do Direito pela PUC-SP, cujo apreço à Filosofia permitiu apresentar diversos tópicos de minha pesquisa naquela instituição, assim como registro a minha gratidão à sua Chefe de Gabinete Maria Angélica Fernandes, pesquisadora de questões de gênero, com quem tive a oportunidade de debater a questão da *ginecocracia* em John Knox.

Registro minha gratidão à então Diretora Eugênia Sahd, à Lia Baraúna, à Mariana Estevam e aos demais funcionários do *Instituto do Legislativo Paulista da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo* em 2014, onde iniciei minha vida docente. Momento que não posso deixar de agradecer à Rosângela Lima, que tanto me estimulou a propor pela primeira vez um curso nesse instituto.

À professora Dra. Lídia Reis de Almeida Prado, pelo estímulo ainda naqueles primeiros anos da faculdade de Direito, para que me aventurasse na Filosofia.

Aos confrades de Hipócrates: Dra. Nayra Penha Cesaro Ganhito, Dr. Flavio Gikovate, Dra. Vera Marcia Tapparo e Dr. Osvaldo Miura. Exemplos de **Ética**, Profissionalismo e **Humanidade** no exercício da Medicina com respeito ao sofrimento alheio e que, com a paciência exigida pelo sacerdócio que abraçaram, municiados com o bastão de

Asclépio, comprometeram-se com “a parte mais sã” nas guerras civis conexas travadas entre as partes sãs e sombrias de minha mente e de meu corpo. Possibilitaram assim que se cumprisse em minha vida a antiga profecia gravada próxima aos “ídolos” de John Knox e Théodore de Bèze, no *Muro dos Reformadores* e no brasão de armas de Genebra: **POST TENEBRAS LUX**.

Aos amigos, Rafael, Mario, Lucas, Paulo, Valéria, Martina, Patrícia e Fausto, da temporada de estudos na *Nova Inglaterra*, uma terra que prometeu levar às últimas consequências o Calvinismo religioso e político desde suas origens e que forneceu importantes fontes bibliográficas para a minha pesquisa em 2011 e 2012.

Agradeço especialmente ao amigo soteropolitano Thiago Barreira de Alencar Andrade, que com sua fala articulada segue a tradição dos oradores da Bahia, a exemplo do Padre Antônio Vieira e do “Águia de Haia”, Rui Barbosa, também chamado de “calvinista” não no sentido religioso, mas por seus princípios políticos. Nos meus dias de “calouro” no *Institute for English Language Programs - Harvard University*, Thiago, como “veterano”, pacientemente me ensinou a manejar as fontes de pesquisa do conjunto de Bibliotecas de Harvard, o que possibilitou a construção digital de quase todo o meu acervo pesquisado de comentadores sobre John Knox. Ainda, apesar do meu “acanhamento”, por seu intermédio visitei o gabinete do Professor Dr. Mangabeira Unger para obter o autógrafo de duas de suas obras e uma breve conversa, momento que guardo, como brasileiro, com muito orgulho e gratidão. Menciono também o caro amigo em comum que nos apresentou, o recifense Artur R. Peixoto Filho, alguém, cujos olhos, na certa, ainda testemunham de forma viva e literal, um tata(...)ravó holandês (neerlandês) calvinista que trouxe, depois da experiência da França Antártica no Rio de Janeiro e da França Equinocial no Maranhão, a “heresia” do Calvinismo ao Brasil de então, que devido à União Ibérica era uma terra do muito católico rei da Espanha... **Bahia** e **Pernambuco** que protagonizaram o maior embate entre a ibérica civilização católica contra a protestante calvinista em solo do Brasil.

À CAPES, pelo apoio financeiro por meio da bolsa outorgada pelo Programa Institucional de Bolsas de Doutorado Sanduíche no Exterior - PDSE/CAPES para estágio na *Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne*, no perído de maio a dezembro de 2015.

Ao CNPq, pela bolsa de doutorado no Brasil.

**ELIZABETH**

E quem mo impediria? Vosso tio
Mostrou, por seu exemplo, aos reis da terra
Como se faz a paz com os inimigos.
Sirva-me de lição aquela noite
De São Bartolomeu! Que representam
Para mim parentescos ou direitos
De povos? Pois não rompe a Igreja os laços
De todos os deveres? Não consagra
A felonia, o regicídio? Apenas
Uso o que vossos padres me ensinam!
Dizei-me: que penhor responderia
Por vós, se num impulso de clemência
Vos desse a liberdade? Que cadeado
Com que eu a vossa boa fé trancasse,
Não abriria a chave de São Pedro?
Minha só segurança está na força.
Não pode haver qualquer entendimento
Com a raça das serpentes.

**MARIA**

Oh, as sinistras,
Tristes suspeitas vossas! Vistes sempre
Em mim uma estrangeira, uma inimiga.
Se me tivésseis declarado herdeira
Da coroa, conforme aos meus direitos,
Então teria gratidão, o afeto
Feito de mim vossa fiel amiga,
De mim sempre fiel vossa parente.

*Friedrich Schiller, "Maria Stuart"*

Um encontro fabulado tão longe da serenidade daquilo que se lê em outro encontro entre primas homônimas no Livro de Lucas e tão próximo das tensões dos dias vividos por John Knox e Théodore de Bèze. Tradução de **Manuel Bandeira**, poeta de robusta grandeza, porém frágeis pulmões, mas o suficientemente fortes para arcar com a carga de carregar no coração a "última grande causa da humanidade" e a saudade eterna de sua terra natal, Recife (Pernambuco), que um dia já se chamou **Mauritsstad (Nieuw Holland)**.

# RESUMO

NUNES, S.G.S. As Origens do Constitucionalismo Calvinista e o Direito de Resistência: a legalidade bíblica do profeta em John Knox e o contratualismo secular do jurista em Théodore de Bèze. 2016. 408f. Tese (Doutorado). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A presente pesquisa de doutorado tem por finalidade a análise do pensamento político dos principais reformadores que sucedem a Calvino, John Knox e Théodore de Bèze, os primeiros a romperem com a ambiguidade de Calvino quanto ao direito da lícita resistência política aos governos tirânicos, no ano de 1554, e que inauguram a tradição do *constitucionalismo calvinista*, ao privilegiarem o primeiro uma fundamentação bíblica quase exclusiva e o segundo um forte apelo para fontes seculares, ambos visando à identificação do fenômeno da tirania e a respectiva solução para o problema pela via da teoria constitucional das magistraturas inferiores. Em seus escritos dispersos, especialmente nos tratados publicados em 1558 em Genebra e posteriormente em sua *História da Reforma Escocesa*, na qual é narrada a primeira aplicação prática da teoria das magistraturas inferiores em um Estado-nação a protagonizar uma reforma e revolução calvinista, John Knox desenvolve sua teoria acerca do direito de resistência com estrita observância das Escrituras, em especial as narrativas do Antigo Testamento, das quais extrai uma ‘‘legalidade bíblica’’, e compara suas exortações às dos antigos profetas bíblicos quanto ao dever de combater as tiranias com a ação dos magistrados civis apoiados pelo povo. Em Théodore de Bèze, o foco será a abordagem secularizada do fenômeno da tirania, sem prejuízo de uma compatibilidade com as Escrituras, remetendo à construção teórico-conceitual do fenômeno da tirania do jurista medieval Bartolo de Sassoferrato — tirania *ex parte exercitii* e tirania *ex defectu tituli* — e identificar na sua principal obra política *Do Direito dos Magistrados* (1574) os “meios humanos” de combate à tirania, os *Estados Gerais* e os *magistrados inferiores*, instâncias incumbidas das funções militares e judiciais, graças a um contratualismo secular, amparado em precedentes na história profana extraídos da Antiguidade Clássica, Idade Média e da época do próprio Bèze. Por fim, pretende-se identificar o legado desses autores nas revoluções calvinistas e em autores relacionados a tais eventos: a revolta nos Países Baixos e Althusius, a Revolução na Inglaterra e John Milton (ainda que rompesse com o calvinismo, em termos de teoria política, operou em suas obras com teses de Calvino, Knox e Bèze); a Revolução Norte-Americana e a organização política proposta pela Constituição do novo país defendida por “Publius” (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay) e a introdução no sistema jurídico-político brasileiro dessa tradição pelo “calvinista” Rui Barbosa (não por razões religiosas mas sim por seu projeto liberal, manifestado sobretudo em seus escritos políticos, no Decreto Federal nº 1 de 15 de Novembro de 1889 e em seu papel desempenhado no projeto da Constituição de 24 de Fevereiro de 1891). Objetiva-se apontar, no bojo dessa tradição, a ‘‘ambiguidade do pastoreio’’, que privilegia a ação política efetiva pelos magistrados inferiores em detrimento do protagonismo político do povo, que seria posto numa situação de tutela, o que pouco contribui para que se aceite sem maiores receios o celebrado lugar-comum da contribuição do calvinismo para o desenvolvimento dos regimes democráticos no Ocidente.

Palavras-Chave: John Knox, Théodore de Bèze, Constitucionalismo, Direito de Resistência.

## ABSTRACT

NUNES, S.G.S. The origins of the Calvinist Constitutionalism and the Right of Resistance: the prophet's biblical legality in John Knox and the jurist's secular contractualism in Théodore de Bèze. 2016. 408f. Thsesis (Ph. D.). Departament of Philosophy, University of Sao Paulo, Sao Paulo, 2016.

This research aims to analyze the political thought of the leading reformers succeeding Calvin — John Knox and Théodore de Bèze — who are also the precursors of breaking up with Calvin's ambiguity concerned to the lawful right of political resistance against tyrannical governments, in 1554. They started the tradition of the *Calvinist constitucionalism* by privileging, the first, an almost exclusively biblical foundation, and the second, a strong appeal to secular sources; both attempting to acknowledge the tyranny phenomenon and its solution by the constitutional doctrine of the lesser magistrate. In his writings, especially the treatises published in Geneva, in 1558, and the *History of the Scottish Reformation*, in which he approaches the first practical application of the doctrine of the lesser magistrate in a nation-state protagonist of a Calvinist reformation and revolution, John Knox develops his theory about the right of resistance under strict observance of the Scriptures — mainly the narratives of the old Testament, of which he extracts a "biblical legality" — comparing his own exhortations about the duty of fighting tyranny through the action of lesser civil magistrates supported by the people to the old prophets exhortations. In the other hand, Theodore de Bèze focuses the secularized approach to the tyranny phenomenon, considering the compatibility with the Scriptures, when referring to the theoretical and conceptual study of the tiranny phenomenon by the medieval jurist Bartolo de Sassoferrato — tiranny *ex parte exercitii* e tiranny *ex defectu tituli*. Through his main political work, *Du Droit des Magistrats* (1574), Bèze also identifies the "human resources" to figth tyranny, the General States and the *lesser magistrates* — the instance in charge of military and judicial functions, due to a secular contractualism, supported by precedents in the profane history from Classical Antiquity and Middle Age, as well as contemporarily to Bèze. Finally, it is intended to acknowledge the legacy of these authors in the Calvinist revolutions and in other authors related to those events: the Dutch revolt and Althusius; the English revolution and John Milton (even having broken with Calvinism, in his studies Milton considered Calvin, Knox and Bèze in terms of political theory); the North-American revolution and the political organization of the Constitution defended by "Publius" (Alexander Hamilton, James Madison and John Jay); and the introduction of this tradition in the Brazilian legal and political system by the "Calvinist" Rui Barbosa (not due to religious purposes but because of his liberal project manifested on his political writings, the Federal Decree 1 of 15th November 1889 and his role on the project of the Constitution of 24th February 1891). It is intended to point out, in the midst of this tradition, the "ambiguity of the pastorate", which favors the political action of lesser magistrates over people's political protagonism, submiting people to a guardianship relation, what definitely does not help to accept without further concerns the celebrated commonplace of Calvinism's contribution to the development of democracies in the West.


Key-words: John Knox, Théodore de Bèze, Constitutionalism, Right of Resistance.

# RÉSUMÉ

NUNES, S.G.S. Les Origines du Constitutionnalisme Calviniste et le Droit de Résistance: la légalité biblique du prophète chez John Knox etle contractualisme séculaire du juriste chez Théodore de Bèze. 2016. 408f. Thèse (Doctorat). Départament de Philosophie, Université de São Paulo, 2016.

Ce travail de recherche en doctorat a pour but l'analyse de la pensée politique des principaux réformateurs qui succèdent Calvin, John Knox et Théodore de Bèze qui, par coïncidence, sont aussi les premiers à rompre avec l'ambigüité de Calvin en ce qui concerne le droit à la licite résistence politique aux gouvernements tyranniques, dans l'année 1554, et qui inaugurent la tradition du *constitutionalisme calviniste*, en privilégiant, le premier, un embasement biblique presque exclusif et le second un fort appel aux sources séculaires pour les buts en commun aux deux d'identification du phénomène de la tyrannie et la solution respective au problème par la voie de la théorie constitutionnelle des magistratures inférieures. Dans ses écrits épars, surtout dans les traités publiés en 1558 à Genève et postérieurement dans son *Histoire de la Réforme Écossaise*, dans laquelle est racontée la première application pratique de la théorie des magistratures inférieures dans un état-nation à déclencher une reforme et une révolution calviniste, John Knox développe sa théorie autour du droit de résistence avec une stricte obéissance aux Écritures, surtout les récits de l'Ancien Testament, desquels il extrait une « légalité biblique » et compare ses exortations à celles des anciens prophètes bibliques du devoir de se combattre les tyrannies, avec l'action des magistrats civils soutenus par le peuple. Chez Théodore de Bèze, le point central sera son approche sécularisée du phénomène de la tyrannie, sans préjudice d'une compatibilité avec les Écritures, en se rapportant à la construction théorique-conceptuelle du phénomène de la tyrannie du juriste médieval Bartolo de Sassoferrato, tyrannie *ex parte exercitii* et tyrannie *ex defectu tituli* et identifier dans son principal ouvrage politique *Du Droit des Magistrats* (1574) les "moyens humains" de combat à la tyrannie, les *États Généraux* et les *magistrats inférieus* des lieux investis des fonctions militaires et judiciales grâce à un contractualisme séculaire, soutenu par des précédents dans l'histoire profane extraits de l'Antiquité Classique, Moyen Âge et contemporaneité de Bèze lui même. Enfin, identifier l'héritage de ces auteurs dans les révolutions calvinistes et des auteurs liés à de tels événements: la révolte des Pays-Bas et Althusius, la Révolution en Angleterre et John Milton (même s'il rompait avec le calvinisme, en termes de théorie politique, il a travaillé dans ses ouvrages avec des thèses de Calvin, Knox e Bèze), la Révolution Nord-Américaine et l'organisation politique proposée par la Constitution du nouveau pays défendue par "Publius" (Alexander Hamilton, James Madison et John Jay) et l'introduction dans le système juridique-politique brésilien de cette tradition faite par le "calviniste" Rui Barbosa, pas pour des raisons religieuses mais bien par son projet libéral, exprimé surtout dans ses écrits politiques, dans le Décret Féderal nº 1 du 15 Novembre 1889 et dans son rôle joué dans le projet de la Constitution du 24 Février 1891. De même, démontrer, au sein de cette tradition, ''l'ambigüité du troupeau'' qui privilégie l'action politique effective par les magistrats inférieurs au détriment d'un protagonisme politique du peuple, qui serait mis dans une situation de tutelle, ce qui difficulte davantage l'acceptation sans réserve du célébré lieu commun de la contribution du calvinisme pour le développement des régimes démocratiques en Occident.


Mots-clés : John Knox, Théodore de Bèze, Constitutionalisme, Droit de Resistance.

## SOBRE AS OBRAS DE JOHN KNOX UTILIZADAS NESTE TRABALHO

No presente estudo, optou-se preferencialmente pelo trabalho de organização dos textos de John Knox feito por Roger Mason, publicado na coleção *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, cuja vantagem reside no esforço de modernização da liguagem do texto:

MASON, Roger (Org.). **Knox: On Rebelion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Quando a pesquisa demandou informações não contempladas em Roger Mason (2004) acerca do processo histórico da reforma na Escócia descrito por Knox e outros autores sob a supervisão do "Apóstolo da Escócia", ou do texto direto de John Knox na obra *History of the Reformation in Scotland*, utilizou-se o trabalho de edição de William Croft Dickinson (1950), cujo destaque também é a linguagem mais atual:

DICKINSON, William Croft (org). **John Knox's History of the Reformation in Scotland**. v.1-2. New York: Philosophical Library, 1950.

Por fim, quanto aos textos de natureza mais teológica do que política que apresentam repercursões no pensamento político de John Knox e que não são encontrados nas edições anteriormente mencionadas, recorreu-se à clássica edição de David Laing (1895), cujos arcaísmos podem comprometer a leitura, mesmo para falantes nativos da língua inglesa atual:

LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 1-6. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895.

## SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO** 01

**CAPÍTULO I – A REFORMA PROTESTANTE E O DIREITO DE RESISTÊNCIA** 07

1.1 O direito de resistência no tenso interstício entre a reforma magisterial e a reforma radical 12

1.2 Lutero: o dever irrestrito de obediência e a capitulação ao direito de resistência no Palácio de Torgau 29

1.3 Calvino ─ "o mestre da ambiguidade" 37

1.4 A *Confissão de Magdeburgo* de 1550 e sua repercussão nas obras de John Knox e Théodore de Bèze 48

1.5 Os calvinistas insulares e continentais: os monarcômacos 61

1.6 O constrangedor recurso protestante ao argumento católico dos conciliaristas em John Knox e Théodore de Bèze 81

**CAPÍTULO II - A TEORIA DAS MAGISTRATURAS INFERIORES E A NOÇÃO DE CONSTITUCIONALISMO EM JOHN KNOX E THÉODORE DE BÈZE** 90

**CAPÍTULO III – JOHN KNOX E A LEGALIDADE BÍBLICA DO PROFETA** 139

3.1 A estrita "legalidade bíblica" e o dever de admoestação do profeta em John Knox 148

3.2 O desenvolvimento do conceito teológico de "convenção" nos escritos de John Knox e sua repercussão política 157

3.3 As quatro questões a Calvino remetidas a Bullinger sobre os limites da obediência civil 166

3.4 A ideia de tirania em John Knox: o dever civil de seguir a idolatria do governante, a jurisdição papal exercida pelos bispos católicos e a ginecocracia 170

3.5 As soluções para o problema das formas de tirania em John Knox: as magistraturas civis do reino e subsidiariamente o povo nos termos da "legalidade bíblica" 203

**CAPÍTULO IV – THÉODORE DE BEZE E O CONTRATUALISMO SECULAR DO JURISTA** 223

4.1 O duplo pacto em Théodore de Bèze: um contrato entre o Príncipe e o povo e uma aliança entre Deus com o Príncipe e seu povo 232

4.2 *Nemo Bonus Iurista Nisi Bartolista* ─ As influências de Bartolo de Sassoferrato na ideia de tirania de Théodore de Bèze: os conceitos de tirania *ex parte exercitii* e tirania *ex defectu tituli* 241

4.3 As possíveis reações à tirania nos termos do contrato secular entre particulares e os graus de magistraturas com o soberano 258

4.4 O constitucionalismo de Bèze e o recurso à história secular: o modelo de historiografia de Tito Lívio 271

4.5 Os treze exemplos seculares do direito de resistência institucionalizado pela via das magistraturas inferiores 277

**CONSIDERAÇÕES FINAIS – O CONSTITUCIONALISMO CALVINISTA E A AMBIGUIDADE DO PASTOREIO** 320

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS** 361

# INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de doutorado tem por finalidade a análise do pensamento político dos principais reformadores que sucedem a Calvino, John Knox e Théodore de Bèze, que coincidentemente também são os primeiros a romperem com a ambiguidade de Calvino quanto ao direito da lícita resistência política aos governos tirânicos e que inauguram a tradição do *constitucionalismo calvinista*, ao privilegiarem o primeiro uma fundamentação bíblica quase exclusiva e o segundo um forte apelo para fontes seculares, para os fins comuns a ambos, de identificação do fenômeno da tirania e a respectiva solução para o problema pela via da teoria constitucional das magistraturas inferiores.

A questão a ser abordada é a solução encontrada pelos reformadores, em especial John Knox e Théodore de Bèze, para dirimir o seguinte dilema: se tanto o poder religioso quanto o poder político emanam de Deus, em que condições se pode resistir?

Quanto ao fundamento do poder político, no Novo Testamento, Paulo, 13 é categórico:

> Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação.[1]

O dever de submissão já era claramente instituído também no Antigo Testamento, como podemos atestar em Provérbios 8:

> É por mim que reinam os reis,
> e que os príncipes decretam a justiça;
> por mim governam os governadores,
> e os nobres dão sentenças justas.[2]

---

[1] Romanos 13, 1:2. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 1987.

[2] Provérbios 8, 15:16. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 1032.

Em uma leitura imediata, as Escrituras atestam que todo poder tem sua origem e é ordenado por Deus, sendo o tirano considerado um flagelo por aquele designado para punir os pecados dos súditos. Não seria lícito, portanto, o direito de resistência em uma primeira visão sobre o tema à luz das Escrituras. A solução para o dilema apontado se dará pela decisiva construção da teoria das magistraturas inferiores e a redefinição da tirania, de modo a compatibilizar as designações bíblicas e o arcabouço jurídico constitucional secular quanto ao poder civil e a licitude de se resistir às tiranias.

No capítulo I, discutimos como o direito de resistência foi tratado por reformadores que antecedem os autores em destaque e seus contemporâneos.

Inicialmente analisamos o binômio reforma magisterial e reforma radical e como no delicado interstício entre ambas emergiram as teorias do direito de resistência entre os reformadores.

Expõe-se o pensamento político de Lutero, pautado no quase nulo grau de adesão ao direito de resistência, cuja única exceção se dá quando capitula no Palácio de Torgau, em 1530, sob o argumento de direito privado chancelador desse direito.

O item 1.3 dedicamos às considerações acerca do governo civil de Calvino, em seu clássico *A Instituição da Religião Cristã*. Identificamos também a tratativa ambígua que o reformador conferiu acerca do direito de resistência, em especial no que tange os magistrados inferiores, que compara com os éforos de Esparta. Ambiguidade rompida pelos calvinistas de segunda geração, inicialmente por John Knox e Théodore de Bèze.

No item 1.4 abordamos *A Confissão de Magdeburgo*, de 1550, um dos mais importantes marcos teóricos e práticos do direito de resistência de matriz luterana, com profundas repercussões no pensamento de Knox e Bèze.

No item 1.5 são apresentados outros autores calvinistas relacionados a Knox e Bèze, como também apontam-se os problemas quanto aos estudos comparativos entre ambos e as dissonâncias entre o pensamento político de John Knox e os calvinistas insulares John Ponet, Christopher Goodman, bem como entre Bèze e os continentais Hotman e Mornay. Para finalizar o item, procedemos a alguns apontamentos sobre Buchanan, cujas obras pretenderam justificar a destituição de Maria Stuart perante as nações europeias, compondo esse quadro uma segunda revolução na Escócia, com certo protagonismo de Knox e um registro de celebração do feito por parte de Bèze no tratado *Du Droit des Magistrats*.

No tópico 1.6, vislumbramos as repercussões do pensamento conciliar católico nos autores deste estudo e a transposição desse arcabouço teórico na reflexão sobre a aplicabilidade desse pensamento na perspectiva do controle dos governantes nas comunidades políticas seculares.

No Capítulo II, que versa sobre a teoria das magistraturas inferiores e a noção de constitucionalismo apresentada na obra de Knox e Bèze, pretendemos esboçar o contexto histórico de perseguições sofridas pelos protestantes no século XVI e a resposta sobre a licitude ou não do direito de resistência ativa por parte de luteranos e depois por calvinistas.

Abordamos o surgimento do argumento constitucional de resistência pela via das magistraturas inferiores (uma construção teórica legitimadora da ação de agentes públicos que ocupam uma hierarquia intermediária entre o governante e o povo contra a tirania) dentre os juristas sob a liderança de Filipe de Hesse e o argumento de direito privado pelos luteranos na Saxônia, bem como as repercussões desses aparatos teóricos em nossos autores.

Ainda nesse capítulo, analisamos os textos que compõem a história da reforma escocesa de Knox que versam sobre a revolução que destituiu Maria de Guise da regência, evento que pode ser considerado a primeira aplicação prática da teoria das magistraturas inferiores em uma revolução calvinista.

Evento revolucionário no qual a nobreza protestante e ocupante dos cargos das magistraturas inferiores do reino, após ser admoestada por Knox quanto ao dever de instituir a "verdadeira" fé e tutela do bem comum, destituiu a regente em nome das antigas leis e liberdades do reino e declarou o empoderamento do parlamento da Escócia para solução definitiva dos problemas que afligiam a nação, numa típica afirmação do constitucionalismo moderno, que declara a possibilidade de que corpos intermediários (em regra parlamentares e judiciais) numa dada organização política tenham a aptidão, em nome de leis ou costumes ancestrais de hierarquia superior, de controlarem desvios do governante em sua administração.

Em Thédore de Bèze, apontamos a contribuição ao constitucionalismo moderno, ao analisarmos a expressão "leis fundamentais", surgida no bico da pena de Bèze na década de 1570 e ainda hoje utilizada como sinônimo de constituição escrita, apesar de existirem diferenças entre os significados do uso da expressão no século XVI e atualmente.

No capítulo III, dedicado ao pensamento político de John Knox, inicialmente discorremos sobre o papel que o princípio *Sola Scriptura* elevado a uma maior expoência,

quando se compara com outros reformadores, ocupa não só na teologia knoxiana mas também em suas reflexões políticas pautadas naquilo que Roger Mason denomina "legalidade bíblica", bem como sobre a identidade do autor com os profetas do Antigo Testamento.

No item 3.2, é abordada a noção teológica de "convenção" primeiramente elaborada por Heinrich Bullinger no tratado *De Testamento seu Foedere Dei Unico et Aeterno* (1534) e posteriormente recepcionada por Knox, que afirma ser fundamental, na questão da obrigação política, os reinos se preservarem da idolatria, nos termos dos escritos políticos de Knox, ao ponto de se legitimar o direito de resistência contra um governante que a imponha ao seu povo.

No item 3.3, o foco é as quatro questões político-constitucionais apresentadas por Knox a Calvino e remetidas a Bullinger, no ano de 1554, assim como as respostas deste aos problemas levantados pelo reformador escocês, retomados nos tratados políticos dos demais autores monarcômacos posteriormente.

O item 3.4 tem por objeto a explicação do fenômeno da tirania por John Knox. Um fenômeno político que o "Apóstolo da Escócia" (designação de John Knox cunhada por Théodore de Bèze) entendia possuir três faces que podem se complementar reciprocamente para destruir a boa ordem civil pautada nos ditames das Escrituras: o dever de se seguir a idolatria do governante (um ato *ultra vires* das competências regulares do magistrado civil, algo já desenvolvido por Lutero entre os reformadores); a jurisdição papal exercida pelos bispos católicos; a ginecocracia, o governo de mulheres, especialmente se forem católicas e passarem a impor essa fé em seus domínios temporais.

Para finalizar o capítulo, são apresentadas as soluções propostas por John Knox para o problema da tirania: as magistraturas civis do reino, clara adesão à teoria das magistraturas inferiores de caráter constitucionalista desenvolvida pelos luteranos entre 1520 e 1530, com certa participação ancilar do povo, sem maiores protagonismos, nos termos da "legalidade bíblica" extraída das narrativas das Escrituras, em especial as do Antigo Testamento.

O capítulo IV, que versa sobre o pensamento político de Théodore de Bèze, trata do problema do direito de resistência na obra do sucessor de Calvino em Genebra, que amplamente se valeu de fontes seculares para legitimar a ação dos magistrados inferiores.

Discorremos inicialmente sobre o duplo pacto em Théodore de Bèze, a aliança de Deus e o Príncipe com seu povo e um contrato entre o Príncipe e o povo, do qual emerge a legitimação dos magistrados inferiores para atuarem contra a tirania.

No item 4.2 ─ "As influências de Bartolo de Sassoferrato na ideia de tirania de Théodore de Bèze: os conceitos de tirania *ex parte exercitii* e tirania *ex defectu tituli*" ─, o foco é a recepção conceitual de Bèze da noção bartolista de tirania e suas consequências para a atuação legítima dos magistrados e do povo.

Quanto ao tópico 4.3, intitulado "As possíveis reações à tirania nos termos do contrato secular entre particulares e os graus de magistraturas com o soberano", discutimos o papel a ser desempenhado pelos Estados Gerais e pelos magistrados inferiores que ocupam as funções militares e judiciais, como no caso de um tirano com título, porém *ex parte exercitii*, que se desvirtua de suas obrigações e passa a oprimir a pátria, particularmente por não permitir o verdadeiro culto a Deus, atentar contra a propriedade dos súditos, sobretudo quanto à tributação, e coibir o regular funcionamento das instituições políticas da nação, especialmente o funcionamento dos Estados Gerais.

No item 4.4, a análise se pauta nas relações entre o constitucionalismo de Bèze e a história secular exemplificadora de modelos a serem universalmente aceitos e seguidos, num manejo da historiografia que na certa tem por modelo Tito Lívio.

Concluindo o capítulo, são abordados os treze exemplos seculares do direito de resistência institucionalizado pela via das magistraturas inferiores extraídos da Antiguidade Clássica, Idade Média e contemporaneidade de Bèze.

Como considerações finais desta pesquisa de doutorado, tratamos da identificação do legado de Knox e Bèze nas revoluções calvinistas e autores conexos a tais eventos: a Revolta nos Países Baixos e Althusius, a Revolução na Inglaterra e John Milton (ainda que tenha rompido com os presbiterianos e o calvinismo em termos religiosos, não se furtou a operar em suas obras políticas com teses de Calvino, Knox e Bèze); a Revolução Norte-Americana e a organização política proposta pela Constituição do novo país defendida por "Publius" (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay); a introdução no sistema jurídico-político brasileiro dessa tradição feita pelo "calvinista" Rui Barbosa, não por razões religiosas mas sim por seu projeto liberal, expresso sobretudo em seus escritos políticos, no Decreto Federal nº 1 de 15 de Novembro de 1889 e em seu papel desempenhado na

elaboração do projeto da Constituição de 24 de Fevereiro de 1891, a primeira constituição republicana do Brasil.

Cabe também apontar, no bojo dessa tradição, o que chamaríamos de ‘‘ambiguidade do pastoreio’’: uma expressão inspirada nos escritos de Foucalt, que curiosamente alerta em sua obra *Segurança, Território, População* sobre o fenômeno do “pastorado” na política moderna e que em algum sentido se apresenta como um grande contraponto ao texto *O Pastor*, de Zwinglio, de 1524, que compara a função do magistrado civil à do pastor, algo também recorrente nos escritos políticos calvinistas. A “ambiguidade do pastoreio” privilegia a ação política efetiva dos magistrados inferiores em detrimento do protagonismo político direto do povo, que seria posto numa situação de tutela, dificultando a aceitação imediata e sem receios do celebrado lugar-comum da contribuição do calvinismo para o desenvolvimento dos regimes democráticos no Ocidente.

## CAPÍTULO I – A REFORMA PROTESTANTE E O DIREITO DE RESISTÊNCIA

Lutero, em seu escrito de 1522, *Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos*, afirma ser a mesma *"*a parte verdadeiramente principal do Novo Testamento e o mais puro de todos os Evangelhos*"*[3], sendo *"*digna e merecedora de que o cristão não só a saiba de cor, palavra por palavra, mas que se ocupe com ela diariamente, como se fosse o pão diário da alma, pois ela jamais poderá ser lida ou contemplada em demasia e devidamente bem*"*[4].

O relevante apreço ao texto decorre da tormentosa reflexão teológica e existencial que origina a Reforma[5] Protestante inaugurada por Lutero no século XVI. O reformador

---

[3] LUTERO. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos (1522). In: LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do Cristão (1520)**. São Paulo: Unesp, 1997, p 83.

[4] Ibidem, p. 86.

[5] Antes de Lutero, no próprio século XVI, e mesmo no século X, alguns movimentos na Espanha, França e Itália podem ser chamados de "reformas" no seio de seus respectivos catolicismos. Na Espanha, dentre outras ações reformadoras, destacam-se algumas ordens religiosas como a dos franciscanos e a dos beneditinos, que se esforçaram em conter os abusos de seus religiosos e de retornar o carisma e fidelidade original às suas regras. Os reis católicos promoveram uma reforma do episcopado, exigindo a residência do bispo na diocese e a escolha do mesmo dentre nacionais e não estrangeiros vinculados à Cúria Romana, além da nomeação ao cargo se dar por critérios de exemplariedade da vida e cultura do candidato. Deve-se mencionar também as inovações teológicas da Universidade de Alcalá, sob a liderança do Cardeal Cisneros, que recrutou hebraístas, helenistas e latinistas para produzir a célebre *Bíblia Poliglota*, predecessora do *Novum Instrumentum* de Erasmo, ainda que difundida mais tarde. Na França, também se identificam algumas "reformas" antecessoras à de Lutero. Nos sínodos de Sens (1485), Avignon (1509) e Tours (1510) são evidentes o desejo de mudanças nas ordens monásticas, mendicantes e no clero. Entre os anos de 1480 e 1510, os sermões de J. Raulin, J. Quentin, J. Clerée, D. Maillard, Vitrier, dentre outros, manifestam uma dupla visão: por um lado denunciam os males presentes na Igreja e sua decadência como absentismo, acumulação de benefícios, simonia, erros nas escolhas dos bispos, ignorância na formação do clero, temas clássicos da Reforma de Lutero, por outro, destacam a necessidade imperiosa de iniciar a reforma de cima para baixo, indentificando no episcopado a pedra de toque a compor a imagem do bom pastor (um tópico de extrema importância para a Contra Reforma Católica). Na Itália, ainda que "não [tenha existido] uma ação global de reforma, nem vontade eficaz de realizá-la", ocorreram "iniciativas individuais" de maior ou menor envergadura. Um exemplo dessas atividades isoladas foi a do Cardeal Albergati, arcebispo de Bolonha, que empreendeu em sua diocese uma enérgica ação de moralização e de educação do clero e elaborou uma *Somme Morale* muito difundida à época. (IDIGORAS, José Ignácio Tellechea. Les Réformes avant la Réforme. In: ARMOGATHE, Jean-Robert; HILAIRE, Yves-Marie. **Histoire Générale du Christianisme du XVIe Siècle à nos Jours.** Paris: PUF, 2010, p. 35-47). Ainda na Idade Média e no início da Era Moderna, verificam-se outros intentos de reforma do Cristianismo ocidental, como os de John Wyclif, Jan Huss e Jerônimo Saravonala. John Wyclif, na Inglaterra, afirmava a contrastante realidade material de estrutura de poder e riqueza da Igreja instititucionalizada de Roma em relação à verdadeira Igreja, fonte mística de graça que a Bíblia revelou não simplesmente para o clero, mas para todos os crentes eleitos por Deus. Jan Huss, na Boêmia, encontraria forma para suas insatisfações com a Igreja de Roma nos escritos de Wyclif. Seus sermões, muito populares, encontraram acolhida em amplos setores da sociedade, formando uma "identidade tcheca" contra membros de fala alemã da Igreja e das instituições políticas da Boêmia. (MAC CULLOCH, Diarmaid. **The Reformation. A History**. New York: Penguin Books, 2007, p. 35-42). Jerônimo Saravonala, em Florença, instaurou uma reforma "pietista, puritana e democrática" dando exemplo à Cristandade que protestava contra a "Igreja infame", a "Igreja prostituída", cuja corrupção em muito a tornava distante dos preceitos evangélicos.

debruça-se sobre a *Epístola aos Romanos* e se depara com os versículos 16 e 17 do capítulo 01, a tese da carta: "Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego. Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: O justo viverá da fé"[6].

Tais versículos despertam em Lutero a reflexão: "A palavra justiça de Deus, eu a odiava, pois o seu uso corrente e o emprego que fazem dela habitualmente, todos os autores me tinham ensinado a compreender no sentido filosófico que Deus é justo, o que o leva a punir os pecadores"[7].

Num segundo momento, Lutero confere à polêmica carta de Paulo uma reflexão redentora da condição aflitiva do homem:

> Enquanto eu meditava dia e noite, examinava o encadeamento das palavras […] e começava a compreender que a justiça de Deus significa a justiça que Deus dá e pela qual o justo vive, se ele tem a fé […]. O Evangelho nos revela a justiça de Deus e pela qual Deus, em sua misericórdia, justifica por meio da fé. Muito eu tinha detestado esta palavra justiça de Deus, muito eu a amava, agora adoro esta palavra tão doce: a justiça de Deus é aquela pela qual nós somos justificado.[8]

Lutero, ao término de um tormentoso percurso teológico, lança-se à descoberta de uma nova concepção de um Deus doador de sua Justiça ao invés de julgador, consoante a nova leitura do texto de Paulo que elabora: "Deus não deve ser considerado em sua justiça ativa, esse Deus vingativo de certos textos do Antigo Testamento, mas em sua misericórdia concedida gratuitamente ao crente por sua fé ao Evangelho"[9].

A questão da gratuidade da misericórdia salvífica de Deus deve ser compreendida no contexto da influência de Agostinho em Lutero, quanto à condição do homem ser "totalmente pervertido"[10] pelo pecado original, transmitido a todas as gerações desde os

---

(LÉONARD, Emile G. **Histoire Générale du Protestantisme**. **La Réformation.** v. I. Paris: PUF,1988, p. 21-22).

[6] Romanos 1, 16:17. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 1966.

[7] LUTHER, Martin. Schriften 1543-1546. (Weimarer Ausgabe). v. 54, p. 185-186. Apud BEDOUELLE, Guy. Les Réformes Protestantes (1517-1555). In: ARMOGATHE, Jean-Robert; HILAIRE, Yves-Marie. **Histoire Générale du Christianisme du XVIeSiècle à nos Jours**, Paris: PUF, 2010, p. 52.

[8] Ibidem, p 52.

[9] BEDOUELLE, Guy. Op. cit. p. 52.

[10] "Deus, Autor da natureza, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados. Estivemos todos naquele um quando fomos

primeiros progenitores por hereditariedade. É justamente por essa miserável condição humana que o homem não pode cumprir a Lei que lhe foi proposta por Deus na antiga Aliança, já que sua vontade é totalmente escrava. Como solução, Guy Bedouelle explica por meio da noção de justiça passiva como Lutero vislumbra a salvação:

> Por uma iniciativa inescrutável, que a criatura não pode ter nenhuma percepção clara do que se realiza pela Encarnação e pela Cruz de Cristo que anuncia o Evangelho, [assim] o Pai aceita desviar seu olhar do pecado dos homens em direção aos méritos de seu Filho. Assim, o homem é salvo, ou mais exatamente é considerado como salvo por Deus por causa de Cristo. É por isso que Lutero pode falar da justiça passiva, pois o homem não merece em nada sua salvação, a recebe por doação totalmente gratuita se ele crê em Cristo. Isto é a justificação pela fé: Deus imputa os méritos de Cristo ao crente.[11]

Coincidentemente, a mesma Carta aos Romanos, que deu as bases teólogicas para Lutero estruturar sua reforma no campo religioso, em seu capítulo 13 suscita grandemente a reflexão política que os reformadores fariam no século XVI sobre os limites do dever de obediência e a licitude ou não do direito de resistência:

> Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo de seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida.[12]

---

todos aquele um, que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual víamos de descender de todos. Desta, viciada pelo pecado, ligada pelo vínculo da morte e justamente condenada, o homem, nascendo do homem, não nasceria doutra condição. Por isso, do mau emprego do livre-arbítrio originou-se verdadeira série de desventuras, que de princípio viciado, como se corrompido na raiz o gênero humano, arrastaria todos, em concatenação de misérias, ao abismo da morte segunda, que não tem fim, se a graça de Deus não livrasse alguns" (AGOSTINHO. **A Cidade de Deus Contra os Pagãos**. v. 2. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006, p. 109).

[11] BEDOUELLE, Guy. Les Réformes Protestantes (1517-1555). In: ARMOGATHE, Jean-Robert; HILAIRE, Yves-Marie. **Histoire Générale du Christianisme du XVIeSiècle à nos Jours**, Paris: PUF, 2010, p. 52.

[12] Romanos 13, 1:7. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 1987.

Segundo Harro Höpfl, o trecho acima tem tamanha importância no pensamento político da Reforma Protestante, que poderia ser compreendido, em larga medida, como um comentário da exortação de Paulo aos Romanos[13].

J. C. O' Neill afirma que tais versículos permitiram uma verdadeira licença para os tiranos, tanto no Ocidente como no Oriente cristãos, convenientemente manejados para justificar as mais diversas atrocidades[14].

O excerto em questão teve dupla função nos escritos de *reformadores magisteriais* como Lutero, Calvino, Bèze e Knox: não apenas como fundamento da legitimidade do poder civil frente ao papado mas, especialmente, como argumento de neutralização das teses dos *reformadores radicais*, o que numa primeira leitura descontextualizada e parcial dos precursores do luteranismo e do calvinismo induziria à afirmativa de que, com base nas notórias palavras de Paulo, os mesmos aceitassem os crimes perpetrados por tiranos. Entretanto, como se verá adiante, tais reformadores, ainda que em distintos graus de adesão, também aceitaram o direito de resistência.

Além disso, conforme os mais recentes estudos teológicos, Paulo deve ser interpretado de acordo com as circunstâncias da época, principalmente nesse trecho de sua *Carta aos Romanos*, e de forma alguma o texto deve ser considerado permissivo absoluto e universalmente válido de desmandos dos maus governantes.

Segundo Neil Elliott, a partir de um minucioso estudo sobre os elementos retóricos presentes na carta, principalmente os irmanados com o da propaganda imperial *"*da espada inativa*"* dos tempos de Nero[15], vislumbra-se que a Paulo não cabia outra saída, ao

---

[13] HÖPFL, Harro. **Sobre a Autoridade. Lutero e Calvino**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XXIII (Introdução).

[14] O'NEILL, J. C. Paul's Letter to the Romans. London: Penguin, 1975, p. 209. Apud ELLIOTT, Neil. Romanos 13, 1-7 no contexto da propaganda imperial. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o Império, religião e poder na sociedade imperial romana.** São Paulo: Paulus, 2004, p. 184.

[15] A ideia de "espada inativa ou não-desembainhada" consiste na alteração da propaganda imperial na época de Nero: "em explícito contraste com a **Pax Augusta**, a paz de Nero não foi estabelecida por meio da guerra. Seus propagandistas assumiram a tarefa sem precedentes de tecer loas ao próprio apagamento da lembrança da guerra". (ELLIOTT, Neil. Romanos 13, 1-7 no contexto da propaganda imperial. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império, religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 200). Dentre os autores latinos que se prestaram de vetor a tal construção e propagação *ideológica*, destacam-se poetas latinos menores como Calpúrnio Sículo ou ainda as éclogas de Einsiedeln, porém o texto que talvez melhor expresse tal propaganda seja o *De Clementia* (Sobre a Misericórdia) de Sêneca, preceptor e conselheiro de Nero, que propõe ao imperador uma melhor reflexão sobre seu poder absoluto, conforme verifica-se na seletiva de trechos do discurso ora referido feita por Neil Elliott: *"*Sou o árbitro da vida e da morte para as nações [...] Todas as tantas milhares de espadas que minha paz contém serão desembainhadas a um gesto meu; que nações sofrerão grande destruição, quais serão banidas [...] cabe a mim decretar. Tendo tudo isso à minha disposição, não fui movido

perceber que, apesar da propaganda da *"*espada não-desembainhada*"*, o império continuava a perpetrar atrocidades principalmente em relação aos judeus, não sendo de todo descabido lembrar que o Cristianismo, em suas origens, era frequentemente confundido ou ao menos recepcionado pelos *gentios* como uma seita judaica.

Por outro lado, na interpretação de Robert Jewett, chega a se sugerir uma certa resistência às estruturas de Roma, uma vez que as palavras de Paulo atentariam diretamente contra o culto cívico romano. A exigência da voluntária submissão dos cristãos às autoridades romanas implicaria subversão da verdade do culto cívico romano, pois as autoridades passariam a ser obedecidas por terem sido apontadas por Deus e Pai de Jesus Cristo e não mais Marte ou Júpiter[16].

Talvez a interpretação mais razoável seja considerar as palavras de Paulo um instrumento de pacificação momentânea e, sobretudo, de proteção das comunidades fragilizadas de Israel de modo que, para tanto, urgia "estimular a submissão, então, às autoridades, em vez da resistência desesperada; e, assim, salvaguardar os mais vulneráveis em torno e no meio dos cristãos romanos, os judeus que lutavam por reconstruir sua comunidade abalada na esteira da violência imperial"[17]. Dessa forma, "só as mais perniciosas reviravoltas do destino iriam mais tarde arrolar esses versículos como estando a serviço do próprio Império*"*[18] e de outras espécies de governos tirânicos.

---

pela raiva nem pelo impulso juvenil à punição injusta [...] Comigo, a espada está oculta, ou melhor, em sua bainha; poupo ao máximo mesmo o sangue menos nobre; nenhum homem deixará de encontrar favor em minhas mãos ainda que lhe falte tudo o mais, exceto o nome do homem" (SÊNECA. Sobre a misericórdia 1.2-4, apud ELLIOTT, Neil. Romanos 13, 1-7 no contexto da propaganda imperial. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império, religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 201).

[16] A partir de uma interpretação sistemática da carta, Robert Jewett conclui sobre a exortação de Paulo de obediência às autoridades civis, nos seguintes termos: "Em 13:1-7 Paulo exorta a voluntária submissão às autoridades do governo local sob a premissa que o Deus que concede tal autoridade não é Marte ou Júpiter, como no culto cívico romano, mas o Deus encarnado no Cristo crucificado. Enquanto se opondo à resistência e exortando o pagamento de impostos, esta passagem entretanto constitui um ato massivo de cooptação. [Por outro lado, o fato de que] as autoridades romanas eram designadas pelo Deus e Pai de Jesus Cristo vira de ponta cabeça o culto cívico romano, expondo sua supressão da verdade. Nada sobra da especial afirmação no culto cívico romano de que o império tinha sido dado a Roma por causa de sua superior virtude e piedade, um clamor implícito tinha sido demolido pelos [pelos versículos anteriores] 1:18-3:20. O que sobra é o simples fato da designação divina, uma questão justificada não pela virtude do designado mas pela misteriosa mente de Deus, que elege aquele que Deus deseja como agentes do propósito divino [conforme os versículos] 9:14-33; 11:17-32. A submissão às autoridades governamentais é consequentemente uma expressão de respeito não pelas próprias autoridades em si, mas pela divindade crucificada que está por detrás delas." (JEWETT, Robert. Romans. In: DUNN, James D. **The Cambridge to St Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 102-103).

[17] ELLIOTT, Neil. Op. Cit., p. 202.

[18] Ibidem, p. 202.

## 1.1 O direito de resistência no tenso interstício entre a reforma magisterial e a reforma radical

Antes da análise do pensamento de Bèze e Knox sobre o poder civil e suas respectivas teorias e práticas políticas hábeis a justificar um exercício de resistência às autoridades políticas consideradas tiranas, indicaremos em termos gerais as teorias políticas desenvolvidas pelos teólogos reformadores do século XVI.

Esta breve cartografia teórica objetiva analisar a classificação clássica indicadora dos contrastes entre os reformadores *magisteriais* e *radicais*[19], assim como compreender o argumento de resistência constitucional, variável em graus de adesão entre os *magisteriais*, e a impertinência do mesmo argumento para os reformadores *radicais*, uma vez que no cerne da teoria política destes últimos estaria a possibilidade de dispensa do arcabouço operacional da *vida civil*, sobretudo dos magistrados e leis, ainda que empiricamente desenvolvessem alguns tópicos de natureza republicana e constitucional.

O adjetivo *magisterial* deve ser compreendido como procedente da palavra *magistratus*, a designar, no século XVI, conselheiros, príncipes e reis, e não do termo *magisterium*, o magistério da Igreja, ou o ensinamento oficial do papa e dos bispos católicos[20], que inclusive é um dos aspectos do catolicismo mais combatido por quaisquer das categorias de reformadores.

Harro Höpfl explica em termos quase fatalistas a relação entre o governo civil e o movimento da Reforma Protestante, já que os reformadores iniciais eram geralmente "clérigos sujeitos à disciplina eclesiástica", à exceção de Calvino, e que, portanto, somente estariam liberados de seus compromissos com a Igreja oficial e aptos a dar livre curso a seus empreendimentos de reforma religiosa se obtivessem o apoio dos governos seculares instituídos[21].

Em consonância com a lógica acima descrita, no sentido de se formentar a Reforma Protestante com apoio secular, Höpfl expõe que historicamente "os governos

---

[19] WILLIAMS, George Hunstston. **La Reforma Radical**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983, p. IX-X.

[20] Ibidem, p. X.

[21] HÖPFL, Harro. **Sobre a Autoridade. Lutero e Calvino**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. IX (Introdução).

seculares envolviam-se mais ou menos oficialmente com a administração, as finanças, o quadro burocrático e até mesmo com a doutrina da Igreja desde a fase final do Império Romano" [22] e, assim, "tamanha era a interpenetração entre o secular e o espiritual no século XVI, que nenhuma reforma da religião poderia ser feita sem uma transformação da ordem pública nas unidades políticas da Europa cristã e nenhuma mudança nesse sentido poderia ser institucionalizada sem a assistência dos governos seculares"[23].

Por mais que reformadores como Lutero e Calvino se colocassem mais como teólogos e homens atentos à *Palavra de Deus* do que pensadores ou homens políticos, afastando a expectativa de encontrar em seus escritos uma teoria política extremamente sistematizada, "a Reforma da Igreja exigia a formulação de uma posição teológica geral e isso implicava inevitavelmente algumas afirmações centrais sobre a política e a filosofia política"[24].

Esses reformadores eram constantemente solicitados, por outros líderes da Reforma, e mesmo por autoridades civis, a tratar de temas políticos, e respondiam com assertivas que, segundo eles, eram derivações de suas premissas teológicas e oriundas de uma mesma fonte, a Sagrada Escritura[25].

Lutero e Calvino tiveram de examinar questões como "[...] o lugar do governo secular em relação ao projeto divino da salvação; a ligação entre o pecado e a autoridade temporal; as relações entre a lei divina, a lei natural e a lei positiva; as múltiplas implicações da doutrina cristã do homem, da Igreja e do Estado; os limites do poder político; os deveres mútuos do governo e dos súditos; e assim por diante"[26].

Apesar de existirem diferenças nada desprezíveis de ordem teológica e política entre Lutero e Calvino (em especial quanto ao direito de resistência), a seguir destacadas, em termos gerais, o legado teórico de ambos concorda quanto ao embasamento nas mesmas autoridades e na adoção em geral do mesmo método e estrutura, sendo as conclusões de seus pensamentos suficientemente semelhantes, o que possibilita serem tratadas em conjunto[27].

---

[22] HÖPFL, Harro. **Sobre a Autoridade. Lutero e Calvino**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. IX.

[23]Ibidem, p. IX-X (Introdução).

[24] STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Histoire de la Philosophie Politique**. Paris: Quadrige/PUF, 1994, p. 343.

[25] Ibidem, p. 343.

[26] Ibidem, p. 343-349.

[27] Ibidem, p. 344.

Para o entendimento da matriz comum do pensamento político de ambos os reformadores, é preciso considerar o compartilhamento da tese geral agostiniana de que entre os homens haveria apenas a depravação total, sem possibilidade alguma de que uma boa obra revertesse essa realidade, pois aquilo que aos homens poderia parecer uma boa ação não passaria de algo *dramaticamente* insuficiente perante o modelo de retidão que Deus requer de seus servidores, cabendo apenas à fé (*sola fide*) em Deus a salvação do homem, valendo dizer que "nossa justificação é um dom sem mérito, gratuito, no qual toda participação de nossa parte é puramente e simplesmente deslocada, e a única retidão dos homens que não desaparece na presença de Deus é a 'a retidão passiva' que é dada livremente por Deus com a Fé"[28].

Essa lógica argumentativa leva os dois reformadores, verdadeiros *patriarcas* do movimento no século XVI, a reavivarem os ensinamentos de São Paulo e Agostinho, rompendo com o paradigma medieval tomista ou pelagianista, para o qual em algum sentido é possível, por suas próprias forças, o homem obter sua salvação[29].

Diante da realidade de perversão absoluta do gênero humano, constataram Lutero e Calvino a necessidade incondicional dos homens viverem sob a égide de *dois reinos*[30], construção teórica já perfilhada por Agostinho e descrita por Calvino nos seguintes termos:

> Para que ninguém tropece nessa pedra, observemos que há um duplo regime do homem: um espiritual, mediante o qual se instrui a consciência na piedade e no culto de Deus; e outro político, pelo qual o homem é instruído em suas obrigações e deveres de humanidade e de educação que devem presidir as relações humanas. Em geral, costumam chamar-se de 'jurisdição espiritual' e 'jurisdição temporal', nomes muito apropriados, com os que se dá a entender que a primeira classe de regime se refere à vida da alma, e que a outra se aplica às coisas deste mundo, não somente para manter e vestir os homens, mas também para prescrever leis mediante as quais possam viver com seus semelhantes santa, honesta e modestamente. Porque a primeira tem sua sede na alma; a outra, em contrapartida, preocupa-se somente com os costumes exteriores. Ao primeiro, podemos chamar-lhe 'reino espiritual'; ao

---

[28] STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Histoire de la Philosophie Politique**. Paris: Quadrige/PUF, 1994, p. 346.

[29] Ibidem, p. 346.

[30] Skinner apresenta uma interpretação apoiada em Figgs um tanto distinta de Strauss e Cropsey acerca da obra luterana, segundo a qual Lutero, ao defender radicalmente as autoridades seculares, dá cabo da batalha teológica travada desde os tempos medievais entre *regnum* e *sacerdotium*, suprimindo "a metáfora dos dois gládios; doravante, haverá apenas um, manejado por um príncipe de bom conselho e santa fé" (FIGGS, J. N. The divine right of kings. 2. ed. Cambridge, 1914, p. 84. In: SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 297).

> outro 'reino político ou civil'. Temos de considerar cada uma dessas coisas em si, segundo as distinguimos: com independência uma da outra.[31]

Em realidade, tais *reinos* não podem ser imediatamente identificados com as instituições da Igreja e do Estado, como ocorre em vários teóricos medievais, o que os levou, consoante suas visões, a uma divisão errônea ou a uma não distinção que culmina em desastre para a Igreja e para as comunidades políticas, pois: *"*A fronteira entre os dois reinos é uma divisão que se encontra em cada homem. Convenientemente examinados, os dois governos operam principalmente sobre territórios, meios e em vista de fins diferentes, e quanto à superioridade de um sobre o outro, isso não se pode colocar com razoabilidade, pois em verdade, ambos devem cooperar entre si, mas somente na medida de não tornar confusa sua separação e igualdade diante de Deus*"*[32].

Tais confusões desastrosas entre os dois reinos podem ser especialmente aferidas nas pretensões dos *papistas* em requerer para o papa a autoridade secular universal que, por sua vez, vivia em conflitos contínuos desde o fim de a Idade Média com os estados nacionais emergentes, assim como no desprezo dos *radicais* pela igual dignidade de ambos os reinos nos planos de Deus para a salvação humana.

Essas confusões entre as distintas instâncias de poder geradas pelos *papistas* são denunciadas e censuradas por Lutero nos seguintes termos:

> No entanto, um mundo como este [que não respeita as distinções entre as esferas de poder] precisa de tais príncipes, onde nenhuma parte cumpre a função que lhe cabe. Os bispos hão de abandonar a palavra de Deus e não governarão as almas com ela. Confiam esse dever aos príncipes seculares, para que estes o executem pela espada. Por outro lado, os príncipes temporais hão de tolerar, ou praticarão eles mesmos, usura, roubo, adultério e outras obras más, para depois mandarem os bispos castigarem essas coisas com bulas e excomunhão, invertendo, dessa forma, maravilhosamente o sapato: as almas governam-nas com ferro, e o corpo, com cartas, de modo que os príncipes temporais governam espiritualmente, e os príncipes espirituais, temporalmente. Que outra coisa tem o diabo a fazer na terra, senão fazer gato e sapato de seu povo? São esses os nossos príncipes cristãos que defendem a fé e devoram o turco. De fato, bons companheiros, nos quais se pode confiar! Uma coisa conseguirão com essa

---

[31] CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã**. Livro III, Cap. XIX. v. 2. São Paulo: Unesp, 2009, p. 306.

[32] STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Histoire de la Philosophie Politique**. Paris: Quadrige/PUF, 1994, p. 351-352.

> inteligência maravilhosa: quebrarão o pescoço e lançarão o país e o povo em desgraça e miséria.[33]

Quanto ao desprezo pela jurisdição civil em favor de uma supremacia espiritual, aferível entre os anabatistas, Calvino a expressa com a seguinte censura:

> Porque, a respeito do que alegam, isto é, que na Igreja de Deus deve haver tal perfeição que faça as vezes de quantas leis existem, isso que imaginam é uma insensatez, pois jamais poderá existir tal perfeição em qualquer sociedade humana, visto ser tão grande a insolência dos malvados e sua perversidade tão contumaz e rebelde, que a duras penas pode-se manter a ordem, mesmo com o rigor das leis. Nessas condições, que se poderia esperar deles, se lhes fosse permitida uma liberdade tão desenfreada para fazer o mal, quando mesmo pela força quase não podem ser contidos?[34]

Apesar das exortações sobre a necessidade de diferenciação entre *os reinos secular e espiritual*, concretamente, em suas respectivas épocas, os reformadores *magisteriais* sempre conseguiram impor aspectos religiosos de suas teologias na vida civil das comunidades políticas em que estavam envolvidos.

Segundo Harold Berman, a Alemanha luterana concretizou uma verdadeira revolução político-jurídica, rompendo paradigmas como a jurisdição papal sobre os negócios eclesiásticos; alocando a competência para última instância decisória das mãos de órgãos eclesiásticos para os magistrados de cada principado, questões familiares e maritais, caridade pública e educação, e no bojo dessa nova realidade, o afastamento da aplicação da lei canônica, instituindo, portanto, autoridades e leis seculares num movimento de mão dupla (e aparentemente paradoxal), o de secularização da Igreja e ao mesmo tempo de espiritualização do Estado[35].

O método mais direto e dramático empregado pelos luteranos para instituir a nova fé foi a promulgação de novas reformas legais ou leis reformadoras, seguindo uma prática política de renovação legislativa iniciada ainda no século precedente, conforme explica John Witte Jr: "parte do que deu a esse movimento teológico rápida definição e coesão foi a habilidade desses dispersos líderes evangélicos, particularmente os que eram teólogos e

---

[33] LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 111-112.

[34] CALVINO, João. Poder Civil. In: BONI, Alberto de (org.). Op. Cit., p. 239-240.

[35] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, II.** Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1992, p. 6-8.

juristas universitários, para traduzir suas novas ideias teólogicas para novas leis para a localidade das cidades, ducados e territórios"[36].

Calvino, mesmo com sua conturbada experiência em Genebra ─ cidade comparável ao povo hebreu, *"difícil de lidar, mas eleito"*, consoante o cronista François Bonivard[37] ─, após repreendido e expulso pelo poder civil, consolidou sua ascendência moral, não na condição de cidadão genebrino, mas de *"simplesmente um funcionário do conselho"*[38]. Valendo-se de suas habilidades de jurista, era convocado como consultor, o que lhe conferia um papel influente nos negócios públicos, chegando a *"preparar uma constituição civil para a república"*[39] de Genebra[40].

Além dos exemplos práticos de interferência na vida civil de suas respectivas épocas, em termos genéricos, em seus pensamentos políticos, numa aparente contradição com a exigência de distinção entre os *dois reinos*, ambos entendiam que ao Estado cabia uma dupla função, com obrigações perante a Igreja, que não apenas autorizava mas obrigava a purgá-la e reformá-la de acordo com a *Palavra de Deus*, dando-lhe forma de Igreja verdadeira, sem serem esquecidos os princípios de independência entre Igreja e poder secular. Outra competência atribuída à esfera política seria a obrigação de manter a vida social e a moralidade pública, perfazendo o Estado uma contenção contra o pecado ou "um remédio contra os vícios"[41].

---

[36] WITTE Jr., John. **Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 181.

[37] SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a Resistência ao Estado**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003, p. 94.

[38] COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 112.

[39] Ibidem, p. 113

[40] Detalhando melhor as ingerências de Calvino na vida política de Genebra, devido a sua formação jurídica, Maria Constança Peres Pissara mostra que "foi dentro desse espírito de fé reformada que, a pedido dos Conselhos, Calvino reorganizou também a ordem jurídica e política, estabelecendo os **Éditos civis** e **Éditos políticos**. Para levar a bom termo essa revolução jurídica, primeiramente, Calvino fez aprovar, pelo Conselho Geral, o **Édito do Lugar-tenente**, principal instrumento de transformação do direito processual. Posteriormente, fez publicar os **Éditos Civis**, que, embora influenciados pelo direito romano na sua concepção, foram concebidos a partir de uma ampla compilação das leis genebrinas e valeram até o final do Antigo Regime. Os **Éditos políticos** regulavam a organização dos poderes como também suas atribuições e prerrogativas, e foram publicados em 1543, sob o nome de **Ordenanças sobre os ofícios e os oficiais**. Embora os éditos de 1542 e 1543 tenham sido obra de Calvino, ele recorreu aos antigos éditos e foi influenciado pela corrente de ideias aristocráticas já existente em Genebra quando de sua chegada à cidade" (PISSARA, Maria Constança Peres. A República genebrina. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. São Paulo: Unesp; PUC-SP, 2006, p. 23-24).

[41] STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Histoire de la Philosophie politique**. Paris: Quadrige/PUF, 1994, p. 356.

Há uma diferença, porém, entre ambos. Lutero discrimina genericamente os deveres do poder político em cooperação com o *reino espiritual*, enquanto Calvino os exprime com maior precisão[42], conforme os comentários de Strauss e Cropsey sobre a obra dos reformadores e no próprio Calvino:

> Mas, assim como há pouco recordamos que o governo civil é distinto do Reino espiritual e interior de Cristo, precisamos considerar que não se opõe a ele. Porque o reino espiritual nos dá, já aqui sobre a terra, uma antecipação do reino celeste, e nos dá, nesta vida mortal e transitória, certo gosto da bem-aventurança imortal e incorruptível; mas o escopo do governo temporal é manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e a religião em sua pureza, guardar a integridade da Igreja, levando-nos a viver com retidão, conforme exige a convivência humana por todo o tempo que vivemos, adequando assim nossos costumes à vida civil, a fim de manter e conservar a paz e a tranquilidade comuns. Admito que tudo isso seria supérfluo, se o reino de Deus, tal como se acha agora em nós, anulasse o interesse pela vida presente. Mas, se a vontade de Deus é que caminhemos sobre a terra, embora suspiremos pela verdadeira pátria, e se, além disso, tais meios nos são necessários à caminhada, então aqueles que os querem subtrair aos homens, pretendem lhes arruinar a própria natureza. Porque, a respeito do que alguns alegam, a saber, que na Igreja de Deus deve haver uma perfeição que se sirva como única lei, respondo que isso é insensatez, pois jamais poderá existir semelhante perfeição em nenhuma sociedade humana. De fato, sendo tão grande a insolência dos réprobos, e tão contumaz e rebelde sua perversidade que mal conseguimos refreá-las pelo rigor das leis, que deveríamos esperar se lhes fosse dada uma licença absoluta para fazerem o mal, visto que não se deixam conter nem mesmo pela força?[43]

Em síntese, tanto para Lutero e Calvino como para os demais reformadores *magisteriais* que os sucederam, Igreja e Estado formam uma unidade, na medida em que são uma e outro expressões da soberania de Deus, mas seria um erro desastroso tentar realizar essa unidade prematuramente, antes da consumação dos tempos, devendo colaborarem entre si para o plano salvífico de Deus para o gênero humano, igual e separadamente[44].

*

---

[42] STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Histoire de la Philosophie politique**. Paris: Quadrige/PUF, 1994, p. 356.

[43] CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã**. Livro IV, Capítulo XX. v. 2, São Paulo: Unesp, 2009, p.877-876.

[44] Ibidem, p. 357.

Sob a designação classificatória de *Reforma Radical*, há uma série de movimentos e práticas religiosas durante o século XVI, entre 1517 e 1571[45], sendo a década de 1520 o grande foco de levantes populares com sérias repercussões sobre a vida política em áreas hoje compreendidas principalmente pela Alemanha e Suíça.

Os pensamentos e as práticas político-devocionais desses protestantes consistiam numa série de escritos[46] com doutrinas sem formato abstrato, mas num conjunto de:

> [...] normas para viver, valores e princípios práticos sobre como a vida sócio-política deveria ser conduzida entre pessoas que se denominam cristãs. Nesse sentido, sua teoria política era implícita, um senso de moralidade social encravada na vida cotidiana. Em essência sua economia moral era conservadora, construída de noções tradicionais. Cristãos deveriam viver juntos em harmonia e paz, como irmãos e irmãs, e praticar a caridade em relação uns aos outros; o bem-estar da coletividade deveria ter precedência sobre vantagens privadas individuais; e se disputas se levantassem elas deveriam ser resolvidas pela lei divina, como um modelo de justiça derivado da Escritura.[47]

Numa primeira leitura, esses princípios aparentam ser perfeitamente compatíveis com quaisquer outros dos ramos do Cristianismo. O que confere o caráter de *radical* ao movimento é a atribuição de *"*um significado específico e diferente*"* a tais princípios pelos considerados *radicais*, também compartilhado pela arraia miúda sob sua influência, baseado na percepção de que *"*a economia moral da sociedade estava deslocada, e o comportamento do clérigo e dos magistrados seculares contradiziam os valores por eles professados*"*[48].

A partir dessa percepção e em profundo contraste com os *reformadores clássicos*, os *radicais* defendiam uma separação entre suas igrejas e as magistraturas constituídas dos

---

[45] WILLIAMS, George Hunstston. **La Reforma Radical**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983, p. x.

[46] Os principais escritos desse ramo da Reforma para Michael G. Baylor seriam: *O Manifesto de Praga* (Tomás Müntzer); *Sermão para os Príncipes* ou *Uma exposição do Segundo Capítulo de Daniel* (Tomás Müntzer); *Carta da Comunidade de Orlamünde para o Povo de Allstedt* (Andreas Karlstadt); *Carta para Tomás Müntzer* (Conrad Grebel); *Se se Deve Proceder com Vagar* (Andreas Karlstadt); *Uma Defesa Altamente Provocada* (Tomás Müntzer); *Protesto e Defesa* (Félix Manz); *À Assembleia dos Camponeses Comuns* (Anônimo); *Sobre a Lei de Deus* (Hans Denck); *Sobre o Mistério do Batismo* (Hans Hut); *Os Artigos de Schleitheim* (Michael Sattler); *Sobre a Espada* (Baltasar Hubmaier); *Sobre a Transformação da Vida Cristã* (Hans Hergot); Como exposições programáticas do período de guerra dos camponeses, Baylor arrola: *Os Onze Artigos de Mülhlhausen*; *Os Doze Artigos dos Altos Camponeses Suábios*; *A Constituição Federal de Memmingen*; *O Documento de Artigos dos Camponeses da Floresta Negra*; *Os Quarenta de Seis Artigos de Frankfurt*; *Constituição Territorial para o Tirol* (Miguel Gaismair). BAYLOR, Michael G. **The Radical Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. xxx.

[47] Ibidem, p. xviii.

[48] Ibidem, p. xviii.

territórios nos quais viviam[49], não reconhecendo em regra o caráter de colaboração que os poderes seculares constituídos anteriormente ao movimento de renovação da fé poderiam ter no plano de salvação do gênero humano, paralelamente à organização eclesiástica, como era defendido por Lutero e Calvino, que sempre almejavam apoio dos poderes civis para dar cabo às suas formulações religiosas.

Em outras palavras, conforme Baylor: *"*o mais característico dos traços da reforma radical era que, diferentemente dos reformadores magisteriais, os radicais legitimaram a existência de uma autoridade política contingente na sua boa vontade de servir ao evangelho e nas necessidades da comunidade. O **Sermão para os Príncipes** de Müntzer foi também um ultimato: se existir magistrado que não realiza as funções próprias de governo, a comunidade assumiria o poder para fazer isso*"*[50].

No interior de seu ideal religioso, Müntzer, o mais emblemático dos *reformadores radicais*, como outros reformadores deste ramo do Protestantismo também não o fizeram, não se vinculou à colaboração dos magistrados civis para lançar suas novas bases da Igreja e não raro compreende-os como tão apartados da verdadeira religião quanto os eclesiásticos papistas. Enquanto Lutero e Calvino se dignam a dedicar obras para seus magistrados governantes, em clara posição de subordinação, sob a percepção de que necessitavam dos poderes constituídos para dar concretude aos seus ideiais religiosos, Müntzer dedica seus escritos a quem realmente diz servir ou a quem deu testemunho do verdadeiro evangelho.

Müntzer dedicou suas obras ao próprio Cristo, em claro tom de deboche às dedicatórias de Lutero, em seu *Pronunciamento de Defesa Altamente Motivado,* de 1524 (no qual se percebe uma introdução *paralela e oposta* à da *Carta aos Príncipes*[51], do reformador de Wintenberg), ao escrever: *"*Ao altíssimo príncipe primogênito e todo-poderoso, Senhor Jesus Cristo, o bondoso rei de todos os reis, meu clementíssimo Senhor e fiel protetor e à sua única e aflita, a pobre cristandade"[52]. Ainda, no frontispício de seu *Manifesto de Praga*, de

---

[49] WILLIAMS, George Hunstston. **La Reforma Radical**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983, p. 6.

[50] BAYLOR, Michael G. **The Radical Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. xvii.

[51] Ibidem, p. 206, nota 4.

[52] MÜNTZER, Tomás. Pronunciamento de Defesa Altamente Motivado. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 205-206.

1521, rememora o legado de um proto-reformador, vítima das autoridades eclesiásticas em conluio com as civis, o "estimado e santo batalhador João Hus"[53].

Neste escrito, Müntzer esclarece seu posicionamento quanto à supremacia de uma espiritualidade garantidora da eleição pela experiência direta com o espírito de Deus, uma vez que "esse espírito é o único alvo e fundamento dos eleitos". De tal modo, aponta uma primeira cisão com os *reformadores clássicos*, ao zombar tanto do princípio da *Sola Scriptura* como da ojeriza desses reformadores por revelações espirituais. Müntzer, valendo-se da autoridade do profeta Jeremias (23:16) que alega o pouco valor e quando não a deturpação da escritura sem o bafejo do Espírito[54], assim destrata os expoentes da *Reforma Clássica:* "Muitas vezes e repetidamente tenho ouvido deles nada mais do que simplesmente a Escritura, a qual furtam maliciosamente da Bíblia, como ladrões pérfidos e assassinos cruéis"[55].

Müntzer também se diferencia de Lutero e de outros *reformadores magisteriais* por afirmar a possibilidade de o povo autonomamente tomar as rédeas do governo civil caso o mesmo não comungar de sua renovação evangélica, conforme deixa claro em seu escrito sobre o profeta Daniel de 1524:

> Da mesma maneira também é necessária a espada para extirpar os ímpios (Rm 13,4). Mas para que isto se efetue de modo sério e objetivo, devem fazê-lo os nossos caros pais, os príncipes que confessem Cristo conosco. Porém, onde não fazem isto, ser-lhes-á tomada a espada (Dn 7,27), pois então o confessem com palavras e o negam pela ação (Tt 1). [...] Mas com o piedoso Daniel rogo por eles, para que não sejam contrários à revelação de Deus [manifestada pelo Espírito]. Se, porém, praticarem o contrário, [os príncipes ou clérigos] deverão ser estrangulados sem piedade, como Ezequias, Josias, Ciro, Daniel e Elias (3Rs [=1Rs] 18,40) estrangularam os

---

[53] MÜNTZER, Tomás. Pronunciamento de Defesa Altamente Motivado. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 175.

[54] Aprofundando esta questão, J. Lefebvre explica que as questões nevrálgicas do pensamento de Müntzer são "a oposição entre a Bíblia e a teologia do Espírito, e a convicção de que a Escritura não pode ser o fundamento último da fé. A Escritura, diz Müntzer, porta testemunho (e nisso é essencial, o autor cita-a abundantemente e reclama seu acesso pelos humildes), mas não dá a fé. A fé verdadeira não vem nem do intelecto nem da memória, mas de um região profunda do ser, que ele chama 'fundo da alma' (*Seelengrund*), 'abismo da alma' (*Abgrund der Seele*) e 'fundo do coração' (*Grund des Herzens*). O 'coração' é 'o papel ou pergaminho onde Deus não escreve com tinta mas com Seu dedo vivo a verdadeira Escritura santa de que a Bíblia exterior é o verdadeiro testemunho'. Consequentemente, os responsáveis pela decadência da cristandade são os doutores da Escritura (*Schriftgelehrte*), que confiscaram a Bíblia após terem roubado a chave e trancado-a com duas voltas, sem terem eles próprios a verdadeira experiência da fé (*der unversuchte, unerfahrene Glaube*). A condição da renovação é inicialmente a de colocar um fim a esse privilégio abusivo da 'Bíblia confiscada' (*die gestohlene Schrift*)". (LEFEBVRE, J. Théorie et Pratique Politiques dans L'Oeuvre de Th. Müntzer. In: STEGMANN, André. **Théorie et Pratique Politiques a la Renaissance**. Paris: Librairie J. Vrin, 1977, p. 33).

[55] MÜNTZER, Tomás. Op. Cit., p. 176.

> sacerdotes de Baal. De outra maneira a Igreja cristã não pode retornar à sua origem.[56]

No *Pronunciamento de Defesa altamente Motivado*, Müntzer defende-se de Lutero e desqualifica o oponente por sua adesão aos poderosos, nominando-o como "o carne de vida folgada em Wittenberg" ou ainda "o companheiro domesticado" e, quanto à acusação de estar fomentando rebeliões, fundamenta a defesa a partir da própria escritura[57] tão afeita a Lutero. Müntzer responde que uma comunidade possui tanto o poder da espada dos governantes como "a chave da sua destituição", sendo "os príncipes não senhores, porém *servos da espada"*, não lhes sendo facultado agir ao seu bel prazer, "mas sim corretamente"[58].

Com o intuito de fortalecer sua concepção de participação popular ativa e fiscalizatória dos que exercem os poderes civis, Müntzer recorda exortações bíblicas do Antigo Testamento, como *"*o antigo costume, [de que] o povo deve estar presente quando alguém é julgado justamente conforme a lei de Deus (Nm 15,35). Ora, por quê? Caso a autoridade fosse falsificar a sentença (Is 10, 1s), os cristãos circunstantes devem impedi-la, pois Deus quer satisfação do sangue inocente (Sl 79, 10)"[59].

Assim, com rebeldia teórica e rebelião prática *ao status quo*, calcado em um profundo sentimento religioso (o que descartaria qualquer antecipação de Marxismo em pleno século XVI[60]), Müntzer condiciona o respeito às autoridades constituídas na exata medida em que tenham aderido às suas verdades evangélicas, mais pautadas pela particularidade da carência de se experimentar individualmente o Espírito de Deus do que pela observação estrita da Palavra, além de ter legado para a posteridade um constante esforço de denúncia da postura de subserviência dos *reformadores magisteriais* aos seus senhores, bem como o afastamento do povo, excluído por estes últimos de qualquer participação direta na vida civil de suas respectivas comunidades políticas.

---

[56] MÜNTZER, Tomás. Pronunciamento de Defesa Altamente Motivado. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 203.

[57] Müntzer alega embasar-se em Dn 7,27; Ap 6,15; Rm 13, 1; Sm 8,7. Em seu escrito de 1525, *Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses*, Lutero vale-se de expressões no mínimo nada cordiais contra Müntzes e seus seguidores.

[58] MÜNTZER, Tomás. Manifesto de Praga. Op. cit., p. 211-212.

[59] MÜNTZER, Tomás. Pronunciamento de Defesa Altamente Motivado. Ibidem, p. 212.

[60] Müntzer foi aclamado como o primeiro revolucionário do povo alemão por marxistas como Engels e elevado à dignidade de herói nacional pela República Democrática Alemã. Porém, progressivamente os dirigentes da RDA se deram conta de que compatibilizar o testemunho de fé de Müntzer com as bases materialistas do Marxismo seria muito difícil e buscaram outros "mitos fundadores", como a participação de alemães comunistas nas Brigadas Internacionais que lutaram contra o Nazifascismo no contexto da Guerra Civil Espanhola.

Nos termos da clássica categorização elaborada por George H. Williams, dentro da diversidade dos movimentos classificados sob a designação de *reforma radical*, identificam-se três tendências principais: *o anabatismo, o espiritualismo* e o *racionalismo evangélico*, que comporiam uma *terceira força* no cenário religioso multifacetado do século XVI junto com o *protestantismo clássico* ou *reforma magisterial*, que continha em si um quadro já bastante diversificado (luteranismo, calvinismo, a igreja estabelecida na Inglaterra) e mesmo a *Contra-reforma* do catolicismo romano que, ainda que unificada e encabeçada pelo papa, não deixava de ter divisões internas, com muitas ordens religiosas envolvidas na execução[61] da resposta ao movimento reformador do cristianismo de então.

Os *anabatistas* eram os mais empenhados na tentativa de reproduzir a estrutura da Igreja primitiva, da "cristandade apostólica" com base no Novo Testamento e em textos considerados comparáveis por sua antiguidade como os de Eusébio de Cesaria, Clemente de Roma e as obras da Patrística em geral. Suas divergências internas residiam mais propriamente no grau de aplicação das instituições do Antigo Testamento, de onde emergiam tendências violentas ou pacíficas[62].

Os *espiritualistas* tinham divergências sobre como a Bíblia seria utilizada como exemplo na Igreja, mas em comum guardavam a firme crença na inspiração do Espírito Santo, que ultrapassava a leitura e a predicação das Escrituras[63].

Os *racionalistas evangélicos* tinham uma tendência individualista e rejeitavam todas as formas de elaboração de doutrinas ou dogmas. Rejeitavam não somente as confissões de fé protestantes e os decretos tridentinos como também avançavam na repulsa a dogmas pacificamente aceitos por católicos e protestantes, elaborados durante os primeiros séculos da Igreja, como o da trindade[64].

Para George H. Williams, a *reforma radical* apresentaria elementos que fariam confluir *"*o velho e o novo*"*, conforme atesta a literatura especializada que se polariza sobre o tema, uma vez que para alguns *"*a Reforma Radical constitui primeiramente a

---

[61] WILLIAMS, George Hunstston. **La Reforma Radical**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983, p.ix.

[62] DELUMEAU, Jean; COTTRET, Bernard; WANEGFFELEN, Thierry. **Naissance et Affirmation de la Réforme**. Paris: PUF, 2012, p. 179.

[63] Ibidem, p. 179.

[64] Ibidem, p. 179.

protestantização aguda e coerente do cristianismo no século XVI*"*[65], e para outros representaria *"*a sobrevivência, o robustecimento e a expansão extraordinária de modalidades cristãs essencialmente medievais de piedade e formas de governo, de espiritualidade popular e de impulsos de reforma conventual e sectária, misturado tudo isso aos turbilhões e reflexos do grande clamor religioso e social da época*"*[66].

Mais especificamente, os elementos que aproximariam a *Reforma Radical* do Catolicismo Medieval, dentre outros, seriam um afastamento da autoridade bíblica exclusiva como fonte de fé, a pouca significância conferida às consequências da queda de Adão, ou seja, do pecado original (que tanto absorvia Lutero e Calvino), o que levava à consideração do livre-arbítrio em cooperar com a graça, além da manifestação de um misticismo popular e a proclamação missionária da fé renovada[67].

Por outro lado, os aspectos protestantes consistiriam no rechaço à primazia papal, assim como à sucessão apostólica dos bispos, em outras palavras, uma não aceitação do ensinamento da doutrina cristã monopolizada pelo papa e bispos, quer individualmente considerados ou reunidos em concílios; a desconsideração da tradição como uma fonte da fé equiparável à Escritura; a redução dos sacramentos a dois; o sacerdócio universal de todos os crentes, como foi dito por Lutero em 1520[68].

Dentre todas as práticas religiosas com grandes repercussões na vida civil e que *justificariam* a designação "*radicais"*, por certo destaca-se a negativa do batismo às crianças (prática não exclusiva dos anabatistas), uma vez que, a partir do princípio da não adequação de uma distinção autonomamente reconhecível entre a vida religiosa e civil das pessoas, o batismo deveria ser considerado naquela época *"*um rito de admissão na vida política para os cristãos, uma aceitação do contrato social [...]. Recusar ter uma criança batizada [...] era repudiar os vínculos que conectavam ambos os pais e a criança com a igreja e a sociedade*"*[69].

Os reformadores radicais, tanto os que legitimaram a violência e os que se opuseram a ela, contribuíram significativamente para certas teorias políticas futuras que empiricamente foram esboçadas durante a guerra dos camponeses nos idos de 1524 e 1525, e

---

[65] WILLIAMS, George Hunstston. **La Reforma Radical**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983, p. 3.

[66] Ibidem, p. 3.

[67] Ibidem, p. 4.

[68] Ibidem, p. 4.

[69] BAYLOR, Michael G. **The Radical Reformation**.Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. xvii.

no caso de Michael Gaismair no Tirol em 1526[70], culminando numa consolidação de uma visão política alternativa sobre as instituições existentes e os princípios políticos consolidados, pois "alguns reformadores radicais desenvolveram teorias políticas que promoveram os princípios da soberania popular, do republicanismo e da equidade civil"[71].

Os últimos escritos de Müntzer possuíam propostas munidas de uma implícita teoria de soberania popular para a vida temporal e eclesiástica, uma vez que o próprio Deus conferiu a espada e o poder de remissão dos pecados para toda a comunidade de cristãos. A partir dos desdobramentos da guerra dos camponeses, o princípio da soberania popular conduziu a "uma variedade de teorias republicanas constitucionais"[72].

No texto de autoria não identificada *À Assembleia dos Camponeses Comuns*, de maio de 1525, é clara a opção pelo republicanismo de estilo suíço que se manifesta por uma organização política descentralizada, com as lideranças eleitas em detrimento do modelo dos principados governados por monarcas hereditários que no documento são associados à tirania e à blasfêmia[73].

Gaismair também propôs uma constituição republicana para o Tirol, baseada numa hierarquia de governos eleitos que se extendiam da comunidade local para o governo central do território[74]. Uma outra forma de expressão republicana ocorreu na Alta Alemanha, onde diante da ausência de assembleias territoriais que "poderiam servir de um modelo institucional a ser reestruturado em linhas populares" como no Tirol, o republicanismo assumiu a forma de um *Bund*, uma convenção, federação ou liga que uniria as comunidades locais de um território[75].

A *Constituição Federal de Memmingen* (Bundesordnung) de 07 de março de 1515 estabelece os fundamentos desse republicanismo convencional e o *Documento de Artigos dos*

---

[70] BAYLOR, Michael G. **The Radical Reformation**.Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. xx.

[71] Ibidem, p. xx.

[72] Ibidem, p. xx.

[73] Ibidem, p. xx.

[74] Nos termos do documento constitucional elaborado por Michael Gaismair em seu artigo nono, "o conjunto da população de cada corte distrital deve eleger um juiz a cada ano e oito jurados para exercer o poder legal para aquele ano". O décimo primeiro artigo estabelece que o governo central do Tirol deve se estabelecer em Brixen (Bressanone - Tirol Meridional) pelas conveniências geográficas da localidade "e que os governadores devem ser eleitos a partir de todas as seções do território, assim como de algumas minas". No décimo terceiro artigo fica instituída a proibição ou mesmo a supressão da cobrança de juros por um ano de acordo com a lei de Deus a partir de uma consulta prévia ao povo de todo território (GAISMAIR, Michael. Michael Gaismair's Territorial Constitution for Tyrol. Ibidem, p. 255-256).

[75] BAYLOR, Michael G. Op. Cit., p. xx.

*Camponeses da Floresta Negra* de 08 de março de 1515 estabelece as penalidades do descumprimento daquilo que fora acordado em *Bund*[76].

Quanto ao princípio da equidade civil, Baylor explica que os radicais souberam, a partir da rejeição dos privilégios clericais, estabelecer a ponte para a repulsa aos privilégios dos nobres, ou seja, "o seu republicanismo os levou a romper com o conceito da autoridade baseada no estamento social"[77].

De forma concreta, a constituição tirolesa de Gaismair tinha por característica fundamental a eliminação de todas as "liberdades", ou seja, "privilégios e imunidades"[78] de que alguns desfrutavam às expensas dos demais. Além de Gaismair ter pensado em uma equidade pelo fim dos privilégios, Hans Hergot chega a conceber um sistema de seguridade social[79] com financiamento público para os necessitados[80].

Importa o registro de que, apesar dos avanços sociais, "a equidade civil concebida pelo radicais não significava a eliminação das desigualdades econômicas"[81], o que na certa muito os distancia das experiências socialistas do século XX, como a da República Democrática Alemã.

Michael Gaismair não fez um apelo para expropriar bens e terras da nobreza, apenas lançou diretrizes para uma reforma agrária com o escopo de desenvolvimento econômico da região. Além disso, Sebastian Lotzer e Christoph Schappeler, que deram a forma final do documento *Os Doze Artigos*, no que tange à questão da propriedade, conceberam "meios moderados e conciliatórios para resolver as diferenças entre a comunidade local e os reclamantes dos meios econômicos que a comunidade havia alienado"[82].

---

[76] BAYLOR, Michael G. **The Radical Reformation**.Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. xx.

[77] Ibidem, p. xx-xxi.

[78] Nos termos do artigo quarto "todos os privilégios devem ser eliminados, uma vez que são contrários à palavra de Deus e falsificam a justiça, nisso ninguém deve ter uma vantagem sobre outros" (GAISMAIR, Michael. Michael Gaismair's Territorial Constitution for Tyrol. Ibidem, p. 255).

[79] "Eles também terão uma casa na qual os idosos serão providos com alimento e bebida, e todas as suas necessidades físicas serão cuidadas e será melhor [essa casa] que uma casa pobre. Haverá também um hospital para aqueles que sofrem de doença física e um outro para aqueles que são mentalmente doentes [...]." HERGOT, Hans. On the New Transformation of the Christian Life. Ibidem, p. 213.

[80] BAYLOR, Michael G. Op. Cit., 1991, p. xxi.

[81] Ibidem, p. xxi.

[82] Ibidem, p. xxi.

Ainda sobre os riscos do anacronismo de se lhes atribuir precipitadamente as experiências e teorias políticas de nossos dias ou próximas (como aquilo que nomeamos de democracia) à experiência socialista alemã do pós-guerra com o arcabouço teórico e a prática política dos reformadores radicais no século XVI, Michael G. Baylor explica:

> Apesar de alguns reformadores radicais terem avançado nos princípios da soberania popular, do republicanismo e da equidade civil, eles não foram defensores da democracia no sentido moderno. A afirmação central social em tais programas, como o de Gaismair ou o de Hergot, era o de uma política dominada pelo homem composta de modestos proprietários chefes de família ─ o "homem comum", como o termo que eles então usavam. Entretanto, os programas da Guerra dos Camponeses implicavam numa transformação das ordens social e política existentes tão avassaladora que eles foram revolucionários. Isso é verdade mesmo em programas conciliatórios tais como *Os Doze Artigos* ─ ou, em um contexto urbano, *Os Quarenta de Seis Artigos de Frankfurt* ─ para não dizer sobre os programas mais radicais, tais como o de Gaismair. Mas o objetivo revolucionário dos radicais do século XVI não era nem a democracia moderna, nem o socialismo; o objetivo deles era um comunalismo cristão igualitário.[83]

Na certa, as contribuições políticas do movimento não foram melhor recepcionadas devido à construção depreciativa que se fez recair sobre elas, estigmatizações em muito construídas a partir dos textos de Lutero e de Calvino.

Os levantes populares eclodidos durante a década de 1520 foram duramente censurados por Lutero, em seu escrito *Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses*:

> Esses camponeses colocam sobre si três pecados contra Deus e os homens, pelo que merecem multiplamente a morte do corpo e da alma. [...] O primeiro, é que juram à sua autoridade fidelidade e respeito, bem como submissão e obediência, como Deus o ordena, dizendo: 'Daí a César o que é de César', e em Rm 13,1: 'Todo homem seja sujeito à autoridade'. Mas pelo fato de quebrarem maligna e criminosamente essa obediência e ainda se oporem a seus senhores, com isso comprometem corpo e alma, como os patifes e malfeitores desleais, perjuros, mentirosos e desobedientes costumam fazer. [...] O segundo pecado é por causarem tumulto, roubarem e saquearem criminosamente conventos e castelos, que não lhes pertencem, pelo que, certamente, como notórios assaltantes de estradas e assassinos, já merecem duplamente a morte de corpo e alma. [...] O terceiro é que encobrem com o Evangelho tal pecado terrível e horripilante, denominam-se

[83] BAYLOR, Michael G. **The Radical Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. xxi.

> irmãos cristãos, prestam juramento, aceitam reverências e obrigam as pessoas a acompanhá-los em tais horrores.[84]

Como Martinho Lutero, João Calvino também não poupou censuras aos reformadores radicais em seu escrito específico para o combate das heresias dos anabatistas: *Breve Instrução para Armar Todos os Bons Fiéis contra os Erros da Seita Comum dos Anabatistas*. Calvino expõe a contradição com as Escrituras da insensatez da alegação de incompatibilidade do exercício da magistratura civil com a condição de cristão ou ainda do desprestígio da vocação daqueles que detêm o poder civil, mesmo que perseguidores do Evangelho:

> [1 Timóteo 2,2] São Paulo, vendo que em seu tempo a maior parte dos príncipes eram inimigos mortais do Evangelho e que isso poderia indignar os fiéis por não lhes render boa afeição, ordena a Timóteo que não se deixasse de forma alguma de se fazer orações solenes por eles na Igreja, acrescentando a razão de que Deus quer que todos sejam salvos e venham ao conhecimento da verdade. [Do contrário] seria coisa supérflua e loucura orar por eles [os governantes]. Recolhamos agora dessas palavras do Apóstolo aquilo que se pode claramente extrair e deduzir. Se Deus quer levar os príncipes ao conhecimento da verdade, com qual autoridade os Anabatistas os repelirão? Se alguém me contesta que os príncipes podem bem se converter a Deus mas abandonando sua dignidade, isso é uma calúnia demasiadamente patente. Pois São Paulo não diz que eles renunciarão aos seus principados para se tornarem cristãos [...]. Pois se fosse preciso que um príncipe abandonasse sua dignidade para se tornar cristão, disso resultaria que esse estado restaria privado da graça de Deus, como indigno e reprovado.[85]

Calvino, no mesmo texto ora em análise e com base em Paulo, sobre a licitude das vocações e a exaltação do salmista à condição do magistrado civil, retrata como petulantes as proposições dos anabatistas sobre as magistraturas civis:

> E de fato, seria uma coisa demasiado absurda que uma tal vocação fosse tão magnificada e exaltada por Deus, se ela impedisse um homem de ser servidor de Deus. São Paulo [1 Coríntios 7, 20] exorta cada cristão a persistir na vocação para qual ele terá sido chamado. Todos os pastores e trabalhadores dos campos, todos os artesãos e outros assemelháveis devem estimar seu estado santo. E que ele não os impede de forma alguma quanto a perfeição cristã. Olhamos agora qual é o estado mais aprovado por Deus, de um condutor de rebanhos ou de um governante de povo, e não somente

---

[84] LUTERO, Martinho. Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 167-168.

[85] CALVIN. Contre Les Anabaptistes. Brève Instruction Pour Armer Tous Bons Fidèles Contre les Erreurs de la Secte Commune des Anabaptistes. In: CALVIN. **Oeuvres** (Pléiade). Paris: Gallimard, 2009, p. 660.

> aprovado mas também considerado como digno e excelente entre os outros. [...] Quereríamos maior louvor de um estado que pela boca do próprio Deus é chamado de divino? Se, então, esse título é dado ao estado dos príncipes, quem ousará dizer que ele seja indigno de um homem fiel? [...] Pois Nosso Senhor concedeu essa graça aos príncipes ao chamá-los deuses: e isso, não por causa de suas pessoas, mas em consideração à dignidade onde eles estão [Salmos 82, 6].[86]

Diante do contexto, luteranos e calvinistas, a partir de 1530, se reafirmarão como *magisteriais*, para que não sejam estigmatizados como *radicais*, porém atestam o dever dos magistrados inferiores de combate a tiranias perpetradas por seus superiores.

Apesar de elaborarem uma literatura política com objetivos em comum, sobretudo o de chancelar a licitude do exercício de resistência política face às tiranias, ambos apresentam uma diferença de paradigma, já que luteranos se fundamentam de forma mais pautada na autoridade bíblica (ainda que tal embasamento, em verdade, para Skinner, teria sua origem em uma readequação da exegese bíblica, influenciada por argumentos seculares de resistência extraídos do *Digesto* e das leis fundamentais do Sacro Império Romano Germânico), enquanto os calvinistas, muito além de reafirmarem os argumentos teológicos dos luteranos (um movimento argumentativo ainda muito persistente entre os calvinistas insulares), desenvolvem amplamente a discussão num paradigma secular (em especial os calvinistas continentais) sobre o direito de resistência[87].

## 1.2 Lutero: o dever irrestrito de obediência e a capitulação ao direito de resistência no Palácio de Torgau

No século XVI, Martinho Lutero se notabilizou por ser o primeiro reformador bem-sucedido no âmbito de renovar os fundamentos da fé cristã, elaborando em seu pensamento teológico considerações acerca dos domínios da política que prestigiam a ordenação civil do mundo, inclusive como um instrumento fundamental de cooperação com

---

[86] CALVIN. Contre Les Anabaptistes. Brève Instruction Pour Armer Tous Bons Fidèles Contre les Erreurs de la Secte Commune des Anabaptistes. In: CALVIN. **Oeuvres** (Pléiade). Paris: Gallimard, 2009, p. 658-659.

[87] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 465-512.

os desígnios de Deus para o genêro humano. Seu êxito se deve a um terreno fértil em amplas camadas da sociedade, por se compatibilizar e por dar maiores fundamentos a antigas reivindições dos estamentos da Alemanha.

A virtuosa empreitada de Lutero contra a autoridade centralizadora do papado inspirava os grandes senhores de terra e as cidades imperiais a combater a centralização política do imperador, ao mesmo tempo em que, no início da reforma, seus ensinamentos sobre *A Liberdade do Cristão*, a aguda crítica à igreja institucionalizada de Roma e mesmo um certo "nacionalismo" contrário às aspirações temporais do papado incitavam nos camponeses o desejo de liberdade contra a servidão a que estavam submetidos e contra os altos impostos que eram obrigados a pagar à igreja de Roma, que "controlava muito da terra e tirava proveito demais da tributação"[88].

Portanto, não é de se espantar que a nova mensagem religiosa do reformador alemão, de forma voluntária ou não, trouxesse grandes consequências sociais e políticas[89].

Apesar dos grandes motivos de insatisfação dos estamentos da Alemanha, o catolicismo de Roma os tinha por dependentes, a via da salvação era monopolizada pela Igreja Católica até Lutero[90].

Segundo Pierre Mesnard, as obras *Sobre a autoridade secular*, de 1523, e *Acerca da questão, se também militares ocupam uma função-aventurada*, de 1526, mostram-se menos apaixonadas, sob o aspecto do combate aos manifestos, pregações e práticas dos *reformadores radiciais*, revelando-se mais objetivamente de natureza política e "deixando de lado os escritos de circunstâncias, exortações à paz social ou condenações irritadas e frequentemente ultrajantes à revolta dos campesinos"[91].

Na obra *Da Autoridade Secular*, de 1523, dedicada ao seu soberano imediato, o Duque da Saxônia ─ João, Landgrave da Turíngia e Margrave de Meissen ─, Lutero expõe de forma inequívoca a perfeita compatibilidade entre a instituição do governo temporal e as verdades evangélicas, em qualquer circunstância, contrariando as pregações de Müntzer e outros *reformadores radicais*.

---

[88] WHITFORD, David M. Luther's political encounters In: McKIM, Donald K. (org.). **The Cambridge Companion to Martin Luther.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 179.

[89] Ibidem, p. 179.

[90] Ibidem, p. 179.

[91] MESNARD, Pierre. **L´essor de la Philosophie Politique au XVI Siècle**. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1977, p. 202.

Em suas primeiras páginas, o tratado aponta a necessidade de se afastar as ideias dos *sofistas*, que em verdade são os escolásticos, posto que para Lutero os mandamentos contidos na Escritura devem ser considerados universais e não meros "conselhos para os perfeitos"[92], como alegavam aqueles.

Num primeiro tópico, deixa claro que o mundo secular e seus meios de execução existem graças única e exclusivamente à "vontade e ordenação de Deus". Após uma série de exemplos bíblicos tanto do Antigo como do Novo Testamento, alegando em última análise a confirmação de Cristo ao que já fora estabelecido antes de sua encarnação, a exemplo das passagens do Gênesis 9, 6 e Êxodo 21, 14, nas quais se estabelece a pena capital para os homicidas, nos Evangelhos, Lutero identifica a confirmação dessa lei, pois assim disse Cristo: "Quem tomar a espada, pela espada morrerá" (Mateus 26, 52). No Evangelho de Lucas encontra-se a justificativa para as ações do poder civil, quando João Batista diz aos soldados: "Contentai-vos com vosso soldo" (Lucas 3,14); o profeta primo de Cristo apenas os exorta a não cometer injustiças, mas de forma alguma os censura pelo ofício de empunhar a espada em nome da autoridade pública. Dessa forma, embasando-se também em outros exemplos extraídos das Escrituras, dogmatiza: "portanto, é certo e suficientemente esclarecido que é da vontade de Deus que a espada e o direito secular sejam usados para castigar os maus e proteger os piedosos"[93].

No contexto da realidade teológica fundamental quanto à divisão da humanidade em dois grupos distintos, para Lutero, as funções do gládio e do direito secular para castigar os maus e salvaguardar os bons devem ser compreendidas como clara referência à *Cidade de Deus*, de Agostinho[94], e assim expressa: "uns pertencem ao reino de Deus, os outros, ao reino do mundo". É evidente para Lutero que não há necessidade, por parte do primeiro grupo, dos mecanismos de poder para repreendê-los, uma vez que: "o justo faz, por si mesmo, tudo e

---

[92] LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 82-83.

[93] Ibidem, p. 86.

[94] Graças à dinâmica do binômio *queda e salvação do gênero humano*, Agostinho afirma a concomitância de *Duas Cidades*, a *Cidade terrena* e a *Cidade de Deus*. A primeira seria fundada com base no "amor próprio, levado ao desprezo a Deus", enquanto as bases da segunda repousariam no "amor a Deus levado ao desprezo de si próprio", de modo que enquanto na primeira haveria a auto-glorificação de seus domínios, na segunda haveria uma "mútua caridade, os governantes aconselhando, e os súditos [obsequiosamente] obedecendo" (AGOSTINHO. **A Cidade de Deus Contra os Pagãos**. v. 1. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006, p. 169).

mais ainda do que o exigido por todas as leis. Os injustos, em contraposição, nada fazem que seja justo; por isso necessitam da lei que os ensina, obriga e pressiona para agirem bem"[95].

Porém, sob a ótica de Lutero, mais uma vez muito conexa a Agostinho[96], apesar dos cristãos verdadeiros e não meramente nominais prescindirem das leis e magistraturas, os mesmos *obsequiosamente* se sujeitam a tais artefatos da vida civil para que haja um mínimo de tranquilidade na jornada terrena dos homens, além de tal comportamento se prestar como exemplo de uma sincera conversão aos refratários e aos malfeitores, que tanto carecem do gládio do poder civil.

Ainda em sua obra *Da Autoridade Secular*, Lutero, em oposição total aos *reformadores radicais*, não apenas louva e legitima a existência das autoridades civis, como também perfila seu ideal de governante, extremamente comprometido com os ditames divinos, que em muito se aproxima do modelo figurado por Agostinho[97] em sua descrição dos imperadores cristãos; ou seja, um paradigma de subserviência a Deus e moderação no sensato uso do poder:

---

[95] LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 88.

[96] O bispo de Hipona, a partir de exortações bíblicas, assim descreve o comportamento da *cidade* altruísta e aberta à santidade, que obesequiosamente se sujeita a fardos pesados: *"*Diz-se, por isso, aos capazes e bons, que em seu peregrinar vivem da fé: Levai as cargas uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo. E noutra parte: Corrigi os inquietos, consolai os pusilânimes, alentai os débeis e sede pacientes com todos. Evitai, pois, que alguém retribua a outrem mal por mal". E adiante noutro lugar: "Se alguém andar preocupado com algum delito, instrui-o vós, que sois espirituais, com espírito de mansidão, pensando que também podeis ser tentados*."* (AGOSTINHO. **A Cidade de Deus Contra os Pagãos**. v. 1. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006, p. 179).

[97] Segundo Paul Weithman, o Livro X da *Cidade de Deus* deve ser considerado um verdadeiro "espelho para os príncipes", sobretudo quando são narradas e louvadas as condutas de imperadores cristãos que repugnam as glórias mundanas e o amor de si próprios e se comprometem com o verdadeiro Deus e seu amor, o que indiscutivelmente leva ao bem-estar maior de seus governados, uma vez que tais imperadores se mostram misericordiosos, pacíficos, e justos, além de se porem completamente à disposição da vontade divina. (WEITHMAN, Paul. Augustine's political philosophy. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Augustine.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 234-235). O Bispo de Hipona descreve as condutas ideais que deveriam ser observadas por todo aquele que detém alguma forma de poder civil sobre a Terra, da seguinte forma: "[...] chamamo-los de felizes, se imperam com justiça, se não se pavoneiam entre as línguas pródigas em sublimes louvores e entre os obséquios dos que humildemente os saúdam, mas se lembram de serem homens, se colocam seu poder aos pés da Majestade divina para, principalmente, estender-lhe o culto, se temem, amam e adoram Deus, se preferem o reino onde não temem ter príncipes, se se mostram tardos em vingar e prontos a perdoar, se tiram vingança por necessidade da administração e defesa da república, e não para deixar impune a justiça, mas pela esperança de emenda, se, quando muitas vezes se veem obrigados a ordenar com aspereza, o compensam com suavidade misericordiosa e com largueza de benefícios, se a luxúria está neles tanto mais sujeita quanto mais livre poderia estar, se ao senhorear quaisquer nações preferem dominar seus maus apetites, se não fazem tudo isso pela ânsia de vanglória, mas por dileção pela felicidade eterna, se não descuidam de, por seus pecados, imolar ao Deus verdadeiro que tais imperadores cristãos são felizes nesta peregrinação e depois o serão na realidade, quando se cumprir o que esperamos" (AGOSTINHO. Op. cit., p. 226).

> [...] o príncipe deve dividir suas atenções em quatro sentidos: 1) Em relação a Deus deve ter verdadeira confiança e [dirigir-se a Ele em] oração sincera; 2) em relação aos súditos deve agir com amor e serviço cristão; 3) em relação a seus conselheiros e plenipontenciários deve manter-se livre nas decisões e independente no discernimento; 4) em relação aos delinquentes deve mostrar seriedade e rigor moderado. Dessa maneira confirmará sua função exterior e interiormente, agradando a Deus e às pessoas. No entanto, deve estar preparado para muita inveja e sofrimento. Muito em breve a cruz pesará sobre um tal propósito.[98]

Lutero, em seu principal texto sobre a vida política, afirma que a tirania consiste em um extrapolamento das verdadeiras e lícitas funções de um governante, para uma ação que não lhe diz respeito, que é a crença de seus súditos, algo necessariamente de foro íntimo da relação particular daquele que crê com o próprio Deus:

> O modo como a pessoa acredita é um assunto de cada consciência individual, e isso não diminui [a autoridade de] os governos seculares. Eles deveriam, portanto, contentar-se em cuidar de seus próprios assuntos e permitir que as pessoas acreditem no que podem e no que desejam, sem usar de coerção nessa esfera contra ninguém. A fé é livre, e ninguém pode ser compelido a crer. Mais precisamente, longe de ser algo que a autoridade secular deve criar e compelir, a fé é algo que Deus elabora no espírito.[99]

Em *Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada,* de 1526, Lutero reafirma suas teses gerais como a dos reinos *secular* e *espiritual* e aborda a questão do direito de resistência de uma forma mais sofisticada que nos escritos anteriores.

Após condenar amplamente tanto a propagação de qualquer movimento do *populacho* que intente a libertação de seu jugo por tiranos como os precedentes da história secular de tiranicidas[100], Lutero aborda uma questão de fundo constitucional: se um governante deve ou não respeitar as leis de seu país e as leis de Deus:

---

[98] LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 121.

[99]LUTERO, Martinho. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 40.

[100] Lutero vincula as ações tiranicidas na história clássica como fruto da ignorância dos povos sobre a revelação divina: "Os gentios, como nada soubessem de Deus, também não reconheceram que o regime secular é ordem de Deus (pois o consideravam destino e ação humanas); nele intervinham sem pestanejar e não somente achavam equitativo mas também louvável depor, matar e desterrar autoridades imprestáveis e malvadas. Por isso os gregos prometiam, com leis públicas, presentes e preciosidades aos tiranicidas, isto é, àqueles que esfaqueassem ou matassem um tirano. Os romanos seguiram esse exemplo amplamente em seu império assassinando eles mesmos praticamente a maioria dos seus imperadores, tanto é que neste mesmo louvável império quase nenhum imperador acabou sendo morto pelos inimigos [de fora]. Deixaram poucos deles morrer na cama ou de morte natural. [E com certo constragimento numa postura próxima àquela que encontraremos em Bèze, reconhece, talvez por seu compromisso com o princípio da Sola Scriptura, haver nas escrituras narrativas de tiranicídios,

> Consta que o rei da França deve governar de acordo com os parlamentos do seu reino, e que o rei da Dinamarca também é obrigado a prestar juramento sobre artigos especiais, etc. [...] é equitativo e ótimo que a autoridade governe seguindo leis e as aplique, em vez de reinar de acordo com o arbítrio próprio. Acrescento, porém, ainda, que um rei não somente se compromete a observar artigos ou o direito do país, mas o próprio Deus também lhe ordena a ser reto e ele mesmo também promete sê-lo. Muito bem, e se agora um rei desses não observa nenhum desses pontos, nem o direito de Deus, nem o direito de seu país? Deverias tu atentar contra ele por isso, para julgá-lo e tomar vingança contra ele? Quem te mandou? Seria necessário que outra autoridade interviesse entre vós, que interrogasse a ambos e condenasse o culpado. Caso contrário não escaparíeis à sentença de Deus, na qual ele diz: **'Minha é a vingança'**; e ainda: **'Não julgareis'**, Mt 7.1.[101]

Para Lutero, em princípio, os parâmetros normativos de um reino ou de qualquer outra comunidade política apenas teriam eficácia moral em relação a um governante, devendo ser interpretados como meras recomendações. Qualquer atitude contrária à passividade configuraria o apoderamento de uma prerrogativa exclusiva de Deus: a de punir os maus governantes, salvo se existisse uma autoridade competente para julgar, com equidistância em relação ao governante e ao governado, a reivindicação daquele que se diz oprimido. Todavia, Lutero não desenvolve esta hipótese, sugerindo em última análise sua inexistência, ao contrário, ocorreria tão somente uma censurável sedição do súdito.

Porém, apesar de todo tom de prudência coerente com os demais escritos de Lutero, na obra de 1526, com a temática do ofício dos militares, Lutero abre uma pequena brecha ao direito de resistência, limitadíssimo a um simples não obedecer, ou seja, não concretizar o ato exigido do governante, sem nunca reagir ativamente, suportando as consequências, que configurariam verdadeiras penalidades a serem impostas por tal atitude.

Tal recomendação é pautada na exortação bíblica de Atos 5, 29. Assim descreve a boa conduta do cristão na hipótese de o governante a quem se deve servir em seus corpos de tropas regulares não ter razão ao entrar em guerra: "Se souberes com certeza que ele não está com a razão [a dúvida para Lutero beneficia o governante, devendo o súdito executar seus comandos], então deves temer e obedecer a Deus mais do que às pessoas humanas (Atos 5, 29), não devendo servir nem ir à guerra; pois então não poderás ter boa consciência perante

---

porém se recusa a comentá-las mais amplamente como fez com os casos extraídos do mundo clássico] Da mesma forma os povos de Israel e Judá também mataram e assassinaram alguns de seus reis" (LUTERO, Martinho. Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada. In: **Martinho Lutero: Obras selecionadas.** v. 6. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995, p. 373).

[101] Ibidem, p. 380.

Deus. Mas – dirás – meu senhor me obriga, toma, tira-me a vida, não me dá meu dinheiro, nem soldo, nem recompensa; além disso eu seria desprezado, envergonhado diante do mundo como covarde, sim, como infiel que abandona seu senhor na hora do aperto [...]”[102].

Em suma, afere-se em Lutero a inexistência de qualquer forma de contrato social ou político que forneça subsídios para que se vislumbre uma reciprocidade entre governante e seu povo, sendo a autoridade meramente adquirida por simples delegação divina[103].

Porém, conforme adverte David M. Whitford, não se pode considerar Lutero “nem o ogro do governo ilimitado e da tirania, nem um espírito liberal do Iluminismo democrático”, mas apenas um pensador que se insere no limite das eras medieval e moderna, figurando extremamente conservadora a sua visão sobre a vida civil, sob uma perspectiva de nossa época, “mas isso faz dela não menos revolucionária em seu próprio tempo”[104].

O máximo que se apresenta em sua biografia, em termos de um maior arrojo permissivo quanto ao direito de resistência ativa, seria uma *capitulação* autorizadora do direito de resistência no palácio de Torgau, nos fins de outubro de 1530, um escrito que foi redigido de próprio punho pelo reformador e assinado também por outras lideranças luteranas. Segundo Pierre Mesnard, as circunstâncias vividas pelo movimento reformador alemão, nesse momento, teriam *extorquido* tal declaração de Lutero[105].

Entre os dias 25 e 28 de outubro de 1527, os teólogos de Wintenberg liderados por Lutero e os conselheiros e juristas do eleitor da Saxônia liderados por Brück se encontraram em Torgau para uma conferência. Os juristas apresentaram trechos de seus estudos sobre o direito de resistência[106], que levam Lutero a capitular nos seguintes termos:

> Um pedaço de papel foi-nos apresentado no qual vemos o que os Doutores da Lei tem concluído sobre a questão: Em quais situações se pode resistir à autoridade governante? Se, então, [essa questão] tem sido colocada por esses Doutores da Lei ou especialistas nesse assunto, e [uma vez que] nós

---

[102] LUTERO, Martinho. Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada. In: **Martinho Lutero: Obras selecionadas.** v. 6. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995, p. 395.

[103] MESNARD, Pierre. **L´essor de la Philosophie Politique au XVI Siècle**. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1977, p. 226.

[104] WHITFORD, David M. Luther’s political encounters In: McKIM, Donald K. (org.). **The Cambridge Companion to Martin Luther.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 190.

[105] MESNARD, Pierre. Op. Cit., p. 228.

[106] KRODEL, Gottfried G. Nota Introdutória. In: Lutero ao Governo Eleitoral da Saxônia - aproximadamente 27 de outubro de 1530, Torgau. In: Luther. **Luther’s Works - Letters II**, v. 49, Philadelphia: Fortress Press, 1972, p. 431.

> certamente estamos naquelas situações em que (como [os especialistas legais] demonstram) pode-se resistir à autoridade governante, e [como] nós temos sempre ensinado que na medida em que o evangelho não contraria a lei secular e leva a lei secular a ser efetiva, válida e competente [naqueles problemas em que ela é apta a lidar], nós então somos incapazes de nos opor [a qualquer um com argumentos extraídos da] Escritura, se nessa instância é necessário lutar, mesmo se o próprio imperador [nos atacar], ou outro alguém que também o faça em seu nome.
>
> Além disso, agora em todo lugar há o perigo de que em algum dia outros incidentes possam ocorrer, como um resultado de que alguém tenha que se defender sozinho imediatamente, não apenas por causa da lei secular, mas também em razão do dever e da angústia da consciência. Portanto, é também apropriado armar-se e estar pronto para opor-se à força que pode repentinamente se levantar, como pode facilmente ocorrer, julgando a partir do padrão presente e do curso dos eventos.[107]

Apesar da declaração acima, Lutero não perde por completo o tom de conservadorismo e fidelidade às instituições políticas de seu tempo e reafirma a coerência de seu pensamento político, uma vez que a legitimidade dessa ação constitui uma transferência para a lei civil da sacralidade do dever de obediência ao qual os magistrados seculares são revestidos:

> De modo que, até agora, nós temos ensinado absolutamente a não resistir à autoridade governante; isto era devido ao fato de que nós não sabíamos que a própria lei da autoridade governante garante [o direito de resistência armada]; nós temos, claro, de forma diligente, ensinado que [essa lei] deve ser obedecida.[108]

Neste estudo interpretamos estas passagens mais como uma atitude política de Lutero do que propriamente uma elaboração teórica componente do conjunto de sua obra, o que permite afirmar quase nulo o grau de adesão ao direito de resistência ao longo do projeto reformador do teólogo de Wittenberg, que não envolvia apenas elocubrações teóricas, mas também atitudes políticas.

---

[107] Lutero ao Governo Eleitoral da Saxônia - aproximadamente 27 de outubro de 1530, Torgau. In: Luther. **Luther's Works - Letters II**, v. 49, Philadelphia: Fortress Press, 1972, p. 431-432.

[108] Ibidem, 432-433.

## 1.3 Calvino ─ "o mestre da ambiguidade"

João Calvino, a partir de um novo protestantismo que emergiu depois de Lutero em várias cidades livres na área geográfica hoje correspondente ao Sul da Alemanha e ao território da Suíça atual ─ um protestantismo com sólidas raízes cívicas, uma vez que foi instituído pelo ativismo político dos próprios magistrados dessas cidades ─ e sob clara inspiração de reformadores como Zwinglio (Zurique) e Bucer (Estrasburgo), elabora uma sólida e sistematizada teologia apta a se espalhar para além da Alemanha, até então o núcleo do movimento reformador sob as bases do luteranismo[109].

Na certa, a bem sucedida propagação de sua teologia deveu-se à capacidade de Calvino em bem codificar e sistematizar em sua obra *A Instituição da Religião Cristã* os fundamentos teológicos de um novo protestantismo posterior a Lutero, aliada à clareza e concisão da escrita e ao hábil manejo dos recursos retóricos.

Francis Higman aponta Calvino como o inventor da frase curta. Contrastando com os demais autores do século XVI, que quando entravam em um debate insistiam em arrolar todo o argumento de uma vez em cerca de oito a doze orações subordinadas, Calvino raramente excedia três, o que conferia "linearidade"[110] ao seu texto.

Em um momento crítico de sua batalha teológica, quando escreve contra os anabatistas, Calvino afirma que "não existe melhor meio de expor e concluir os temas [do que] distintamente e por uma ordem determinada um ponto após o outro [...]. Eu me preocupo a dispor por ordem aquilo que eu digo, afim de conferir [ao texto] maior clareza e fácil compreensão"[111].

Higman chega a afirmar (talvez com uma certa dose de exagero, mas sem perder por completo a razoabilidade) que a "linearidade" da escrita de Calvino possibilitou à língua francesa se equipar de forma apropriada para lidar com o pensamento abstrato. Afirma ainda

---

[109] KINGDON. Robert M. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press,, 2004, p. 193.

[110] HIGMAN, Francis. **Lire et Découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme**. Genève: Droz, p. 397.

[111] CALVIN. **Briefve Instruction pour armer tous fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes**. Genève: J. Girard, 1544. Apud HIGMAN, Francis. **Lire et Découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme**. Genève: Droz, 1998, p. 397.

que, antes de Calvino, o idioma galo estava mais apto a tratar de "narrativas, descrições, poesia lírica e meditações devocionais" do que propriamente de pensamentos abstratos. "O que Calvino cria não é apenas uma forma de escrever em francês mas uma arma intelectual para o uso na batalha do argumento, uma ferramenta analítica"[112].

No plano retórico, *A Instituição da Religião Cristã* se estrutura em linguagem atrelada à manifestação de Deus e à sua presença, situando a obra no gênero demonstrativo. Há uma linguagem do ser das coisas pela qual Deus se faz conhecer e que suscita no homem a contemplação:

> A *Instituição* implanta toda uma linguagem da manifestação e da presença de Deus, o que a situa de imediato no gênero demonstrativo. Linguagem do ser: as coisas são, elas são tais, ou elas se passam de uma certa maneira; nelas Deus se dá a conhecer como causa. Os verbos coletados [do texto] exprimem as afirmações centrais que carregam: *esse, se proferre, demonstrare, praeclare emergere, latere, exhibere, apparere, repraesentare*. Essa presença chama o homem à contemplação, ao olhar: *contemplari, considerare, percipere, spectare, invitari, illiciri, aligi*. Sob o fundo dessa presença massiva, a cegueira humana e as deficiências religiosas do homem aparecem inexcusáveis.[113]

O projeto político de João Calvino é, em larga medida, próximo ao de Lutero, pelo fato de ambos serem reformadores *magisteriais* e pelo contundente rechaço das teses da reforma *radical.*

Para melhor entendimento do pensamento político de Calvino, destacam-se as três partes de seu clássico *A Instituição da Religião Cristã*: a *Dedicatória a Francisco I*; o capítulo X do livro III ─ *Como se deve usar da presente vida e de seus recursos*; e principalmente o capítulo XX do livro IV ─ *O poder civil.* Ressalta-se também em seus sermões os que versam, especialmente sobre o profeta Daniel.

O reformador inicia sua obra teológica mais importante, *A Instituição da Religião Cristã*, seguindo a tradição dos reformadores magisteriais (como se nota anteriormente em Lutero, em *Sobre a Autoridade Secular,* na dedicatória ao eleitor da Saxônia) ao expor formalmente sua absoluta submissão aos poderes instituídos, na dedicatória a Francisco I:

---

[112] HIGMAN, Francis. **Lire et Découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme**. Genève: Droz, 1998, p. 397.

[113] GIRARDIN, Benoit. **Rhétorique et Théologique Calvin le Commentaire de l'Êpitre aux Romains**. Paris: Éditions Beauchesne: 1979, p. 243.

“Ao Potentíssimo e Ilustríssimo Monarca Francisco, Rei Cristianíssimo dos Franceses, Seu Príncipe, João Calvino suplica a paz e a saúde em Cristo”[114].

Além das primeiras palavras de submissão, que compõem o frontispício da *Dedicatória*, Calvino salienta de forma recorrente no decorrer do texto a distância em relação à *Reforma Radical*, numa tentativa de refutar previamente qualquer vinculação de seu pensamento teológico ou político com os anabatistas e as convulsões sociais que lhes são atribuídas:

> De fato, se houver alguns que causam tumultos sob o pretexto do Evangelho (dos quais até agora não averiguado haver em vosso reino), se houver alguns que têm a liberdade da graça de Deus como pretexto para a licenciosidade de seus vícios (muitos dos quais conheci), há leis e as penas da lei pelas quais sejam asperamente refreados segundo os merecimentos: tão-só para que, nesse meio-tempo, o Evangelho de Deus não seja mal reputado em consequência da maldade dos homens celerados.[115]

No capítulo X, do Livro III de *A Instituição da Religião Cristã*, Calvino explica o dever de se encarar os dons espirituais e materiais com frugalidade e prazer, além de censurar, nessa mesma ocasião, as falsas verdades evangélicas de privações exageradas, conforme expressa o subtítulo 2 do presente capítulo: “O princípio correto, no uso das coisas, é servirmo-nos delas de acordo com sua finalidade, e na medida à qual se destinam, e usá-las de acordo com a necessidade que temos delas e conforme o deleite que nos proporcionam”[116]. Por fim, o autor enfatiza a exortação no primeiro parágrafo do subtítulo: “Este é o princípio: o uso dos dons de Deus não aberra quando se ajusta aos fins para os quais o próprio Criador nos criou e destinou esses dons, porque foi para o nosso benefício, não para o nosso dano, que Ele os criou. Por isso, ninguém mais seguirá o caminho reto senão aquele que atentar diligentemente para esse fim”[117]. Apesar de ser uma descrição genérica sobre a utilidade das coisas do mundo, encontram-se nesse trecho elementos com repercussões na compreensão sobre a possibilidade de existirem licitamente meios de controle dos governantes, conforme adiante afirmará o reformador, ao tratar da temática das vocações.

---

[114] CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã**. São Paulo: Editora Unesp, 200, p.13.

[115] Ibidem, p.33.

[116] CALVINO, João. Poder Civil. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 231.

[117] Ibidem, p. 231.

Nesse contexto, Calvino descreve um dos conceitos fundamentais para sua teologia, com decisivas repercussões em sua teoria política e com ampla acolhida por calvinistas como Bèze e Knox, que é o seu conceito de *vocação,* um conceito determinante para a resposta adequada ao fenômeno da tirania.

Calvino descreve *vocação* como *modalidade de viver*: "para que através de nossa estultícia e temeridade não se misturem todas as coisas de cima para baixo, Deus ordenou a cada um os seus deveres, em diferentes gêneros de vida. E para que ninguém ultrapassasse, temerariamente, os seus limites. [...] Portanto, para que os homens não sejam levados, às cegas, ao léu, por todo o curso de sua vida, o Senhor atribuiu a cada um sua força de viver, como se fora um posto de serviço"[118]. Em última análise, a vocação para Calvino seria ao mesmo tempo manifestação e garantia da boa ordenação do mundo.

Instituídos os ditames gerais de sua ideia de vocação, Calvino explica, em termos comparativos, a especificidade das distintas funções do agente público (*magistrado*) e do particular *(chefe-de-família)*, vocações ou categorias fundamentais para demarcar os diferenciados limites de atuação de um magistrado e de um particular diante de uma tirania, na elaboração futura do constitucionalismo calvinista de resistência, sobretudo em Bèze e em Knox, pois conforme o autor:

> O magistrado desempenhará suas funções de melhor grado e o chefe-de-família se restringirá ao seu dever, e cada um, em seu gênero de vida, suportará e absorverá as desvantagens, as preocupações, os aborrecimentos e as angústias, quando se persuadir de que o fardo de cada um foi imposto por Deus. Contudo, insigne consolação advirá desde que obedeçamos à nossa vocação, pois nenhuma obra haverá, diante de Deus, tão ignóbil e vil, que não resplandeça e não seja tida por valiosíssima.[119]

No capítulo XX do livro IV[120], *O poder civil*, encontra-se o ápice da sistematização das ideias políticas do pensamento de Calvino. Ideias tensionadas entre o repúdio aos *reformadores radicais* e a ojeriza aos bajuladores dos príncipes que possuem um

---

[118] CALVINO, João. Poder Civil. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 235.

[119] Ibidem, p. 236.

[120] Henri Strohl salienta a atenção de Calvino à questão do poder político ao longo de seu percurso teológico ao incorporar o capítulo ao tratado nas edições posterioeres às de 1536, 1539, 1545, 1550, 1553 e 1554, sob o título peculiar que atribuiu ao Livro VI de *Instituições*: "É significativo, para se compreender o pensamento de Calvino, que o capítulo sobre o **governo civil –** até 1554 um capítulo à parte – tenha sido incorporado, em 1559, na edição definitiva da **IRC**, no livro IV que tem o título **Meios e instrumentos externos de que Deus se utiliza para conduzir-nos a Jesus Cristo e nele preservar-nos.** O governo civil é, pois um desses instrumentos" (STROHL, Henri. **O Pensamento da Reforma.** São Paulo: ASTE, 1963, p. 233).

discurso franqueador do ilimitável poder dos governantes, o que denuncia em sua escrita uma forte sensibilidade à conjuntura política imersa nos conflitos religiosos de seu tempo:

> E sobretudo porque, nos dias de hoje, existem homens tão obstinados e bárbaros, que fazem todo o possível para destruir esta ordenação que Deus estabeleceu. E, por outro lado, os aduladores dos príncipes, ao engrandecer sem limite nem medida o seu poder, não duvidam em colocá-los em competição com Deus. Desse modo, se não se aplicar um corretivo em tempo a uns e outros, decairá a pureza da fé.[121]

Para reafirmar a natureza de um projeto de *reforma magisterial* e desautorizar qualquer interpretação bíblica que implique o desprezo pela ordem civil manifesta por leis e seus respectivos magistrados, Calvino exalta, por meio de fundamentos bíblicos, a essência da natureza dos magistrados: "No que concerne à condição dos magistrados, o Senhor não apenas declarou que essa condição lhe é aceita e grata; porém, ainda mais a honrou com títulos ilustres e honoríficos, e nos tem recomendado singularmente sua dignidade. Para provar isso brevemente, vejamos: aqueles que estão constituídos em dignidade e autoridade são chamados 'deuses' (Ex 22, 8-9; Sl 82, 1.6). Esse é um título que não se deve estimar pouca coisa; com ele se mostra que os magistrados têm mandato de Deus, que são autorizados e entronizados por Ele e em tudo representam sua pessoa, sendo, de certo modo, seus substitutos"[122], o que leva à categórica conclusão contrária aos reformadores radicais: "Portanto, não se deve pôr em dúvida que o poder civil é uma vocação, não somente santa e legítima diante de Deus, mas também mui sacrossanta e honrosa entre todas as vocações"[123].

Posteriormente às elogiosas afirmações sobre a plena legitimidade do exercício do poder civil perante Deus e sua respectiva contribuição para a boa ordenação do mundo, Calvino desloca sua argumentação para confrontar os *bajuladores* dos governantes que consideram estes ilimitados em suas ações por quaisquer meios de controle. Introduz, pela própria consideração que Deus possui pelos magistrados, um elemento de responsabilidade teológica na atuação dos governantes: "Em suma, se [os magistrados] têm consciência de que julgam em lugar de Deus, deverão empregar toda sua diligência e empenhar todo o seu esforço em oferecer aos homens, enquanto julgarem, certa imagem da providência divina, da

---

[121] CALVINO, João. Poder Civil. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 237-238.

[122] Ibidem, p. 241.

[123] Ibidem, p. 242.

proteção, da bondade, da doçura e da justiça de Deus”[124]. Em razão desses encargos, Calvino alerta que: “Em outro lugar está escrito que ‘Deus assiste na congregação divina e no meio dos deuses estabelece o seu julgamento’ (Sl 82, 1; Is 3, 14). Isso deve chegar ao coração dos magistrados, pois com isto se lhes ensina que são lugares-tenentes de Deus, a quem hão de prestar conta do cargo que desempenham. E certamente com toda razão, esta advertência os deve estimular porque, se são faltosos em alguma coisa, não fazem agravo apenas aos homens – aos quais atormentam injustamente – mas também a Deus, manchando seus sagrados juízos”[125].

Outra questão acerca da possibilidade de controle dos governantes está na sua discussão sobre a melhor forma de governo. Porém, nessa oportunidade, parte de pressupostos do pensamento político secular da tradição da Antiguidade Clássica, ao classificar as formas de governo em: *monarquia, aristocracia e democracia.* Elege a *aristocracia*, quer pura ou com elementos democratizantes, como a melhor, não por um mérito que lhe seja inerente, mas pelos deméritos das outras, que tão facilmente tendem a se degenerar. Ainda que pequena, a pluralidade existente numa aristocracia permite um mecanismo de freios a ela intrínseco, de modo que se qualquer uma das pessoas com poderes de comando atribuir a si um acréscimo de poder que não lhe seja devido, as demais estão prontamente aptas a corrigir o erro:

> Admito de imediato que, se as três formas de governo a que se referem os filósofos forem consideradas em si mesmas, a aristocracia, seja em sua forma pura, seja em uma forma mista, combinando a aristocracia e o governo constitucional[126], excederá em muito todas as demais formas. Isso não acontece por aquela forma ser inerentemente superior, mas [antes] porque é muito raro que os reis exerçam um autocontrole tal que sua vontade jamais se afaste daquilo que é justo e direito. E é igualmente raro que os reis sejam dotados de uma ponderação e sagacidade de compreensão tais que sejam [sempre] capazes de discernir aquilo que é bom e proveitoso. Portanto, são os vícios e imperfeições da humanidade que tornam mais seguro e mais tolerável que várias pessoas governem [em conjunto], todas auxiliando, instruindo e admoestando umas às outras; de tal modo que, se

---

[124] CALVINO, João. Poder Civil. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 243.

[125] Ibidem, p. 244.

[126] Em nota, Harro Höpfl explica o que se deve entender pela expressão *governo constitucional*: “Calvino está aqui empregando o termo aristotélico **politeia** em sua versão latina. Em sua **Política** (Livro 4, capítulo 2), Aristóteles distinguiu entre duas formas de governo de cidadãos, uma forma corrompida, a que chamou “democracia”, e outra incorrupta, uma espécie de governo “legal” ou “constitucional”, a que chamou de “ordem constitucional”, “governo constitucional”. Os escritores escolásticos nem sempre se deram o trabalho de fazer essa distinção e em geral usaram indiscriminadamente o termo “democracia” para todas as formas de governo do povo. Deve-se observar que o próprio Calvino segue essa prática na versão francesa” (HÖPFL, Harro. nota 31. In: CALVINO, João. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 86).

> alguma delas atribuir indevidamente a si mais do que está autorizada a fazer, haverá outras para intervir censurando-a, e dominando-a, de modo que refreie sua indisciplina.[127]

Após esse recurso preliminar à autoridade de autores profanos, Calvino alerta que Deus também confirma essa forma de governo entre os israelitas, que viviam sob "uma aristocracia limítrofe ao governo constitucional"[128].

Herman de Vries sugere a necessidade de confrontar a evolução política de Genebra no século XVI com a evolução do pensamento político de Calvino, apresentada nas sucessivas edições de *A Instituição*, que progressivamente consolidam a predileção pela *aristocracia*.

Calvino, em sua primeira edição francesa de *A Instituição*, em 1541, explana a clássica divisão dos regimes políticos e suas respectivas degenerações sem optar de forma clara pela *aristocracia*, como fez na edição definitiva de 1560, na qual "ele adiciona a exposição dos argumentos pelos quais demonstra a superioridade do sistema aristocrático"[129].

Na mesma época, a organização política genebrina marchava em direção ao regime aristocrático[130], uma vez que, desde 1542, o governo mantinha aos olhos de um observador externo seu aspecto democrático, mas, examinando mais a fundo essa organização política, tudo vinha mudando pouco a pouco, "o espírito [político] torna mais e mais aristocrático", na direção da oligarquia. Em 1543, os burgueses passaram a não ter mais o direito de se dirigir diretamente ao Conselho Geral, devendo tudo passar primeiramente pelo Pequeno Conselho e pelo Conselho dos Duzentos, que tinham poderes discricionários sobre a continuidade ou não da tramitação do pleito. Assim, dos direitos quase soberanos do Conselho Geral "lhes resta somente a sombra de seu antigo poder", o "espírito democrático vai dando lugar pouco a pouco ao regime aristocrático"[131] até a consolidação do último.

---

[127] CALVINO, João. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 86.

[128] Ibidem, p. 87.

[129] VRIES DE, Herman. **Genève Pépinière du Calvinisme Hollandais**. t. I, Fribourg: Fragnière Frères éditeurs, 1918, p. 17-18.

[130] Graças aos *éditos políticos* elaborados por Calvino após pesquisar a antiga legislação de Genebra e se deixar influenciar pelas ideias aristocráticas já existentes na cidade desde sua chegada. (PISSARA, Maria Constança Peres. A República genebrina. In: **Rousseau, Jean-Jacques. Cartas escritas da montanha.** São Paulo: Unesp; PUC-SP, 2006. p. 24).

[131] VRIES DE, Herman. Op. cit., p. 17-18.

Ainda nesse contexto de discussão sobre a melhor forma de governo, Calvino acolhe em termos genéricos e universalmente válidos "o argumento constitucional de resistência política pela via das magistraturas inferiores", que posteriormente seria analisado de modo exaustivo, expandido e consolidado por Théodore de Bèze na obra *Du Droit des Magistrats*, e colocado em prática no processo de Reforma e Revolução na Escócia por John Knox, como afirma o sucessor de Farel nos primórdios da reforma genebrina:

> Admito de bom grado que nenhuma forma de governo é melhor do que aquela na qual estão reconciliados a liberdade e o grau correto de coerção, [um governo] corretamente ordenado de modo que seja duradouro [...]. Consequentemente, considero os mais afortunados aqueles que têm permissão de gozar de tal condição; e, se eles sempre fizerem o máximo possível para protegê-la e conservá-la, julgo que isso não é mais do que seu dever. E, mais importante ainda, os magistrados [sob essa forma de governo] devem envidar todos os esforços para impedir qualquer diminuição e, ainda pior, qualquer violação daquela liberdade da qual foram apontados guardiões. Se forem indolentes ou descuidados em relação a esse ponto, serão traidores de seu cargo e região.[132]

Porém, em outro momento do discurso, numa dinâmica pendular de argumentação, Calvino aparenta alocar seu posicionamento no pólo da submissão, ao alegar que em todo o mundo se aferem distintas formas de governo, oriundas da providência, cabendo aos homens não maiores especulações, apenas a submissão, apesar de anteriormente consignar sua predileção pela *aristocracia* e suas variações: "Porque se é Sua vontade constituir reis sobre reinos ─ e sobre repúblicas outra autoridade ─, nosso dever é submeter-nos e obedecer aos superiores que dominam no lugar onde vivemos"[133].

Por fim, Calvino, levando em conta sua interpretação das vocações e seus desdobramentos no plano político quanto *às pessoas privadas*, afirma, em um tom didático na forma e luterano no conteúdo, que a punição das tiranias é uma prerrogativa de Deus, não cabendo-lhes executá-la[134]. Porém lança uma especulação prudente a respeito de uma outra vocação, a dos *magistrados inferiores*, agentes públicos que estariam licitamente autorizados por fundamentos tanto seculares quanto bíblicos a resistirem aos tiranos que surgissem em suas respectivas épocas e circunstâncias geográficas, conforme explica no trecho:

---

[132] CALVINO, João. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 87.

[133] CALVINO, João. Poder Civil. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 246.

[134] CALVINO, João. Op. Cit., p. 128.

> Pode ser que existam em nossos dias magistrados populares instituídos para conter a licenciosidade dos reis, correspondentes àqueles "Éforos", firmemente contrários à autoridade dos reis espartanos, ou os Tribunos do Povo, colocados acima e em contraposição aos cônsules romanos, ou os 'Demarcas', levantados em oposição ao Conselho dos atenienses. E talvez, nas atuais circunstâncias, seja da mesma natureza a autoridade exercida pelos três estados em reinos específicos, quando eles realizam suas principais assembleias. Se existirem [magistrados do povo estabelecidos], não é parte de minhas intenções proibi-los de agir em conformidade com seu dever e de resistir à licenciosidade e ao furor dos reis; ao contrário, se eles forem coniventes com a violência desenfreada [dos reis] e suas ofensas contra as pessoas pobres em geral, direi que uma tal negligência constitui uma infame traição de seu juramento. Eles estão traindo o povo e lesando-o naquela liberdade cuja defesa sabem ter-lhes sido ordenada por Deus.[135]

Ainda sobre a possibilidade de uma atuação concreta dos *Estados Gerais*, Calvino, em um debate sobre o tema com Chandieu, em outubro de 1559, afirmou-a mais claramente, desde que convocados e que se juntassem ao rei de Navarra devido à sua condição hierárquica de "príncipe de sangue"[136], para que se afastasse os Guises do exercício da regência:

> A lei na França exige, se o rei deixa por ocasião de sua morte filhos menores (*pupilli*), que as ordens do reino sejam prontamente reunidas e que elas decidam sobre os tutores e governadores (*moderatores custodesque*) a serem dados aos ditos menores, e que terceiros sejam prepostos aos negócios do reino, conforme [o critério] de serem mais ou menos próximos do rei pelo sangue e que tenham a direção de tudo até a maioridade dos ditos filhos do rei. Nos termos da lei, para isso é então lícito se convocar os estados do reino (*ordines regni*).[137]

Dessa forma, segundo Arlette Jouanna, os *Estados Gerais* estariam cumprindo seu papel de "tutores da liberdade do povo" de maneira concreta[138], algo que Calvino havia esboçado em sua *Instituição da Fé Cristã* de maneira especulativa.

Apesar de se posicionar mais claramente quanto à ação contrária à tirania por parte dos *Estados Gerais*, pode-se afirmar que Calvino, em sua prudência no que se refere a resistir aos governos tiranos, vale-se de um estilo sinuoso, serpenteando na divisa entre os

---

[135] CALVINO, João. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 128-129.

[136] JOUANNA, Arlette. **Le Devoir de Révolte. La Noblesse Française et la Gestation de l'État Moderne, 1559-1661**. Paris: Fayard, 1989, p.130.

[137] Calvino. **Opera Calvini**. t. XVII, col. 597, 15 août. apud NAEF, Henri. **La Conjuration d'Amboise et Genève**. Genève, Paris: A. Julien, Georg et Ed. Champion, 1922, p. 78.

[138] JOUANNA, Arlette. Op. Cit., p. 130.

caminhos da obediência irrestrita com um conteúdo quase luterano e da resistência, que se apresenta a título especulativo (manifesta nas expressões *pode ser*, *talvez* e *Se existirem*) sob possível licitude albergada pelo argumento constitucional de seu próprio tempo: a conturbada França envolta nos conflitos religiosos, desde que suas *leis fundamentais* assim a permitam, como autorizavam na Grécia e Roma clássicas. Porém, a afirmação categórica, inequívoca e segura para *boa consciência* (numa expressão comum aos tratados monarcômacos) dos súditos cristãos, autorizadora da resistência, apenas apareceria nos tratados calvinistas de segunda geração.

Essa sinuosidade do percurso argumentativo de Calvino decorre da constante ambiguidade encontrada em seus escritos que versam sobre política, segundo Skinner: "Calvino, em todos os momentos, é o mestre da ambiguidade e, embora não haja dúvidas que endossa uma teoria da não-resistência, na prática introduz várias exceções em sua argumentação"[139].

Apesar da resistência ativa pelo viés do argumento constitucional configurar a possibilidade máxima de resistência na *Instituição*, Q. Skinner aponta que, ainda de forma ambígua e de maneira mais sutil, Calvino também acolheria em seu corpo teórico o argumento de resistência de direito privado, igualmente elaborado por luteranos e mais radical, uma vez que o tirano, ao ser considerado como tal, poderia receber o tratamento de um criminoso comum, sendo, portanto, sujeito a uma reação análoga à da legítima defesa, que potencialmente justificaria uma popularização do movimento de reação à tirania.

Esse repertório teórico está contemplado especialmente nas referências de Calvino ao profeta Daniel, em seus sermões ou na *Instituição*. Skinner explica que:

> Ao publicar a última edição latina das Institutas da religião cristã, em 1559, Calvino inseriu no capítulo final, pela primeira vez, uma só frase, muito eloquente, que parece ao menos conter uma alusão à teoria da resistência fundamentada no direito privado. O fraseado é de extrema ambiguidade (como sempre), mencionando a ideia de que, se um governante exceder sua legítima autoridade, automaticamente se reduzirá ao estatuto de um criminoso privado. Contudo, há nessa passagem a clara sugestão de que o governanate que ultrapassa os limites de seu cargo automaticamente deixa de ser um genuíno magistrado. Calvino cita o exemplo de Daniel quando 'nega ter cometido uma ofensa contra o rei ao desobedecer a seu ímpio decreto'. O que justifica esse ato, Calvino agora se dispõe a afirmar, é 'que o rei excedeu

[139] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 468.

> seus limites, e não apenas foi perverso contra os homens, mas ao erguer suas trombetas contra Deus, também ab-rogou seus próprios poderes'.[140]

*Prelações sobre o profeta Daniel*, de 1561 e *Sermões sobre os últimos oito capítulos do Livro de Daniel*, de 1565, são textos textos assinalados por Skinner que apontam a conexão entre as considerações sobre o profeta Daniel e a recepção do argumento de resistência pautado no direito privado, que despoja dos tiranos a dignidade da condição de governante e, portanto, de inviolabilidade, ao se insurgirem contra Deus.

Em *Prelações sobre o profeta Daniel*, Calvino assume um tom mais virulento do que aquele com que normalmente trata a tirania, afastando-se de sua elegante e prudente escrita humanística de *Instituição*, numa eloquência que aproxima o texto aos escritos apaixonados de Lutero.

Assim descreve a justa retribuição de um súdito a um rei tirano e ofensor de Deus:

> Hoje em dia os monarcas sempre se pretendem em seus títulos reis pela graça de Deus. Mas quantos dentre eles têm essa pretensão apenas com a finalidade de reinarem sem controle? Com que propósito se menciona a graça de Deus no título dos reis, senão para que eles não reconheçam nenhum superior? Enquanto isso Deus, cujo nome eles usam para se defender, seria esmagado sob seus pés de bom grado. Portanto, não passa de mero embuste quando se vangloriam de reinar pela graça de Deus.
>
> Os príncipes terrenos abdicam quando se insurgem contra Deus; mais ainda, são indignos de se contarem entre os homens. A nós compete mais cuspir em suas cabeças do que lhes obdecer.[141]

Para Mario Turchetti, os sermões de Calvino sobre o profeta Daniel, que inequivocamente em muito ultrapassam uma mera "autorização da desobediência passiva", podem ser compreendidos como um reflexo de uma progressiva legislação mais severa contra o protestantismo desde o Édito de Fontainebleau (1547) até o Édito de Châteaubriant (1551), que "será descrito como um verdadeiro código de perseguição"[142]. Segundo o comentador, é justamente nesse contexto que Calvino ousa comparar os reis da França aos reis odiosos do Antigo Testamento como Nabucodonosor, que constrangia o povo eleito à idolatria[143].

---

[140] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 494.

[141] CALVINO, João. Prelações sobre o profeta Daniel, apud MILTON, Jonh. A tendência de reis e magistrados. In: DZELZAINIS, Martin (org.). **John Milton Escritos Políticos.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 55

[142] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 412.

[143] Ibidem, p. 412.

Outro aspecto a ser destacado, argumentativo da recepção da teoria das magistraturas como forma de combate à tirania, é a presença sintomática da formação humanística de Calvino, mais evidente quando comparada a Lutero[144], o que, em certo sentido, num segundo momento do movimento calvinista, estimula o aprofundamento da discussão da resistência pautada em argumentos seculares, desenvolvida, sobretudo, pelos monarcômacos franceses quando referenciados em relação aos textos dos luteranos da segunda geração do movimento, mais vinculados aos fundamentos bíblicos, tendência também encontrada em calvinistas insulares como Knox.

Calvino, em suma, reafirma seu *status* de *reformador magisterial* ao rechaçar os argumentos dos reformadores radicais contra as autoridades constituídas, em várias oportunidades em seus textos. Apesar dessa postura, o reformador não se furta a se deixar influenciar pelas teses franqueadoras da resistência amparada tanto no argumento constitucional como no direito privado, com uma prudência que muitas vezes se revestia de ambiguidade. Ambiguidade solucionada por seus seguidores como Bèze e Knox. Ou ainda, como diagnostica Robert M. Kingdon: "no desenvolvimento da teoria calvinista de resistência, o próprio Calvino desempenhou um papel que foi seminal e não principal"[145].

## 1.4 A *Confissão de Magdeburgo* de 1550 e sua repercussão nas obras de John Knox e Théodore de Bèze

Em termos históricos, a cidade de Magdeburgo possui um peculiar desenvolvimento de suas instituições e um direito próprio que em muito se prestou como solo fértil para o desenvolvimento daquilo que seria palco da teoria e ato de resistência dos pastores e magistrados nos idos de 1550, período crítico para a causa luterana.

---

[144] Um exemplo fundamental do valor da cultura humanística secular no horizonte intelectual de Calvino, além de deixar referências expressas na *Instituição da Fé Cristã*, consiste no fato de que sua primeira obra publicada, aos vinte e três anos, em 1532, é a tradução da obra *De Clementia*, do filósofo estoico Sêneca. (COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 109).

[145] KINGDON. Robert M. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 193.

Magdeburgo notabilizou-se como centro comercial com os eslavos. No ano de 968, tornou-se um arcebispado e, posteriormente, uma base militar defensiva de ataques perpetrados pelos eslavos. Foi apenas no raiar dos anos de 1100 que a cidade passou a desenvolver suas instituições legais e de governo, assim como uma consciência cívica própria, associada aos seus magistrados[146].

Antes da reforma protestante na Alemanha, a cidade já havia sido marco inicial da tradição de insurgência contra autoridades tidas por superiores no seu contexto histórico. Em 1129 um levante armado de seus cidadãos é deflagrado contra o arcebispo, ainda que frustrado pelo dirigente da Igreja Católica da região. "Nesse ano também a expressão **maiores civitas** (*cidadãos principais*) pela primeira vez aparece num documento de Magdeburgo"[147].

Quanto ao desenvolvimento institucional das magistraturas de Magdeburgo, Berman aponta que nos anos de 1160 surgem referências aos "oficiais e juízes da cidade de Magdeburgo"; no ano de 1183, pela primeira vez os oficiais da corte são referenciados; "finalmente em 1188, o arcebispo de Wichman reformou o governo da cidade, mantendo o administrador hereditário (Burggraf) e um delegado do governo hereditário (Schultheiss), mas também estabeleceu um conselho de doze homens, consistindo de onze oficiais vitalícios e um Schultheiss. O arcebispo, que governava toda a arquidiocese, ainda que mantivesse o poder de controle final sobre a cidade, conservara a autonomia da cidade na administração da justiça, impostos e problemas conexos"[148].

Além disso, os estatutos de autonomia da cidade passaram a inspirar várias outras cidades europeias.

Já no início do *Interim* imposto por Carlos V, uma cantiga militar salientava os ânimos de resistência na cidade, sugerindo uma exegese mais "adequada" para a exortação bíblica contida nos evangelhos sinópticos: "Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus", no contexto do conflito com o imperador. A sujeição aos governantes civis imposta pelo próprio Cristo possuía limitações, especialmente naquilo ao que era devido a Deus, que, por sua vez, detinha a supremacia sobre o que era devido aos governantes civis, conforme declarado na canção:

---

[146] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, the Formation of the Western Legal Tradition**. v. I, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 376.

[147] Ibidem, p. 376.

[148] Ibidem, p. 376.

> Dar a César o que é de César, assim como nós lemos;
> Mas quanto mais para o Senhor Deus!
> Na medida em que ele realiza o desejo do Senhor, e vive em paz,
> Nós devemos honrar o ofício de César;
> Assim que ele transgredir, ele não é mais
> Imperador ou senhor, mas um criminoso
> E um urso-lobo contra o qual nós devemos vigiar.[149]

*A Confissão de Magdeburgo* (também denominada de *A Confissão de Magdeburgo e Apologia dos Pastores da Igreja em Magdeburgo)*, de 1550, assinada por Nicolas Von Amsdorf [150] e outros pastores luteranos, é um texto fundamental para o desenvolvimento das teorias protestantes legitimadoras do direito de resistência. Esse documento, ainda que seja considerado por muitos "a primeira enunciação formal de uma teoria de resistência pela força", em verdade se mostra uma reafirmação de teses já elaboradas pelos juristas da região de Hesse, por ocasião da crise que o luteranismo sofreu na passagem da década de 1520 para 1530 e reiteradas por outros luteranos como Bucer e Osiander[151].

A obra se estrutura em três partes: a primeira trata dos principais artigos de fé da doutrina cristã, a segunda cuida do problema da licitude ou não de se resistir aos governantes ímpios e a terceira aborda a exortação.

Quanto aos artigos da doutrina cristã[152], os pastores se preocupam em refutar a doutrina de segmentos do cristianismo que julgam incompatíveis com a verdadeira fé

---

[149] Importa mencionar que a canção acima resgata uma figura do folclore alemão, o urso-lobo, fazendo-o um símbolo da tirania. Os pastores a mencionarão para descrever o quarto e mais severo nível de tirania na *Confissão de Magdeburgo*. (COLVIN, Matthew. Historical Setting. In: AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. iii. REIN, Nathan. **The Chancery of God: Protestant Print, Polemic and Propaganda against the Empire, Magdeburg 1546 - 1551**. Hampshire: Ashgate, 2008, p. 190).

[150] Nicolas von Amsdorf evidencia postura de absoluta resistência no *Interim* imposto por Carlos V, constituindo um importante contraponto quando comparada com a atitude de Filipe Melancthon, aparente herdeiro de Lutero, que em busca da paz na Alemanha se comprometeu com as exigências de Carlos V, tais como: o reestabelecimento dos sete sacramentos ao invés de dois, a restauração das formas de culto do catolicismo, a transubstanciação, a rejeição da doutrina da justificação exclusivamente pela fé, o reconhecimento do papa como cabeça da Igreja por direito divino e a autoridade dos bispos católicos sobre as igrejas particulares. Em contrapartida, o *Interim* imposto aos luteranos fez algumas concessões aos protestantes como o casamento do clero e a comunhão dada aos leigos sob a forma das duas espécies (pão e vinho). Ainda importa o registro de que Amsdorf, antes do cerco de Magdeburgo, também esteve com Lutero durante a Dieta de Worms e participou do plano para protegê-lo, envolvendo o "magistrado inferior" Príncipe Frederico III (o que não deixou de ser uma expressão a se dizer "empírica" da teoria das magistraturas inferiores). (COLVIN, Matthew. Op. Cit., p. xxix).

[151] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 482-483.

[152] Os pastores entendem ser possível agrupar toda a doutrina cristã em sete pontos: "i. Sobre Deus e a distinção das pessoas; ii. Sobre a criação, a causa do pecado, e a os principais tipos de pecado; iii. Sobre a Lei; iv. Sobre o

luterana, expressada na *Confissão de Augsburgo* e que, por sua vez, seria a única compatível com aquela pura professada na Igreja Primitiva dos "Profetas, com os apóstolos, os credos niceno e de Atanásio" e com base nas Escrituras[153].

O documento denuncia a doutrina errônea dos católicos (papistas), interimistas (aqueles protestantes que apoiaram o *Interim* imposto por Carlos V, em 1548), adiaforistas (seguidores de Melanchton), anabatistas e sacramentistas (seguidores da doutrina de Zwinglio, em particular sobre o ponto da eucaristia).

No item *VII* da primeira parte da *Confissão, "Sobre o governo civil e a vida familiar e o poder de cada qual"*, os pastores iniciam a temática do direito de resistência, um item de transição na economia interna do escrito entre a temática teológica e a política propriamente dita.

Para Amsdorf e os demais autores, a palavra 'magistrado' possui um sentido específico nas Escrituras:

> Aquele legitimamente chamado de magistrado, na palavra de Deus, deve defender os citadinos ou súditos honestos e devotos, e especialmente a Igreja, contra ofensas causadas pelos perversos, os quais ele deve repelir pela força física e pela espada; e com um grande zelo, e deve observar que os homens devem ser doutrinados de forma correta em matéria de religião, e que eles devem conduzir a si próprios de forma pública e privada pela verdadeira religiosidade e honestidade.[154]

Desse modo, somente se os magistrados cumprirem a conduta prescrita, defenderem os honestos, a verdadeira fé e castigarem os maus, o dever de obediência será devido. Do contrário, num paralelo com o dever de obediência dos filhos aos pais, os pastores afirmam, de forma inequívoca, seja desconsiderado o dever de cumprir os desígnios de um magistrado que se desviou de suas funções. Entretanto ressaltam que o dever de resistência passa pelo critério das distintas vocações dadas aos particulares e magistrados, condicionando a resistência à vocação que cada qual recebeu:

> Sobre tal matéria, assim como os súditos necessariamente devem obediência aos seus magistrados, e os filhos aos demais da família, aos seus pais e

---

Evangelho e a Justificação; v. Sobre os Sacramentos; vi. Sobre a Igreja e seus ministros, e sobre o poder da Igreja e seus ministros; vii. Sobre o governo civil e a vida familiar e o poder de cada qual." (AMSDORF, Nicolas von. et al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 9-46).

[153] Ibidem, p. 11.

[154] Ibidem, p. 42.

> mestres, em razão de Deus, em contrapartida, quando magistrados e pais por si mesmos se afastam de suas obrigações para com a verdadeira religiosidade e retidão, a obediência não lhes é devida, segundo a palavra de Deus. Assim como quando ostensivamente perseguirem a religiosidade e a retidão, retiram de si a honra de magistrados e pais diante Deus e de suas próprias consciências, e ao invés de serem instituição de Deus se tornam instituição do Diabo, que pode e deve ser combatida por ordem de Deus em razão da vocação de cada um.[155]

Os pastores explicam que, no que concerne ao governo do imperador, obsequiosamente prestam obediência e que a sua confissão de fé encoraja a obediência e dignidade dos governantes, sem diminuí-las em nada; porém se o imperador "César" Carlos estiver "excedendo os limites de seu domínio" e adentrar "no domínio de Cristo", ou seja, em questões da fé religiosa, o próprio imperador será a causa dos distúrbios, e não seus súditos, que perseveram na retidão da fé[156].

Sendo o imperador a causa dos distúrbios e se adentrar num campo que não lhe pertença, promovendo a tirania, ao atentar contra a consciência religiosa, a propriedade e a integridade física dos súditos, a teoria de resistência dos magistrados inferiores deve ser afirmada como a solução para o problema:

> [...] afirmamos a partir da indubitável Palavra de Deus que quando o magistrado superior intenta forçar a idolatria papal sobre seus súditos, esmagar a verdadeira adoração de Deus e Seus verdadeiros adoradores, assim como eles [Carlos V e seus apoiadores] começaram a fazer agora, por estratagemas injustos, com suas leis, ainda que finjam o contrário ─ então o magistrado temente a Deus não é somente capaz, mas também possui uma obrigação de resistir a eles, o tanto quanto eles forem capazes, defender a verdadeira doutrina, a adoração de Deus, a vida, a modéstia, e a propriedade de seus súditos, e preservá-los contra tamanha tirania.[157]

Os pastores expõem como um fundamento teológico para a atuação dos magistrados inferiores contra a tirania o fato de Deus ter conferido sua própria honra a todos os magistrados, e não apenas ao mais alto deles, como o imperador. Essa realidade implica um sistema de controles mútuos entre todos os níveis de magistratura de uma determinada comunidade política:

---

[155] AMSDORF, Nicolas von. et al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 42.

[156] Ibidem, p. 53.

[157] Ibidem, p. 55.

> [...] executar a punição e afugentar a violência injusta é divino e pertence aos magistrados, quer do superior contra o inferior, ou de um igual para outro, ou de um inferior para um superior, visto que Deus comunicou essa Sua própria honra a todos os legítimos magistrados, não somente a uma categoria ou a uma pessoa. Ele a conferiu para a defesa e a honra dos bons e não para as más obras [...], assim como Paulo [Romanos, 13] fala de um jeito genérico em sua definição de magistrado, não excetuando nenhuma categoria, pessoa, infortúnio ou tempo em que os homens bons não devam ser defendidos pelo cargo de algum magistrado, mesmo o de categoria mais baixa.[158]

Os magistrados de um cargo inferior também são ordenados por Deus e devem ser seguidos quando um superior ou supremo magistrado (como o imperador) exigir dos súditos atos contrários aos desígnios de Deus.

Amsdorf e os demais signatários do documento esmiúçam graus de injúrias e condicionam a licitude do direito de resistência à sua intensidade, prevendo certa tolerância por parte dos súditos diante dos graus mais baixos de ofensas.

No primeiro grau estariam magistrados que "por sua fraqueza natural tenham seus próprios vícios e pecados" e que cometeram ofensas remediáveis e não excessivamente atrozes. Neste caso não caberia aos magistrados inferiores colocarem seu cargo e armas em oposição ao superior, caberiam apenas admoestações[159].

O segundo grau comportaria "ofensas notórias e atrozes", a exemplo de quando um líder ou César, de forma injusta, "contrariando seu juramento e as leis", roubar "a vida, ou a esposa, ou os filhos, ou privilégio e soberania adquirida por herança ou lei". Ainda não seria o caso de revide pelos magistrados inferiores, que deveriam deixar a vingança a cargo de Deus[160].

O terceiro grau de ofensa se configuraria quando o magistrado inferior fosse compelido pelo superior a cometer um pecado, fazendo do primeiro um tirano, assim como é descrita no Antigo Testamento a imposição do faraó às parteiras para matarem as crianças hebreias do sexo masculino, ou de Moisés em se associar aos atos de opressão contrários ao

---

[158] AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 68.

[159] Ibidem, p. 58.

[160] Ibidem, p. 59.

povo eleito escravizado. Também neste caso, os pastores silenciam sobre a resistência ativa por parte dos magistrados inferiores[161].

O quarto e último grau de injúria na escala de ofensas, considerado "mais do que tirânico", se concretiza

> [...] quando os tiranos se tornam tão loucos que perseguem com perfídia e armas não apenas as justas pessoas dos magistrados inferiores e seus súditos, mas também os seus direitos, especialmente os daqueles das mais altas e necessárias categorias [as magistraturas inferiores]; e que perseguem Deus, o instituidor desses direitos, não por um momento repentino de fúria, mas com um ataque deliberado e persistente para destruir os bons trabalhos de Deus para a posteridade. Se alguém avançar na loucura de tal maneira, mesmo o mais elevado Monarca que faz isso involuntariamente, ele não é um mero urso- lobo, mas um grande Diabo ele mesmo, [...] transformando a finalidade de seu cargo no reino do Diabo.[162]

Em tal caso, segundo Amsdorf e os demais pastores, não resta dúvida quanto a estar autorizada a resistência aos comandos de tais governantes tirânicos, enlouquecidos em seus desmandos, mesmo pelos menos graduados dos magistrados, pois "nenhuma pessoa em sã consciência teria qualquer hesitação sobre o direito e mandamento divino de que tal líder ou monarca deve ser inibido por todo mundo em seu atentado perverso, até mesmo pelo menor dos magistrados e com o que eles tiverem de poder"[163].

Nas *Tusculanas*, Cícero define o sábio em sua sanidade como aquele que faz o melhor uso da razão: "a função do espírito é usar bem a razão; e o espírito do sábio está sempre disposto de tal modo que use otimamente a razão; nunca, portanto, está perturbado. E a enfermidade é uma perturbação do espírito: por isso o sábio estará sempre livre dela"[164].

Por outro lado, a paixão se opõe à razão e é contrária à natureza:

> A definição de perturbação, que julgo Zenão ter usado corretamente: define-a, portanto, como sendo a comoção do espírito, desviada da razão e contra a natureza; ou mais concisamente: que a perturbação é um desejo mais veemente; contudo, entenda-se como mais veemente o desejo que se distancie muito da constância da natureza.[165]

---

[161] AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 59.

[162] Ibidem, p. 59.

[163] Ibidem, p. 60.

[164] Ibidem, p. 229.

[165] Ibidem, p. 345.

No livro III das *Tusculanas*, Cícero identifica insanidade e demência como opostas à sabedoria e a saúde da alma: "desse modo acontece que a sabedoria seja a saúde do espírito, mas a insipiência é como que certa insanidade que é insânia e mesmo loucura [...]"[166]. Dessa forma, o tirano pode ser identificado como um insano, ou seja, o não sábio, desprovido de razão, e por isso em sua bestialidade pode ser comparado aos animais mais ferozes.

Na certa, Amsdorf[167] dialoga com o pensamento de Cícero acerca da tirania, a bestialidade do tirano e a ausência de razão.

Apesar da obra *De Re Publica* ter sido somente reencontrada no século XIX, os autores tiveram acesso a outras obras de Cícero e o *De Re Publica* por meio de Sêneca, Agostinho e Isidoro de Sevilha.

Em *De Re Publica*, Cícero descreve a figura de Tarquínio, o Soberbo, como alguém que perdeu a razão, equiparando-se a uma besta:

> **48.** Pois, tão logo este rei se desviou para uma dominação injusta, imediatamente tornou-se tirano; e não se pode cogitar um animal mais terrível, nem mais horrível, nem mais odioso aos deuses e aos homens do que ele; no entanto, [ele] se passa por homem, mas vence as maiores bestas pela selvageria dos costumes. Quem, de fato, chamaria, com razão, homem a quem com seus concidadãos, e, portanto, com todo o gênero humano não quer nenhuma associação de direito, nenhuma associação de humanidade para si? Mas teremos outro lugar mais apropriado para falar deste gênero [de república], quando a própria coisa nos pedir que falemos contra aqueles que, mesmo com a *ciuitas* já liberta, desejaram a dominação.
>
> **[XXVII] 49.** Eis, portanto, a primeira origem do tirano, pois os gregos quiseram que este fosse o nome de um rei injusto; os nossos, por outro lado, denominaram reis a todos os que sozinhos tinham potestade perpétua sobre os povos. E assim, diz-se que Espúrio Cássio, Marco Mânlio e Espúrio Mélio quiseram ocupar o reino e modo.[168]

---

[166] AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 223.

[167] A cidade de Magdeburgo se notabilizou nos estudos humanísticos. Lutero, que estudou na escola de sua catedral, teve contato com a cultura humanista. Além disso, posteriormente Amsdorf foi o responsável naquela cidade por Lutero em seu projeto de escolas latinas para a Alemanha. Sobre a questão do Humanismo na Alemanha e o projeto educacional das escolas latinas de Lutero, consultar o erudito trabalho da dissertação de mestrado de Vanderlei Defreyn. (DEFREYN, Vanderlei. **A Tradição Escolar Luterana: Sobre Lutero, Educação e a História das Escolas Luteranas até a Guerra dos Trinta Anos**. 2004. 150f. Dissertação de Mestrado (Teologia). Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, inédito, p. 21-40).

[168] CÍCERO. De Re Publica. In: BERNARDO, Isadora Prévide. **O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história**. 2012. 215f. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, tese inédita, p. 154-155.

Apesar dessa incursão implícita na tradição do pensamento clássico profano, em última análise, para Nathan Rein, a cidade de Magdeburgo e seu exemplo de resistência exorta para que "a soberania divina e humana não devam ser confundidas uma com a outra", de tal modo que a responsabilização do governante se faz necessária quando ele se imiscui em assuntos religiosos, depreciando a glória de Deus. Se "um indivíduo particular ocupa um cargo de honra [como a suprema magistratura] isto não o torna sem culpa [de seus atos], nem o faz estar acima das leis e princípios que regem o próprio cargo"[169].

O exemplo de resistência da cidade que fora chamada de a "Chancelaria de Deus" na terra se fez amplamente divulgado pela *Confissão* e por outros 228 panfletos distribuídos na Alemanha e outros países, antes e durante o cerco.

O cerco imposto por Carlos V durou mais de um ano, com certo saldo positivo para a cidade em seu término, em 04 de novembro de 1551. Destaca-se que, nove meses depois, Maurício da Saxônia e outros príncipes protestantes foram vitoriosos em outras batalhas, fazendo com que Carlos V, fatigado da lutar, garantisse aos protestantes a "Paz de Passau" em agosto de 1552, até ser articulada uma nova Dieta Imperial em 25 de setembro de 1555, que declarou o importante princípio do *"cuius regio, eius religio"*.

Tal princípio reconheceu nos domínios do Sacro Império Romano a existência das duas crenças, católica e luterana, excluindo-se seguidores de Zwinglo, Calvino e anabatistas que habitavam a região, implicando que "os governantes (eleitores, príncipes, duques e condes) [tinham] o direito de determinar a religião de seus súditos, os quais, se não ficassem satisfeitos com a decisão tomada sem consultá-los, poderiam vender suas propriedades e emigrar"[170].

Para Robert M. Kingdon, a fama que se espalhou por toda Europa dos feitos dos luteranos no que tange ao direito de resistência se deu por intermédio de vários historiadores e cronistas, destacando-se Johannes Sleiden, um diplomata que seguiu de perto as evoluções

---

[169] REIN, Nathan. **The Chancery of God: Protestant Print, Polemic and Propaganda against the Empire, Magdeburg 1546 - 1551**. Hampshire: Ashgate, 2008, p. 191.

[170] COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 169.

políticas do período e as registrou na obra *"De statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesere"*[171].

Mathew Colvin alega ser determinante o impacto da propagação das ideias contidas na *Confissão* em Théodore de Bèze e John Knox, fazendo com que ambos construíssem suas respectivas teorias de resistência pela via das magistraturas inferiores[172].

Entende-se, neste estudo, que as últimas páginas do documento são como um prefácio para o desenvolvimento da teoria das magistraturas inferiores, privilegiando as distintas fundamentações da "legalidade bíblica do profeta" em John Knox e o "contratualismo secular do jurista" de Théodore de Bèze. Os pastores de Magdeburgo afirmam que tal teoria encontra guarida na história sagrada, eclesiástica e pagã (ou secular): "se alguém solicitar exemplos desse tipo de defesa pelos magistrados inferiores contra superiores, os encontrará abundante e adequadamente se fizer uma síntese [investigativa] dos feitos registrados nas histórias sagrada, eclesiástica e pagã"[173].

Théodore de Bèze, na obra *Da punição dos hereges pelo magistrado civil*, de 1554, desenvolve uma defesa da prerrogativa e do dever dos magistrados civis de punir exemplarmente os hereges (como havia sido feito em Genebra quando Calvino instigou a cruel execução de Michel Servet na fogueira, em fogo lento), constituindo uma das primeiras defesas de caráter polêmico publicadas pelo sucessor de Calvino, estruturada como uma refutação categórica das teses de tolerância elaboradas por Sébastien Castellion.

No transcorrer da obra, Bèze, ao desenvolver sua argumentação para definir a natureza do governo civil e as relações entre as diversas instâncias de um governo, sugere a existência do direito e do dever dos magistrados inferiores de resistir aos magistrados superiores na medida em que for necessário defender a verdadeira religião, oportunidade na qual faz referência ao desafio da cidade de Magdeburgo frente às tentativas do governo imperial de Carlos V de impor a toda Alemanha o compromisso religioso de 1548, o Interim de Augsburgo.

---

[171] KINGDON, R. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 203-204.

[172]COLVIN, Matthew. Historical Postscript. In: AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 91.

[173] AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 71.

No escrito de 1554, Bèze menciona o exemplo da cidade alemã às margens do rio Elba, após descrever "o dever do Magistrado inferior que é de manter, tanto quanto lhe seja possível, em seu país ou em sua jurisdição, a pureza da religião, embora deva proceder com prudência e boa moderação. [...] E disto a cidade de Magdeburgo mostrou no nosso tempo um exemplo bem notável". Desqualifica qualquer oponente no debate sobre a atuação desses magistrados ao exortar: "eu digo, no entanto, que quem quer que estime necessário deixar de usar a ajuda dos magistrados cristãos que Deus provê contra a violência externa dos infiéis ou dos heréticos, despoja a Igreja de Deus de um socorro maravilhosamente útil e mesmo necessário, todas as vezes que assim agrade ao Senhor"[174].

Graças à menção ao exemplo de Magdeburgo, é muito provável que John Knox tenha entrado em contato com a *Confissão de Magdeburgo* pelas mãos de Théodore de Bèze[175], em seu período de exílio em Genebra.

Para Roger A. Mason, o direito de resistência de Knox, particularmente, quando desenvolvido em sua *Appellation* à nobreza da Escócia de 1558, deve ser compreendido como uma "variação do precedente constitucionalista de resistência desenvolvido pelos teólogos luteranos nos anos de 1520 e 1530", constituindo a *Confissão de Magdeburgo* um documento chave que resumiu várias teses elaboradas anteriormente pelos luteranos sobre o direito de resistência[176].

Além do exposto, no debate da Assembleia Geral em junho de 1564, Knox entrega um exemplar da *Confissão ou Apologia de Magdeburgo* para o secretário da rainha Maria Stuart, William Maitland of Lethington, para conferência dos nomes dos signatários do documento, que como servos de Deus afiançaram a legitimidade da justa defesa que a cidade protagonizou. Por fim, Knox declara: "resistir ao tirano não é resistir a Deus ou ainda à Sua ordenação"[177].

---

[174] BÈZE, Théodore de.De haereticis a civili magistratu puniendis. (1554). (Apêndice I) In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 60-70.

[175] GREAVES, Richard. **Theology & Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the thought of Jonh Knox**. Washington, D.C.: Christian University Press, 1980, p. 153-154; VESEY, Wesley James. **The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox**. 1961. 247f. Ph. D. Thesis (Theology), School of Theology, Boston University, Boston, inédito.p. 206.

[176] MASON, Roger A. Introduction. In: Knox, John. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. xix.

[177] KNOX, John. The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, p. 2004, p. 204.

O secretário da rainha contestou a afirmação de Knox, acusando os autores da *Confissão* de serem "*Homines obscuri"*, homens desconhecidos que pouco prestariam para serem invocados como argumento de autoridade. Knox responde de imediato: *"Dei tamen servi"*[178] ─ "entretanto servos de Deus" ─ e, portanto, dignos de serem ouvidos na questão do direito de resistência.

Retomando o fio da história do legado de resistência da cidade e do luteranismo, ressalte-se que, no século XVII, a cidade sofreria um novo cerco e saque que a arrasaria por completo. Durante a Guerra dos Trinta Anos, a cidade sofreria aquele que ficou conhecido como o "Saque de Magdeburgo" (*Magdeburgs Hochzeit*), sob o comando do conde de Tilly. De uma população de trinta mil habitantes, restariam seis mil. Por catorze dias, por questões sanitárias, cadáveres foram sendo jogados no rio Elba.

Diante de tamanha barbárie, a língua alemã passaria a conhecer a palavra "magdeburgisieren", traduzível como "magdeburguear" e significando total destruição, estupro e pilhagem. Assim como quando os protestantes executavam católicos, alegavam ser uma atitude de represália ao ocorrido na cidade às margens do Rio Elba e denominavam tal atitude como a "justiça de Magdeburgo"[179].

Segundo Carter Lindberg, o documento dos pastores de Magdeburgo serve de prova para se negar um lugar comum que consiste em vincular a ascensão do *nazismo* na Alemanha do século XX com a ideia de uma sujeição incondicional às autoridades supostamente defendida pelo luteranismo[180], uma das bases dos elementos culturais que estruturam a nação alemã. Para Lindberg, a *Confissão* salienta o dever de resistir aos tiranos e indiscutivelmente pertence à tradição luterana, sem consistir em rompimento com a mesma, pois tal escrito se vale da *teoria dos dois reinos* e de forma expressa atesta sua inspiração nos escritos do *Dr. Martinho Lutero*, em especial na obra *Advertência do Dr. Martinho Lutero a seus estimados alemães*, da década de 1530, único escrito citado na *Confissão* além das Escrituras[181].

---

[178] KNOX, John. The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, p. 2004, p. 204.

[179] SCHNEIDER, Dietmar. Die Alte Stadt Magdeburg zwischen den Fronten 1618-1631. In: Puhle, Malthias (org.). **Magdeburg, Die Geschite der Stadt.** Dössel: Saalkreis, 2005, p. 369-394.

[180] LINDBERG, Carter. Prólogo. In: WHITFORD, David Mark. **Tyranny and Resistance, The Magdeburg Confession and The Lutheran Tradition.** Saint Louis: Concordia Publishing House, 2001, p. 9.

[181] WHITFORD, David Mark. **Tyranny and Resistance, The Magdeburg Confession and The Lutheran Tradition.** Saint Louis: Concordia Publishing House, 2001, p. 77.

Quanto à desvinculação entre o luteranismo e o advento do *regime nazista*, destacam-se os exemplos do movimento da *Bandeira Nacional* e do pastor e teólogo luterano Dietrich Bohoeffer.

O movimento *Bandeira Nacional*, originado em Magdeburgo, foi uma organização de combate aos nazistas que, em honra das boas tradições constitucional-republicanas da cidade, fez uma última tentativa, e possivelmente a mais veemente, de por a salvo a *República de Weimar* da degeneração nazista, inclusive com apelo às armas contra os atos violentos que o partido de Hitler perpetrava[182].

As ações de Dietrich Bohoeffer também consubstanciam exemplo histórico de resistência luterana ao nazismo que, para David Mark Whitford, constituem uma "reverência a Magdeburgo". Dietrich Bohoeffer foi um dos articuladores, em 1934, para a formação da *Bekennende Kirche* (a "Igreja Confessante"), que rejeita desafiadoramente o *nazismo* ao afirmar a supremacia de obediência a Cristo em detrimento do Estado ou de algum líder. Além disso, Bohoeffer participou de uma conspiração liderada pelo almirante Wihelm Canaris para assassinar ou retirar Hitler do poder[183]. Trata-se, portanto, de um "magistrado inferior", com função militar, compatível com a teoria da *Confissão de Magdeburgo*.

Em suma, a cidade às margens do Elba e o luteranismo apresentam longa tradição de resistência desde suas origens medievais e da nova fé na modernidade, tradição que se fez presente até o século XX e se consolidou num casamento perfeito da evolução da consciência cívica da cidade e sua autonomia em relação ao poder central do Sacro Império Romano-Germânico com a determinação dos reformadores contra o Imperador, no ano de 1550, documentado em *A Confissão de Magdeburgo e Apologia dos Pastores da Igreja em Magdeburgo.*

---

[182] A organização é assim descrita pelo historiador Lionel Richard: "Os jovens operários ou os estudantes que desejam ser mais eficazes, preocupados especialmente com as atividades da extrema direita, juntam-se à Jovem Bandeira, seção juvenil da Bandeira Nacional. Essa organização de massa, fundada em 1924 em Magdeburgo, tinha como programa a defesa de instituições republicanas. Era uma réplica dos Capacetes de Aço. Originalmente, fora concebida também como uma associação de antigos combatentes. O Zentrum e o Partido Democrata tinham tomado parte na sua fundação, depois se haviam afastado dela. Desde o início, sua animação coubera aos social-democratas, que a consideravam um pouco como sua milícia. Em 1930, eles criaram até uma tropa de elite, as formações de proteção, que tinham por tarefa responder, quando era preciso, às violências dos nazistas. E em 1931 eles a integraram, juntamente com a União Geral dos Sindicalistas e as associações de ginástica que controlavam, à Frente de Ferro, organizada nas empresas em grupos de autodefesa" (RICHARD, Lionel. **A República de Weimar**, São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 134).

[183] WHITFORD, David Mark. **Tyranny and Resistance, The Magdeburg Confession and The Lutheran Tradition.** Saint Louis: Concordia Publishing House, 2001, p. 102-104.

## 1.5 Os calvinistas insulares e continentais: os monarcômacos

Tanto os calvinistas insulares (britânicos) como os continentais (franceses) que franqueiam oposição aos governos tiranos, dentre os quais se inserem John Knox e Théodore de Bèze, foram denominados de *monarcômacos*.

A expressão originou-se em 1600, na pena do realista escocês William Barclay, com a obra *De regno et regali potestate: adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos*, que acusa os pensadores sobretudo protestantes [184] que se opunham às monarquias embasadas no direito divino[185].

Para M. Turchetti, quando Barclay em 1600 insere a terminologia "monarcômaco" na história do pensamento político, designando em linhas gerais autores protestantes e mesmo católicos que exaltavam os limites do poder monárquico por meio da ideia de contrato e supremacia das instâncias representantivas de um reino, dentre outros artefatos políticos, deve-se ter em mente que "os autores mencionados [como monarcômacos] não são verdadeiramente monarcômacos, uma vez que não combateram a monarquia como tal, mas somente aquela que se degenera em tirania. A bem da verdade, são 'tiranômacos"[186].

As obras, surgidas principalmente a partir da segunda metade do século XVI, no caso dos britânicos, devido ao exílio no continente desde a ascensão de Maria Tudor, e no caso dos franceses depois dos massacres da noite de São Bartolomeu, em agosto de 1572, apresentavam-se muitas vezes sob a forma de panfletos, anônimos ou assinados com pseudônimos, que justificavam o bom direito de resistir aos governantes que os perseguiam[187].

---

[184] Um exemplo de pensador católico que já fora chamado de monarcômaco é Etiene de la Boetie.

[185] RENS, Ivo. En quoi les idées politiques de Théodore de Bèze et des monarchomaques protestants innovèrent-elles? In: DUFOUR, Alfred; SCHMIDLIN, Bruno. **Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève.** Bâle, Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn, 1991, p. 175.

[186] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013. p. 418.

[187] RENS, Ivo. Op. cit., p. 176-177.

Dentro dessa nomenclatura podem ser albergadas diversas obras como:

- *A Short Treatise of Political Power* (John Ponet, Estrasburgo, 1556);
- *First Blast of Trumpet against the Monstruous Regiment of Women* (John Knox, Genebra, 1558);
- *How Superior Powers Ought to be Obeyed* (Christopher Goodman, Genebra, 1558);
- *Franco-Gallia* (François Hotman, Genebra, 1573);
- *Le Réveille - Matin des Français et de leurs voisins* (Anônimo, Basileia, 1573);
- *Du Droit des Magistrats* (Théodore de Bèze, Genebra, 1574)[188];
- *Stratagema di Carlo IX, Re di Francia, Contro gli Ugonotti* (Camillo Capilupi, Genebra, 1574);
- *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin* (Innocent Gentillet, Genebra, 1574);
- *De Jure Regni apud Scotos* (George Buchanan, Edimburgo, 1579);
- *Vindiciae contra Tyrannos* ("Brutus", Edimburgo e Genebra, 1579);
- *Politica Methodice Digesta* (Johannes Althusius, Herbonae Nassoviorum, 1603)[189].

As obras *A Short Treatise of Political Power*, de John Ponet, 1556; *How Superior Powers Ought to be Obeyed*, de Christopher Goodman, de 1558; *De Jure Regni apud Scotos*, de George Buchanan, de 1579; *Franco-Gallia*, de François Hotman, de 1573 e *Vindiciae contra Tyrannos*, de "Janus Brutus" (Hubert Languet et Philippe Du Plessis-Mornay), de 1579[190] serão brevemente comentadas adiante, em decorrência de suas relações com os pensamentos políticos de Knox e de Bèze ou o contexto de suas experiências político-religiosas, objeto de estudo do presente trabalho.

---

[188] Ralph Giesey assinala que Barclay não considerou a obra de Bèze quando em 1600 cunhou a expressão 'monarcômaco', mas isso não impede de classificar a obra *Du Droit des Magistrats* como monarcômaca, em razão de seu conteúdo e por sua recepção que de forma recorrente a trata como tal. (GIESEY, R. The monarchomach triumvirs: Hotman, Beza and Mornay. In: **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**. t. 32, n. 1, 1970, p. 42).

[189] RENS, Ivo. En quoi les idées politiques de Théodore de Bèze et des monarchomaques protestants innovèrent-elles? In: DUFOUR, Alfred; SCHMIDLIN, Bruno. **Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève**. Bâle, Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn, 1991, p. 176-177.

[190] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XLI. FRANKLIN, H. Julian. **Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza & Mornay.** New York: Pegasus, 1969, p. 11-46.

Dentre os monarcômacos insulares, destacam-se Ponet e Goodman, por sua condição análoga a Knox, de comporem o conjunto dos *marian exiles*[191], refugiados no continente desde a ascensão de Maria Tudor. Foi justamente a condição de refugiados e perseguidos que os constrangeu a uma reflexão política sobre os limites do dever de obediência[192].

Quanto a Buchanan, os breves comentários se justificam por seu esforço de legitimação dos processos revolucionários na Escócia contra Maria de Guise e especialmente contra Maria Stuart, nos quais Knox teve participação[193].

Ponet, ao escrever a obra *A Short Treatise of Political Power* em 1556, além da evidente preocupação com a imposição de uma fé, ao seu ver falsa, por parte de uma

---

[191] Por *Marian Exiles* devemos compreender os seguidores de Calvino (ainda que se pondere sobre o seu calvinismo), que antes da morte de Calvino já tinham desenvolvido "[...] um corpo téorico de resistência. Esses eram os exilados marianos ingleses e escoceses, refugiados da Inglaterra de Maria Tudor e da Escócia de Maria de Guise, residentes em inúmeras cidades reformadas no continente, incluindo a própria Genebra de Calvino. Como muitos refugiados ideológicos [por questão de sua consciência religiosa] antes e então, estes exilados marianos gastavam muito do seu tempo conspirando contra o governo [principalmente na Inglaterra de Maria Tudor e também na Escócia de Maria de Guise] que os conduziram para o exílio e buscando alguma maneira de criar um governo mais amistoso que possibilitaria seu retorno ao lar [...]. Um número desses exilados escreveram panfletos políticos e os tiveram impressos nos principais centros de publicação protestante do continente, com o objetivo de fazê-los circularem entre os compatriotas exilados para manter seu forte compromisso com a causa e para os contrabandear para a Inglaterra, com o objetivo de encorajar a subversão ao governo. Entre esses exilados, três escreveram particularmente afirmações interessantes sobre a teoria da resistência. Eles foram John Ponet, o antigo bispo de Winchester, exilado em Strasburgo; Christopher Goodman, um antigo professor de Oxford, exilado em Genebra; e John Knox, o futuro líder da Reforma na Escócia, exilado com Goodman em Genebra. Pode-se argumentar que nenhum deles era verdadeiramente calvinista, que suas teologias tinham sido formuladas sob a influência de teólogos suíços e do Reno bem antes que viessem a conhecer Calvino. Ainda assim, eles estavam sob sua influência enquanto estiveram no continente, mais obviamente [é o caso de Knox] e seus seguidores que ajudaram a plantar o pensamento de Calvino como a forma dominante de teologia ao retornarem para a Grã-Bretanha, depois do exílio. Por essas razões, é justo chamar suas ideias de resistência uma forma inicial de teoria calvinista". (KINGDON, Robert M. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 194). Segundo Christina Hallowell Garrett, os *Marian Exiles* e sua experiência no século XVI seriam fundamentais no processo de revolução da Inglaterra no século XVII, pois "ainda que esses laços pessoais dos exilados Tudor para com a Inglaterra dos Stuarts seja fortuito, por outro lado, a significância política do experimento mariano é intrínseco: dentro dele reside a gênese do particular fenômeno ingles do *party* ─ partido que é em nada [semelhante] com o sentido no qual a palavra é usada hoje. [Partido] como uma facção política, um grupo de desafetos [do governo inglês então vigente] de senhores conterrâneos, que em sua maior parte, eram próximos uns aos outros e abandonaram a Inglaterra em 1554. Com um partido político, eles retornaram a ela novamente em 1558, em um número maior e aliados como partido, [o grupo] termina com um corpo de ministros protestantes, experientes em desembaraçado auto-governo de bispos, treinado em métodos eficazes de propaganda e que atuou graças a uma filosofia política que olhava de soslaio a prerrogativa dos reis. Em 1559, esses senhores conterrâneos organizaram uma trama secreta na Primeira Casa dos Comuns, convocada por Elisabete para lutar contra a aprovação do Ato de Supremacia. Em 1642, seus descendentes, em espírito e em corpo, abertamente se opuseram à Coroa no Longo Parlamento, usando em sua campanha documentos dos panfletos politicos dos *Marian Exiles*" (GARRETT, Christina Hallowell. **The Marian Exiles 1553-1559: A Study in the Origins of Elizabethan** Puritanism. Cambridge: Cambridge University Press, 1938, p. 59).

[192] KINGDON, Robert M. Op. cit., 2004, p. 194.

[193] Ibidem, p. 216.

governante como Maria Tudor, apresentava também preocupações de ordem constitucional sobre a natureza dos governos que deveriam ser combatidos em seu "absolutismo"[194] (nos termos da expressão de Winthrop S. Hudson).

Ponet afirma inequivocamente a premissa bíblica de Paulo sobre a autoridade política na terra advir do próprio Deus. Deus é "o mais alto poder, [...], o poder dos poderes e dele é derivado todo poder"[195], de tal modo que "todo poder político [...] e autoridade [...] vêm de Deus"[196].

Em seu escrito político de 1556, Ponet trata amplamente de sua convicção de que a autoridade civil é "meramente uma delegação do poder que pode ser revogada quando ela for abusada". Ocupa-se da tarefa de provar que se um magistrado é um tirano ímpio, ele não pode ser ordenado por Deus, o que torna evidente também o erro do povo que o escolheu. Como consequência dessa premissa, conclui que o tirano não é um rei, posto que não é ordenado por Deus e, assim, o povo fica desobrigado a lhe render obediência. Com o intuito de provar o alegado, Ponet faz um inventário de vários exemplos do Antigo Testamento e da história da Inglaterra acerca de tiranicídios e da deposição dos reis que confirmam ser seu pensamento político[197] "o mais verdadeiro, justo e consoante ao julgamento de Deus"[198].

Por tirano, entende um rei que, "advindo ao governo de qualquer estado quer por usurpação ou pela eleição ou sucessão, completamente negligenciando a razão pela qual reis, príncipes e outros governantes nas repúblicas são constituídos (que é o bem do povo), buscam somente ou principalmente seu próprio proveito e prazer"[199].

Ponet entende que se o príncipe se torna um tirano e não se arrepende, o povo deve invocar a nobreza e o parlamento para a solução do problema[200]. Se falhar tal expediente, o povo deve buscar o ministro da palavra de Deus que pode excomungar

---

[194] HUDSON, Winthrop S. **John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy**. Chicago: Chicago University Press, 1942, p. 131-132.

[195] PONET, John. **A Short Treatise of Political Power**. p. 52 apud HUDSON, Winthrop S. **John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy**. Chicago: Chicago University Press, 1942, p. 132-133.

[196] Ibidem, p. 132-133.

[197] HUDSON, Winthrop S. Op. cit., p. 158.

[198] PONET, John. Op. cit., p. 158.

[199] Ibidem, p. 158.

[200] HUDSON, Winthrop S. Op. cit., p. 160.

“imperadores, reis, príncipes e todos os outros governantes que abusando [do poder], roubam, desfazem e matam os seus pobres súditos sem justiça e boas leis”[201].

Se, por sua vez, o ministro da palavra falhar em seu dever, então a responsabilidade recai novamente sobre o povo e em último caso sobre o próprio indivíduo. A “execução da justa punição contra os tiranos [...] quando todo o Estado for completamente negligenciado, ou quando o príncipe com a nobreza e o conselho conspirarem a subversão e a alteração de seu país e de seu povo” pode recair então, e somente assim, sobre um indivíduo, ocasião em que pode o “homem privado ter um comando interior, especial e certamente um comprovado movimento de Deus ou ser […] comandado ou convocado pela autoridade comum [civil] em uma justa ocasião e, em uma necessidade comum, matar [o tirano]”[202].

Apesar da radicalidade da afirmação, Ponet pondera que tais ações individuais não deveriam ser ousadas e intentadas, de vez que o povo ainda teria para si “duas armas capazes de conquistar e destruir a maior Tirania que já existiu, que são a *Penitência* e a *Oração*”, graças a elas Deus intervém e vinga, fazendo justiça à causa do oprimido[203].

Segundo Winthrop S. Hudson, quando Ponet se vale da palavra ‘povo’, não se refere a ela “no sentido aristocrático dos magistrados inferiores como representantes do povo, nos quais, a grande massa da população deve buscar liderança e iniciativa [sentido claro que encontramos nos textos monarcômacos huguenotes duas décadas depois]. Contrariamente, ele aloca o poder civil na base mais ampla possível, uma vez que Ponet se refere ao povo “pobre” ou ao “qual for o estado ou posição que estão no mundo”[204].

De forma sintética, pode-se dizer, consoante o pensamento político de Ponet, que “a coroa estava amplamente reduzida a um braço executivo do governo responsável perante o povo, e, enquanto o Parlamento possuía a função legislativa, ele a tinha somente pela confiança do povo”. Uma vez perdida essa confiança no parlamento, e consideradas as tentativas por outros meios de solução para o problema da tirania, Ponet é levado a afirmar “o direito de rebelião quando todos os outros meios falharem”[205].

---

[201] PONET, John. **A Short Treatise of Political Power**. p. 11 apud HUDSON, Winthrop S. **John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy**. Chicago: Chicago University Press, 1942, p. 161.

[202] Ibidem, p. 161.

[203] Ibidem, p. 161.

[204] Ibidem, p. 162.

[205] HUDSON, Winthrop S. **John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy**. Chicago: Chicago University Press, 1942, p. 162.

Christopher Goodman, uma das mais importantes figuras do protestantismo inglês, reside em Frankfurt e Genebra durante seu exílio no continente, convivendo de forma muito próxima com John Knox[206], uma vez que ambos eram pastores da comunidade anglófona de exilados.

Em 1558, na cidade semeadora do calvinismo, Goodman publica *How Superior Powers Ought to be Obeyed*, obra na qual aponta a miséria da Inglaterra governada por idólatras papistas contrários à palavra de Deus. Para Goodman, é necessário distinguir a boa obediência que se refere à vontade de Deus da má obediência que toca à vontade corrompida dos homens[207].

Goodman denuncia a circulação de uma falsa doutrina na Inglaterra, que afirma ser ilegítimo desobedecer aos poderes superiores em qualquer circunstância. Essa doutrina é falsa, haja vista que nem sempre as autoridades civis pautam seus atos de acordo com a palavra de Deus e, entre obedecer a Deus ou aos homens, Goodman, evidentemente, com base em Atos 5:29, conclui pela supremacia do dever de se obedecer a Deus[208]:

> Se os magistrados são rudes e infligidores de sofrimento ou maldosos, ímpios e reprováveis para Deus como Saul, enquanto eles não se levantam contra Deus e contra suas leis, mas as fazem observar pelos outros, enquanto eles punem os culpados e defendem os inocentes, nós lhes devemos obediência, como os servos cristãos que a devem aos seus senhores severos e maldosos. Não nos atribuímos o direito de julgar os corações, pois, ele pertence [esse direito] somente a Deus; mas atenhamo-nos àqueles que manifestam esses atos exteriores dos poderosos. Se, ao contrário, eles transgridem as leis de Deus e obrigam os outros a fazerem o mesmo, perdem todo o direito à honra e à submissão da parte de seus súditos. Eles não devem mais ser, então, vistos como magistrados, mas como culpados a quem se deve castigar.[209]

Para Goodman, a desobediência deve inclusive se transformar em uma atitude ativa dos súditos, sob pena de também se tornarem cúmplices dos desmandos de seus superiores[210], pois:

---

[206] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013. p. 404.

[207] Ibidem, p. 404.

[208] Ibidem, p. 404.

[209] GOODMAN, Chistopher. **How Superior Powers Ought to be Obeyed**. Genève: John Crispin, 1558. p. 118-119.

[210] TURCHETTI, Mario. Op. cit., 2013. p. 404.

> Nenhuma razão legitima uma infração, qualquer que ela seja, contra a vontade de Deus. Nada pode excusar os conselheiros e os magistrados superiores ou inferiores que por sua obediência às ordens partidas do alto participam das perseguições e das crueldades exercidas contra os filhos de Deus. Se eles não se subtraírem a tais ordens, se eles não fizerem tudo o que podem para salvar as vítimas das perseguições, tornam-se cúmplices dos poderosos e contribuem de sua parte para atrair castigos de Deus, prontos para recair sobre a Inglaterra em punição de seus crimes.[211]

Dada a radicalidade do pensamento de Goodman, que chancela uma atuação do povo desnudada do filtro da representação dos magistrados inferiores para solucionar o problema da tirania quando estes últimos falharem, percebe-se que, apesar de ser reformador magisterial e, portanto, censurado pelos anabatistas, Goodman não deixa de apresentar um certo flerte com ideias da reforma radical, ao afirmar a substituição dos magistrados civis pelo povo e a delegação da "espada", ou seja, do poder civil, pela própria divindade:

> E apesar de parecer num primeiro olhar uma grande desordem que ao povo deve fazer recair o exercício da punição sobre os transgressores, contudo, quando os Magistrados e outros oficiais não cumprem com a sua obrigação, eles [o povo] estão como se estivessem sem oficiais, entretanto, pior ainda se eles não tivessem absolutamente nada, então Deus dá a espada para os povos para manejá-la e ele mesmo se torna imediatamente sua cabeça. (Se eles [os povos] perseverarem no cumprimento de suas leis).[212]

Para chancelar a participação popular no direito de resistência, Goodman recepciona o argumento de direito privado de matriz luterana que equipara o magistrado civil tornado tirano a um particular merecedor de revide, de forma análoga ao que se denominaria como 'legítima defesa' atualmente, conforme explica no capítulo XIII da obra em questão:

> É o mesmo que estar sem um Magistrado e ter um governante que não governará com temor a Deus. De fato, é muito melhor serem destituídos completamente do que ter um tirano e um assassino. Em razão disso, eles não são mais pessoas públicas, desprezam sua autoridade pública atuando contra as Leis, mas devem ser apreendidos por todos os homens como pessoas privadas e, então, examinadas e punidas.[213]

As obras de Knox (*First Blast of Trumpet against the Monstruous Regiment of Women*) e de Goodman (*How Superior Powers Ought to be Obeyed*), impressas em Genebra, trariam complicações para Calvino e Bèze.

---

[211] GOODMAN, Chistopher. **How Superior Powers Ought to be Obeyed**. Genève: John Crispin, 1558, 62-63.

[212] Ibidem, p. 180,

[213] Ibidem, p. 187.

Calvino, ainda que tenha desaprovado os textos de Knox, especialmente no que tange à sua radicalidade contra a ginecocracia, não parece ter contestado o tratado de Goodman (ainda mais radical, por autorizar a participação do povo livre da mediação das magistraturas inferiores, um passo que Knox não deu, a nosso ver), solicitou apenas cuidado na leitura, mas, no geral, reconheceu ser um tratado bem fundamentado[214].

Por sua vez, Bèze, atento à maior radicalidade de Goodman quando comparado a Knox, alega em carta a Bullinger que os problemas trazidos para os calvinistas decorrentes das mencionadas publicações em Genebra consistem mais propriamente no ataque ao governo de mulheres (em Knox) e em atentar diretamente contra o direito do magistrado civil (em Goodman):

> Primeiramente porque nos consideram como demasiadamente severos e rígidos, o que desagrada àqueles que temem ser repreendidos; em seguida porque anteriormente [na época da então] viva Maria [Tudor], dois libelos em inglês foram publicados aqui sem o nosso conhecimento, um por Knox contra o governo de mulheres, outro por Goodman versando sobre o direito do magistrado. Desde que nós tomamos conhecimento do conteúdo de um e de outro desses escritos, isso nos desagradou, a nós também, e foi proibido de colocá-los à venda [em circulação]. Mas a Rainha não se atém menos a opinião que ela formou.[215]

George Buchanan, nascido na Escócia, travou contato com a Reforma na França. Em 1560, ao retornar à Escócia, já professava a fé calvinista, o que não o impedia de ser preceptor de Maria Stuart e de ser nomeado por ela reitor da academia de St. Andrews. Suas principais obras políticas são: *Rerum Scoticarum Historia*, de 1582, e *De Jure apud Scotos*, de 1579, escrito dedicado ao seu jovem aprendiz Jacques VI, uma obra que seria posteriormente condenada pelo parlamento escocês, em 1584[216].

*De Jure apud Scotos*, de 1579, que se estrutura na forma de um diálogo entre Buchanan e Maitland, visa justificar a deposição de Maria Stuart, legitimando a sublevação dos súditos contra a rainha segundo as leis da Escócia e a lei natural[217].

---

[214] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 405-406.

[215] BÈZE, Théodore. Bèze a Bullinger - 03 de Setembro de 1566. In: GEISENDORF. Paul F. **Théodore de Bèze**. Genève: Alexandre Julien, 1967, p. 291.

[216]TURCHETTI, Mario. Op. cit., p. 406.

[217] Ibidem, p. 406.

Para Buchanan, a autoridade real é delegada pela comunidade, à qual o rei está vinculado por um pacto de reciprocidade (*mutua pacta*)[218], o que permite ao povo exigir do rei aquilo que fora pactuado: "quando nossos reis são publicamente postos no cargo, na cerimônia de coroação, eles solenemente prometem a todo o povo que observarão as Leis, os Ritos e os velhos Estatutos de seus predecessores"[219].

Um dos pontos mais originais da reflexão de Buchanan nesse tratado consiste no fato de interpretar a exortação de Paulo sobre a obediência às autoridades civis em sua Carta aos Romanos de forma sistemática com outras cartas de Paulo, as Epístolas a Timóteo (2:1) e a Tito (3:1), de modo a concluir que Paulo defende que seja exigida a obediência aos governantes legítimos, algo não extensível aos tiranos[220].

Buchanan reconhece dois tipos de tiranos. Os que usurpam os direitos do povo, reduzindo-o à escravidão, sendo que segundo Aristóteles, tal tirania é contra a natureza: "[...] Aristóteles: o governo dos Reis é de acordo com a Natureza, mas o dos Tiranos não é. O Rei governa seus súditos e reina sobre eles por seu próprio consentimento [...]. Um Reino é um principado de homens livres entre homens livres, uma Tirania é o principado de um Senhor sobre seus Escravos"[221].

A outra categoria de tiranos consiste naqueles que obtiveram o poder por usurpação, que nem sempre são maus governantes e que, se por acaso não houver meios de se desfazer deles sem riscos para o povo, seria até conveniente suportá-los (*tolerare*); porém, quando não respeitam nem as leis de Deus nem as dos homens, devem ser tratados como inimigos destes e daquele[222].

Acerca dos meios legítimos de se opor ao tirano, Buchanan alega ter o povo em seu conjunto mais poder do que os reis e que tais direitos são imprescritíveis[223].

No que concerne à relação entre o povo, a lei e o rei, o povo seria superior às leis, uma vez que detém a aptidão de modificá-las e as leis, por sua vez, superiores ao rei, servindo de diretrizes ao governante: "a lei é mais poderosa do que o Rei, é a governante e moderadora

---

[218] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 406.

[219] BUCHANAN, George. **De Jure apud Scotos**. London: Richard Baldwin, 1689, p. 43.

[220] TURCHETTI, Mario. Op. cit., p. 408.

[221] BUCHANAN, George. Op. cit., 1689, p. 34.

[222] TURCHETTI, Mario. Op. cit., p. 407.

[223] Ibidem, p. 405.

de seus desejos e ações”[224]. Consequentemente, os reis podem licitamente ser levados a julgamento pelo povo.

Para Buchanan, quando o rei se torna tirano, ele rompe o pacto com o povo, que fica livre para não mais obedecer, uma vez que o rei se torna inimigo público (*populi hostis*)[225].

O povo pode, portanto, de forma legítima, depor e punir os crimes do tirano. Para confirmação do alegado, Buchanan evoca o precedente do rei Jacques III (1460-1488), que foi deposto e punido depois de “todas as ordens”, ou seja, depois de os estados da Escócia terem se reunido em assembleia e julgado o rei culpado[226].

Numa interpretação da obra política de Buchanan fora dos padrões convencionais dos comentadores e um tanto quanto exagerada, mas sem perder por completo a razoabilidade, Arthur Williamson alega que a importância do calvinismo *per si* no pensamento político de George Buchanan vai além da recepção de argumentos constitucionalistas dos juristas calvinistas que o antecederam. A própria estrutura da Igreja no formato calvinista possui um impacto imenso no pensamento político de Buchanan que, inclusive, segundo esse comentador, é mais determinante em sua teoria política do que os fundamentos constitucionais da Escócia:

> Nós temos poucas dúvidas de que Buchanan viu a Igreja da Escócia como uma igreja civil, uma instituição disciplinada não apenas pelo clero mas também pelos leigos mais velhos que compreendem a nação política. Similarmente, essa estrutura não hierárquica da Igreja, importada da França e promovida por patriotas, reforçou ainda mais a percepção da vida espiritual como concomitante da vida política.
>
> A percepção se tornou fortemente visível com a revolução de 1559-1560, liderada pelas forças escocesas que chamavam a si próprias de ‘Lordes da Congregação’. O termo ‘congregação’ traz consigo fortes conotações de ser não-hierárquico e anti-clerical, consequentemente fortemente comunitário. O termo significava claramente igreja ou *kirk*; William Tyndale o tinha usado nesse sentido. Mas a palavra também carrega o significado de *ekklesia*, a assembleia de homens adultos que tinham o poder decisório em última instância no estado grego, e arquetipicamente para Buchanan, Atenas. Escócia, ainda mais dramaticamente do que a França, tinha se tornado ‘uma grande cidade’, uma pólis dispersa, onde cidadãos virtuosos compreendiam sozinhos como determinar o que era o bem público, criavam valores sociais

---

[224] BUCHANAN, George. **De Jure apud Scotos**. London: Richard Baldwin, 1689, p. 59.

[225] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l’Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 408.

[226] Ibidem, p. 408.

> e trabalhavam por sua redenção. Essa linha de pensamento alcançou sua mais plena expressão na famosa obra de Buchanan *De Iure Regni apud Scotos Dialogus* (de 1567, publicada em 1579). Os estudiosos tem frequentemente se intrigado sobre os frustrantes mecanismos constitucionais vagos aparentemente endossados no *Dialogus*. Os 'mecanismos' são vagos porque Buchanan, apesar de seu extenso conhecimento da lei civil, está pensando em termos mais de moralidade do que em estrutura jurídica, em virtude mais do que em arranjos institucionais, mais em ação direta do que em procedimentos legais. Assembleias livres, debate público e agrupamentos abertos *ad hoc*; [isso tudo], mais do que quaisquer leis com prescrições e consequentemente meios restritivos, são sua preocupação central.[227]

Em uma interpretação clássica da literatura política huguenote, R. Kingdon entende que *Du Droit des Magistrats* ocuparia uma posição intermediária no desenvolvimento das ideias de resistência dos huguenotes, ultrapassando Hotman, ao estender o direito de resistência aos magistrados inferiores, além dos Estados Gerais, como também que se trata de uma obra mais comedida, quando comparada com *Vindiciae*, pelo fato de não reservar essencialmente o exercício do combate à tirania aos magistrados inferiores e Estados Gerais apenas[228].

Apesar de serem comuns leituras e análises das obras de Hotman, Bèze e Mornay em conjunto, Ralph Geisey alerta para duas ponderações: uma primeira sobre o determinismo da "tese do trauma", depois da *Noite de São Bartolomeu*, como decisiva para o pensamento político monarcômaco huguenote, e uma segunda, de ordem literária, sobre a natureza dos tratados[229].

Quanto à primeira ponderação, Geisey salienta que, em verdade, a "politização" dos huguenotes já se iniciara antes dos eventos da *Noite de São Bartolomeu*, em uma década ou mais. O próprio Bèze já teria elaborado pontos importantes de seu *De Jure Magistratuum* em seus escritos nas décadas de 1550 e 1560. François Hotman teria composto sua obra *Franco-Gallia* antes dos massacres. Por fim, *Vindiciae contra Tyrannos* de Mornay não fora publicada antes que se transcorressem sete anos desde os massacres[230].

---

[227] WILLIAMSON, Arthur. George Buchanan and the Patriot Cause. In: ERSKINE, Caroline; MASON, Roger A. **George Buchanan: Political Thought in Early Modern Britain and Europe**. Surrey: Ashgate, 2012, p. 95.

[228] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XLI. Importa registrar que Bèze não exclui a possibilidade, em caráter excepcional, do exercício de resistência por parte de um particular contra um tirano manifesto, desde que para isso haja indubitável e extraordinária vocação, porém por cautela nosso autor se furta a desenvolver tal temática no tratado de 1574.

[229] GIESEY, R. The monarchomach triumvirs: Hotman, Beza and Mornay. In: **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**. t. 32, n. 1, 1970, p. 41-42.

[230] Ibidem, p. 41-42.

Sobre os aspectos literários que estruturam essas obras, Geisey ressalva que a obra de Hotman deve ser considerada como um álbum de antiquário expondo um repertório de linguagem, costumes e instituições; a de Bèze se apresenta na forma escolástica da explicação pelos meios da *Quaestio*, *Objectio* e *Responsio*; e, por fim, a de Mornay se articula na forma de quatro questões que podem perfeitamente ser consideradas cada uma um ensaio em separado em que o autor parece não ter observado uma forma convencional de composição[231].

Porém, apesar das ressalvas acima mencionadas, reconhece a validade de um "triunvirato monarcômaco" entre Hotman, Bèze e Mornay: "Nossos três autores realmente constituem um triunvirato em razão das relações pessoais entre eles e as conexões bibliográficas estabelecidas por seus impressores"[232].

François Hotman, em 1573, com seu erudito estudo desde os tempos mais remotos da organização política daquilo que viria a ser o reino francês, *Franco-Gallia,* foi um dos primeiros calvinistas huguenotes a empreender resposta ao *convite* lançado por Calvino em sua *A Instituição da Fé Cristã*, a título especulativo, ou seja, se a França tinha ou não mecanismos institucionais para dar resposta aos abusos perpetrados pelos tiranos.

*Franco-Gallia* ressalta como as funções mais importantes dos Estados Gerais na França as atribuições políticas da mais alta assembleia francesa que Bèze, em larga medida, defenderá em seu tratado de 1574. Dentre elas, destacam-se: a eleição e destituição de governantes; a regência do reino; assuntos referentes a tributação, declaração de guerra e celebração de paz.

Outro ponto de suma importância para os protestantes, que vislumbravam nos Estados Gerais a possibilidade de terem acolhidas suas reivindicações, consistia na afirmação de Hotman de que a falta de convocação dos Estados Gerais em nada alterava sua dignidade e suas prerrogativas de decisão sobre os assuntos mais relevantes do reino, podendo ser convocados a qualquer tempo, sem prescrição dos poderes originários da assembleia pelo decurso do tempo.

No capítulo XI de *Franco-Gallia*, cujo título é bastante esclarecedor: *Da sagrada e involável autoridade da assembleia geral dos Estados, e daquelas matérias lá tratadas,* Hotman assim descreve as principais funções dos *Estados,* já sabiamente instituídas nos

---

[231] GIESEY, R. The monarchomach triumvirs: Hotman, Beza and Mornay. In: **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**. t. 32, n. 1, 1970, p. 42.

[232] Ibidem, p. 42.

primórdios do reino para o bem de todos e que deviam ser exercidas em seu tempo, pois sua autoridade ainda continuaria em pleno vigor:

> Ora é aqui o lugar próprio no qual é necessário que consideremos que matérias são decididas nesta assembleia solene: e admiremos o grande senso e a prudência que nossos Maiores mostraram ao estabelecer e ordenar a forma de sua organização. Eis, pois, sumariamente, quase todas as matérias que eram deliberadas ali: primeiramente, sobre a eleição ou a deposição de um rei; consequentemente, sobre a paz e a guerra, as leis públicas, os estados soberanos e ofícios. Governos e administrações da coisa pública; a atribuição de alguma parte do domínio aos herdeiros masculinos do rei defunto. Ou o estabelecimento de bens às filhas mulheres (o que chamam apanágio, palavra alemã que significa parte exclusiva, ou seja, que exclui os filhos mais novos e as filhas do direito que poderiam ter na ocasião da sucessão); finalmente, sobre todas as matérias que até o presente chamam-se comumente de negócios de Estado, desde que não seja permitido decidir sobre alguma questão concernente ao estado da coisa pública senão na assembleia dos Estados.[233]

Sobre a recusa em se atribuir um papel aos magistrados inferiores que ocupavam os parlamentos da França para também exercerem o direito de resistência , direito reservado apenas às "assembleias que representa[va]m o conjunto da população", ou seja, os *Estados Gerais*, R. Kingdon chega a vislumbrar que na obra de Hotman haveria uma repercussão de suas convicções religosas e um elemento de natureza pessoal de certo revanchismo: a sua *amargura* quanto aos *corpos judiciários* dos parlamentos regionais[234] decorreria, dentre outros motivos, do fato de tentarem barrar o avanço do protestantismo, seja ao aplicarem com rigor as leis que puniam heresias, ou ao se recusarem sistematicamente a "registrar os éditos de tolerância ou atos que os confirmassem quando a coroa os emitia"[235].

Tais atitudes, no mínimo refratárias para não se dizer ostensivas, quanto aos parlamentos, apresentam-se sobretudo no capítulo XX, *Os Parlamentos e sedes judiciais.* Hotman alega que esses órgãos políticos eram desconhecidos dos ancestrais de sua nação e, portanto, careciam da mesma legitimidade que as assembleias dos *Estados Gerais*, inclusive

---

[233] HOTMAN, F. **La Gaule Française (Franco-Gallia).** Paris: Fayard, 1991, p. 105.

[234] Ainda que em Bèze não encontremos a expressão para designar o conjunto de magistrados inferiores como *parlamentos ou sedes judiciais*, comentadores como Franklin e Kingdon afirmam que estes, que aparecem nas últimas páginas de *Franco-Gallia* de Hotmam, dizem respeito aos magistrados inferiores, objeto de análise de Bèze em seu tratado, e que, por sua vez, apresentam-se como perfeitamente compatíveis com *os Estados Gerais*, aptos a salvaguadar os súditos de uma tirania enquanto os *Estados* não lhe dá uma solução definitiva. (KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XXXVIII-XLI; FRANKLIN, H. Julian. **Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza & Mornay.** New York: Pegasus, 1969, p. 11-46).

[235] KINGDON, R. Op. cit., p. XXXIX.

acusa-os de usurpar as *sagradas e invioláveis* prerrogativas dos mesmos, como também a dignidade dos reis (na medida em que várias decisões reais apenas se executavam com a anuência dessas cortes), além de se proliferarem em demasia pelo reino, em tom virulento[236], transformando a França em um *Reino de Demandas Judiciais*[237].

Persistindo no tom acusatório e de desprestígio contra os órgãos que agruparam os *magistrados inferiores* e que ocupavam os "parlamentos" da França, Hotman, em seu estudo da origem e evolução das instituições francesas, aponta a consquista de poderes indevidos por essas assembleias de dignidade inferior aos *Estados Gerais*, o que se deu em larga medida por uma estratégia de se causar o fenecimento da *Assembleia dos Estados*, operacionalizada pelos reis descendentes de Hugo Capeto, usurpando inclusive desta última o "nome venerável de Parlamento"[238], de modo a conferir a essas assembleias regionais progressivamente poderes e prerrogativas[239]:

> Mas os Reis da casa dos Capetos, para fazê-la fenecer pouco a pouco, e para fazê-la perder tudo, substituíram um certo número de conselheiros nesta assembleia geral, e lhe tiraram o nome venerável de parlamento, para dá- lo a este conselho que tinham posto em seu lugar; de resto, o rodearam de uma maravilhosa autoridade e grandes prerrogativas. Pois primeiramente ordenaram que não haveria lei nem ordenança real que fosse válida, se primeiramente ela não tivesse sido aprovada, verificada e autorizada por esses Conselheiros, em segundo lugar que não haveria magistrado em toda França, nem civil ou militar, que fosse instalado e tomasse posse de seu estado por esta corte e que não prestasse juramento entre suas mãos, e em seguida que não fosse lícito recorrer de seus julgamentos e sentenças mas que suas decisões fossem firmes e irrevogáveis. Finalmente, este suposto parlamento tirou e usurpou todo poder e autoridade dos quais tinha gozado por tantos anos o Conselho dos Estados; assim como foi mostrado, este suposto Parlamento os tirou inteiramente e os usurpou para si e, para mantê-

---

[236] Hotman cita a existência de sete *Cortes soberanas e Parlamentos erigidos na França* nas cidades de Paris, Toulouse, Ruão, Grenoble, Bordéus, Aix e Dijon, que seriam fixos, assim como aponta a existência de um oitavo itinerante, sem sede fixa, denominado *Grande Conselho.* Denuncia o crescimento destes em função da inveja e da vontade das cidades de abrigá-los, pois sua instalação fatalmente atraía privilégios para a região. (HOTMAN, F. **La Gaule Française (Franco-Gallia).** Paris: Fayard, 1991, p. 170).

[237] Ibidem, p. 169-171.

[238] Segundo Hotman, a origem da expressão *Parlamento*, que em seu tempo era utilizada para nomear as principais *sedes de Judicatura*, no francês arcaico era reservada somente para circunstâncias especiais como em colóquios ou conferências, para tratar e consultar *o conjunto de negócios públicos.* Especificamente os antigos cronistas do reino referiam 'parlamento' quando "dois Príncipes ou dois Chefes de guerra, [...] queriam tratar e capitular algum acordo de paz em conjunto" e, por essa mesma importância, autoridade e poder que a expressão guardava em francês arcaico, também se passou a denominar *parlamento* o *Conselho Geral dos Estados*. (Ibidem, p. 171).

[239] Ressalvamos que o texto sugere especificamente a descrição da usurpação feita pelo parlamento judicial de Paris, porém o rol de usurpações das faculdades da *Assembleia dos Estados Gerais* afere-se também como praticado em maior ou menor grau por parlamentos judiciais de outras regiões da França.

> los, assim deu ordem que os reis fossem de sua compainha, pelo menos aqueles que eles estimaram não ser contrários aos seus desígnios.[240]

Segundo Hervé Martin, o "Parlamento de Paris" é um desdobramento da seção judiciária da *Curia Regis* a partir do meio do século XIII, sendo que a palavra *parlamentum* já fora encontrada em um registro de 1239 para designar uma mera sessão da corte judiciária[241].

Sob o reino dos últimos Capetos, a corte judiciária teve ampliadas suas competências territoriais e de matérias em função do princípio, lembrado por Achille Luchaire, segundo o qual o rei "é a fonte única e o supremo distribuidor da justiça". Desse princípio, várias concepções se tornaram amplamente difundidas, de modo a marcar uma evolução muito evidente das práticas judiciárias, facultando o recurso à uma jurisdição superior e tornando esse expediente comum[242].

Progressivamente, o "parlamento" passou a ter atribuições para julgar crimes de grande interesse público, atentatórios ao rei ou à paz pública (a exemplo da cunhagem de moedas falsas) e causas até então atribuídas com exclusividade à Igreja (como no caso de membros do clero presos em flagrante delito). Além do acréscimo de competências no plano judicial, ampliaram-se também as funções extrajudicárias que lhe foram atribuídas: fiscalização dos funcionários locais da Coroa, delimitação das circunscrições administrativas, intervenções na gestão das cidades e o poder de fiscalizar a administração dos grandes feudos, autorização da abertura de mercados, supervisão do cumprimento das regras das corporações de ofício, dentre outras[243].

Além dessas atribuições, o "Parlamento de Paris" empoderou-se ainda mais por outras vias, conforme Hervé Martin: "na ordem política e legislativa, o parlamento 'colabora com a redação das ordenanças reais, interpreta e registra as instaurações e as leis' (Achille Luchaire). Assim, tornou-se a consciência do reino e desempenha um papel determinante a serviço do interesse público"[244].

Em relação à obra *Vindiciae contra Tyrannos*, assinada por Stephanus Junius Brutus, e que pesquisas indicam Mornay como autor, vinda a lume no ano de 1579, destacam-

---

[240] HOTMAN, F. **La Gaule Française (Franco-Gallia).** Paris: Fayard, 1991, p. 171-172.

[241] MARTIN, Hervé. Parlement de Paris. In: MENANT, François (org.). **Les Capétiens. Histoire et Dictionnaire 987-1328**. Paris: Robert Laffont, 1999, p. 1025.

[242] Ibidem, p. 1025-1027.

[243] Ibidem, p. 1025-1026.

[244] Ibidem, p. 1027.

se a reafirmação da capacidade dos *magistrados inferiores* de atuarem ativamente no controle dos governantes tirânicos além dos *Estados Gerais* (como T. de Bèze já havia desenvolvido anteriormente), como também o desenvolvimento de uma questão mais própria do domínio teológico do que do domínio político referente às *vocações extraordinárias* atribuíveis a pessoas privadas, mas que Bèze, apesar de reconhecê-las recusou-se a desenvolver sua amplitude[245], talvez até pelos perigos de sublevação popular que a disseminação desse entendimento pudesse ocasionar.

O tratado é constituído de quatro questões básicas, a saber:

> I – Se os súditos estão constrangidos e devem obedecer aos Príncipes quando ordenam algo contra a Lei de Deus;
> II – Se é lícito resistir a um Príncipe que queira eliminar a Lei de Deus ou que arruíne a Igreja. Como também a quem, como e até que ponto isso é lícito;
> III – Se é lícito resistir a um Príncipe que oprima ou arruíne um estado público, e até que ponto essa resistência é possível. Como também a quem, como e por qual direito isso é permitido;
> IV – Se os Príncipes vizinhos podem ou estão constrangidos de pleno direito a dar socorro aos fiéis de outros Príncipes, afligidos por causa da verdadeira Religião ou oprimidos pela tirania manifesta.[246]

Essas questões enunciam uma boa síntese dos demais tratados políticos huguenotes anteriores. Segundo George H. Sabine, a obra havia se convertido "em um dos marcos da literatura revolucionária, tendo sido publicada repetidas vezes na Inglaterra e nos demais países, cada vez que a oposição entre monarca e povo conduzia a uma nova crise"[247].

O entusiasmo com que a obra foi recebida em sua crítica por comentadores como Sabine, Skinner e Mesnard[248] talvez decorra do fato de sintetizar as demais obras huguenotes que lhe antecederam e por ter sido traduzida para diversos idiomas (integralmente ou em

---

[245] Ressalte-se que Théodore de Bèze aceita a possibilidade do fenômeno da *vocação extraordinária*, a permitir, portanto, que um particular em boa consciência empunhe o gládio contra o tirano, mas o autor recusa-se a desenvolver no tratado maiores explicações sobre o assunto, como se verifica no seguinte trecho do capítulo VI da obra *Droit des Magistrats*: "Eu digo que sem a extraordinária vocação de Deus, a qual eu não questiono, não é lícito a nenhum particular opor-se contra a força do Tirano desde sua autoridade privada". Opta o autor pelo viés das instituições para solucionar o problema da tirania. (BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 16).

[246] BRUTUS, Etienne Junius. **Vindiciae contra Tyrannos**. Genève: Droz, 1579, p. 2.

[247] SABINE, George H. **Historia de la teoria política.** México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 298.

[248] SABINE, George H. Op. cit., p. 297; SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 481 e 576; MESNARD, Pierre. **L´essor de la Philosophie Politique au XVI Siècle**. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1977, p. 340.

trechos) e assim se popularizar nas áreas de expansão da fé calvinista ou apenas reformada, como é o caso da Alemanha, de predominância luterana[249].

Entretanto, apesar de sua generosa recepção, não se vislumbra nela um elemento de originalidade propriamente político, como no tratado de Bèze de 1574 (que insere os magistrados inferiores dos parlamentos no papel da defesa do povo contra as tiranias, além de reafirmar a dignidade e prerrogativas dos *Estados Gerais*). O elemento de originalidade de maior expresão no tratado de *Junius Brutus*, segundo a crítica especializada[250], seria a

---

[249] José Olegário Ribeiro de Castro, em sua obra de livre-docência apresentada à Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais no ano de 1960 (na certa um dos trabalhos precursores no estudo dos monarcômacos no Brasil), aponta uma íntima relação entre a data das publicações da obra *Vindiciae contra Tyrannos* e eventos revolucionários na política de várias dessas nações que tiveram uma edição da obra. Por exemplo, cita a primeira edição da obra em 1579, ocorrida em Edimburgo, que se associa ao ambiente vivido por aquela nação, cheia do "proselitismo de John Knox, aguçado de frescor pelos ensinamentos a um tempo teológicos e políticos recebidos em Genebra, [e que] havia se aliado aos interesses dos nobres, dos chamados chefes de clãs, dos **Lairds** da Congregação, zelosos de suas liberdades de montanheses orgulhosos para conduzir a vitória final de 1570". Além disso, Castro, expõe que essa mesma primeira edição de 1579 se deu sob o patrocínio de Loiseleur, senhor de Villiers, capelão do príncipe de Orange, Guilherme, o Taciturno, ligando-se dessa forma à história dos Países Baixos, na ocasião em que também se publicam edições nos anos de 1611 e 1660 em Amsterdam, e em 1643 e 1648 em Leyde, período que compreende, segundo o pesquisador brasileiro, a *Guerra dos Oitenta Anos* (1568-1648), quando a nobreza batava já aderira progressivamente à fé reformada e mostrava bastante interesse em aceitar as teses de resistência. O pano de fundo dessa época compreendia: "a reação da nobreza contra a centralização administrativa, contra o absolutismo espanhol (Compromisso dos Nobres - 1564), sua adesão sempre crescente à causa reformista, onde a inspiração religiosa jamais se distanciava dos interesses das igrejas e da autoridade (Buldenstorm de 1566), ódio mortal à tirania do duque de Alba, emissário fiel do tirano ausente enfurnado em suas salas frias e distantes do Escorial, tirania a um tempo política, religiosa e fiscal – tudo isso conduzindo à luta espasmódica, onde as batalhas e tréguas, alianças e traições, pazes e éditos e, especialmente, a conjunção análoga de causas de natureza vária, lembram bem a situação idêntica da França vizinha". O estudioso mineiro, expõe em nota o fato de que a primeira versão em língua francesa ocorreu em Amsterdam, em 1581, onde se realizara a assembleia dos *Estados Gerais* dos Países Baixos em que fora deposto Filipe II. Ademais, ao reproduzir trecho da *Ata de Abjuração* do soberano espanhol pelas autoridades batavas, que talvez seja a primeira operacionalização em termos práticos da literatura calvinista continental, J. Olegário expõe a inconteste influência da literatura monarcômaca sintetizada na obra de Brutus, na referida declaração histórica: "Toda a humanidade sabe que um príncipe é designado por Deus para cuidar de seus súditos, do mesmo modo que um pastor o é para guardar suas ovelhas. Portanto, quando o Príncipe não cumpre seu dever de protetor, quando oprime seus súditos, quando destrói suas antigas liberdades e os trata como escravos, há de ser considerado não como um Príncipe, mas como um tirano. Em tal caso, os Estados do país podem depô-lo e eleger outro em seu lugar". No caso da Alemanha, apontam-se edições em 1595 (Hanover), 1600 (Ursel), 1608 (Frankfurt) e 1622 (Estrasburgo). A boa recepção da obra se justificaria em tais cidades por apresentarem um histórico de resistência a investidas de centralização política e uniformidade religiosa por parte do Imperador. Por último, destaca uma edição suíça na Basileia, cidade que testemunhara a publicação da *Instituição* de Calvino. Para José Olegário, a função das *Vindiciae*, e no bojo dela as noções fundamentais da literatura monarcômaca continental, prestou-se sobretudo a estimular a "reação cantonal à política da Contra-Reforma [centralizadora] que, sob a direção lúcida do cardeal Carlos Borromeu, incentivava as aspirações monárquicas de Ludwig-Pfyffer – o 'rei dos suíços' – [...]" (CASTRO, J. **O contratualismo ideológico do "Vindiciae contra tyrannos"**. 1960. Tese de Livre-docência (História da Política), Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1960, p. 13-17).

[250] FRANKLIN, H. Julian. **Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza & Mornay.** New York: Pegasus, 1969, p. 39-44; KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XLI.

temática das *vocações extraordinárias*, o que parece uma discussão mais adequada para a esfera teológica do que propriamente política.

Ainda, quanto ao que se denominaria de um "tom" mais teológico do tratado de Mornay em relação a seus predecessores Bèze e Hotman, poderia se apontar que enquanto Bèze demarca mais precisamente a natureza política do contrato entre o povo e o governante e Hotman se detém mais em pontos da história profana da França, Mornay associa, de forma mais contundente, o pacto político com a aliança entre Deus em um polo da relação e os governantes em outro, o que talvez tenha levado gerações de comentadores a consagrar a expressão "dupla aliança"[251] e, diferentemente de Hotman, enfatiza exemplos extraídos das Escrituras.

Outro ponto de detaque segundo algumas interpretações seriam traços do pensamento político de John Knox neste tratado como, por exemplo, a estruturação do tratado em quatro questões da mesma forma como Knox postulou décadas antes o problema político dos limites da obediência para Calvino[252] e a ênfase no aspecto teológico da "convenção" como desenvolvido por Knox na década de 1550[253].

A argumentação sobre a vocação extraordinária (como já mencionado, cogitada por Bèze mas não desenvolvida no tratado de 1574) apresenta-se no tratado de *Junius Brutus* na Segunda Questão. Ainda que aos particulares não caiba ordinariamente resistir, como afirma o autor, quando "os principais do Reino e os magistrados" aclamem o tirano e não lhe ofereçam resistência, então os particulares devem seguir o conselho de Jesus Cristo, expresso em Mateus, Capítulo 10, no qual "o senhor dos Reis" exorta que no caso de perseguição por se professar e pregar a verdadeira fé, deve o discípulo abandonar a área territorial de mando do tirano ou, na expressão de Brutus, "se retirar para outra parte"[254].

---

[251] Aliança é uma palavra *per si* mais teológica do que política. Monay assim a expressa: "Nós dissemos que no estabelecimento [coroação] do rei, duas alianças tinham sido contratadas: a primeira do rei [...] e a segunda entre o rei e o povo [...]" (BRUTUS, Etienne Junius. **Vindiciae contra Tyrannos**. Genève: Droz, 1979, p. 84).

[252] Mesmo que a influência de Bèze sobre Mornay seja mais evidente, a de Knox sobre o autor de *Vindicae* também não deve ser desconsiderada. "As questões e respostas das *Vindicae* refletem uma similaridade próxima em expressão e ideia às de Knox. Ainda que as questões não sejam idênticas às que Knox apresentou a Calvino e Bullinger [...]". (REID, W. Stanford. John Knox: The First of the Monarchomachs? In: ELAZAR, Daniel J. **The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism**, Oxford: Lexington Books, 1999, p. 137).

[253] Daniel J. Elazar aponta que "A [obra] *Vindiciae contra Tyrannos* parece ser baseada em muitas das ideias de Bèze e Knox" (ELAZAR, Daniel J. Op. cit., p. 204).

[254] BRUTUS, Etienne Junius. Op. cit, p. 85.

*Brutus*, mesmo reproduzindo o argumento tradicional da *reforma magisterial* quanto a não conferir às pessoas privadas a faculdade de licitamente resistir, insere e desenvolve a questão da *vocação extraordinaria*, assim expondo:

> E será portanto, permitido a algum particular resistir com armas? Que diremos de Moisés, que conduziu Israel, malgrado o Rei Faraó? E de Aod, que depois de dezoito anos, em que o reino parecia pertencer por direito de prescrição àquele que o apreendeu, matou Eglon Rei de Moab, e livrou Israel do jugo dos moabitas? E de Jeú, que condenou a morte seu Senhor o Rei Jorão, exterminou a linhagem de Acabe assim como todos os seguidores de Baal? Não eram eles particulares? Eu respondo que, se os consideramos neles mesmos, poderia-se chamá-los de particulares, porém eles não tinham uma vocação ordinária; mas então sabemos que eles tinham sido extraordinariamente chamados, e que Deus ele mesmo (por assim dizer) colocou a espada em suas mãos, de tal forma que é preciso considerá-los não apenas como particulares ou pessoas privadas, mas também os compreendermos como muito mais do que qualquer magistrado ordinário, em qualquer grau que eles possam estar.[255]

Ainda sobre o espinhoso problema da vocação extraordinária para a solução da tirania pela via do tiranicídio, Bèze, que se furtou a desenvolver a temática em seu tratado de 1574, tratará do tema detalhadamente em 1592, em seu sermão 09 de *Sermões Sobre a História da Paixão.*

Bèze inicia o texto recordando que em Mateus 26: 51-52, quando Jesus seria entregue, ordenou que a espada fosse novamente guardada depois de um particular com ela ter decepado a orelha do servo do sumo sacerdote. Posta tal premissa, Bèze recorda os deveres dos particulares, em regra, de se absterem do direito de resistência[256].

Após enumerar os casos bíblicos em que por vocação extraordinária o povo foi livrado de tiranias, como o exemplo notório de Aod, o sucessor de Calvino alerta:

> E pode ainda bem fazer o Senhor tais prodígios; mas é necessário cuidadosamente se proteger de tais vocações extraordinárias [por serem] muito raras e suspeitas, e as quais mesmo nós vemos não terem sido completamente aceitas pela maioria daqueles aos quais elas foram conferidas, embora tivessem grandes visões de Deus. Não admoestando em vão Jesus Cristo seus discípulos, [...] para que vissem bem por qual espírito eram guiados [...], descobrindo-se finalmente pelo desfecho, tais ímpetos procederem não de Deus [...] [mas sim] de um espírito confuso ou de um humor melancólico ou de uma ambição ou do desejo de vingança ou de

---

[255] BRUTUS, Etienne Junius. **Vindiciae contra Tyrannos**. Genève: Droz, 1979, p. 85-86.

[256] BÈZE, Théodore. Sermons sur l'histoire de la paisson... (1592), Sermon 9 (Apêndice V) In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 81-82.

> qualquer outra paixão, pelos quais tais pessoas se precipitam elas próprias e outras.[257]

Percorridos os precedentes bíblicos, alertando o dever de cautela quanto à justificativa da vocação extraordinária, Bèze adverte que o próprio Deus "por uma singular misericórdia" salvou a protestante Elisabete da Inglaterra do complô de Babington em 1586[258]. Complô no qual inclusive a participação de Maria Stuart foi alegada.

Outro exemplo de censura evocado por Bèze refere-se ao fato do monge dominicano Jacques Clément, depois da Liga Católica da qual era membro atentar politicamente contra a autoridade real, chegou ao ponto de matar o rei da França Henrique III, em 1589[259].

Em suma, neste texto Bèze aponta que o recurso às armas contra a tirania pela via das vocações extraordinárias é um meio perigoso quanto à certeza da natureza lícita de suas motivações e as suas consequências extremas: "vocações extraordinárias [são] muito perigosas e suspeitas"[260], como o autor expressa na margem de seu escrito.

Apesar do avanço da *radicalidade* quanto ao direito de resistência na obra *Vindiciae*, importa o registro de que as três obras calvinistas acima mencionadas apresentam como marca indelével um direito de resistência institucionalizado, previamente ordenado por pactos no campo temporal e perfeitamente compatibilizados com os ditames divinos, e refratários, em regra, a todo e qualquer movimento que tenha uma atuação extraviada destes ditames, sob pena de então ser considerado sedicioso e censurável pelas leis de Deus e dos homens.

Em suma, o movimento calvinista, apesar de constrangido a dialogar com os ensinamentos de Calvino (*a priori* refratários a todo e qualquer movimento de oposição aos governos instituídos mesmo quando tidos por tiranos) e em face ao movimento dos *reformadores radicais* com sua desenvoltura de justificativa de destituição imediata das autoridades contrárias às novas práticas religiosas e civis de seus seguidores, autorizou que os

---

[257] BÈZE, Théodore. Sermons sur l'histoire de la paisson... (1592), Sermon 9 (Apêndice V) In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 83.

[258] Ibidem, p. 83.

[259] Ibidem, p. 83-84.

[260] Ibidem, p. 83.

discípulos de Calvino compusessem um discurso legitimador da resistência, sem alterar suas condições de *reformadores magisteriais*.

Todavia, os fundamentos dos calvinistas insulares quando comparados com os dos continentais tendem, em linhas gerais, a ser mais estruturados em termos teológicos e bíblicos do que políticos de fontes seculares, conforme explica Skinner:

> Uma dificuldade ideológica adicional que os huguenotes precisavam mostrar-se capazes de resolver decorria da necessidade que sentiam de justificar a resistência de uma forma que soasse mais atraente aos olhos de um público mais amplo do que as teorias expostas pela geração anterior de revolucionários calvinistas [os britânicos], as quais tiveram êxito num ambiente mais sectário. [...] Ou seja, agora os doutrinários huguenotes se viam em condições de efetuar a decisiva passagem de uma teoria da resistência puramente religiosa, subordinada à ideia de um pacto que visava a defender as leis de Deus, para uma teoria genuinamente política da revolução, baseada na ideia de um contrato que cria um direito moral (e não apenas um dever religioso) de resistir a todo governante que deixe de cumprir a obrigação que lhe incumbe, de visar o bem do povo em todos os seus atos públicos.[261]

## 1.6 O constrangedor recurso protestante ao argumento católico dos conciliaristas em John Knox e Théodore de Bèze

A tradição do pensamento conciliarista tem sua origem identificada no século XII, como uma reação às reformas gregorianas que centralizavam o poder da Igreja nas mãos do papa, sendo que a primeira teorização consistente do pensamento conciliar já existiria no início da década de 1190, no comentário aos Decretais, elaborado por Huguccio, bispo de Pisa[262].

A tradição recebeu contribuições durante a Idade Média de autores como Marsílio de Pádua, Guilherme de Occam, D' Ailly, Jean Gerson, Nicolau de Cusa, dentre outros, que afirmam a possibilidade de um concílio da Igreja destituir um papa herege. Almain e Mair

---

[261] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.604-605.

[262] Ibidem, p. 318.

também contribuem para essa tradição conciliar que debate com teses que lhes são contrárias como as do Cardeal Gaetano (Tommaso de Vio), um grande defensor da supremacia do papa.

Em termos históricos, o gatilho da discussão entre Tommaso de Vio, em defesa do papado, e Almain e Mair, em defesa das prerrogativas conciliares, deve ser entendido a partir da importância histórica do *"conciliabulum"* de Pisa. Segundo Francis Oakley:

> O *conciliabulum* de Pisa constituiu um momento importante na história do constitucionalismo conciliarista na Igreja Latina. O que se fez por duas razões. A primeira, o próprio sucesso de sua convocação – e ela não foi a primeira tentativa durante a segunda metade do século pós-conciliar que veio a ser conhecida como a era de restauração papal – testemunha dramaticamente a persistente vitalidade da tradição conciliar na véspera da própria Reforma. A segunda, ao estimular a ira de Tommaso de Vio, o Mestre-Geral da Ordem dos Pregadores (Dominicanos) e futuro Cardeal Caetano (ou Gaetano), suscitou dentre os teólogos parisienses Jacques Almain e John Mair (ou Major) reafirmações particularmente claras e consistentes da teoria conciliar. Ao fazerem tais reafirmações, isso funcionou na realidade, como a primeira, em uma notável série de estações de retransmissão ideológica, coletando do passado um sinal conciliarista gradualmente atenuado, esclarecendo, fortalecendo, e audaciosamente o transmitindo de forma atualizada e revitalizada para os receptores das futuras gerações.[263]

Jacques Almain, em sua obra *Sobre a Autoridade da Igreja*, dentre vários argumentos, afirma que em determinadas circunstâncias o poder da Igreja é maior do que o do pontífice, pois, do contrário, absurdos derivariam dessa situação: "Supondo que o poder sobre toda a Igreja tenha sido conferido ao papa de tal forma que ele o exerça para a destruição da Igreja e não para a sua edificação, e embora ele fosse pernicioso para toda Igreja em relação ao objetivo de seu fim, ele não poderia ser punido pela integralidade da Igreja"[264]. Tamanha insensatez se daria "[...] em detrimento do próprio papa; uma vez que seria o mais miserável dentre os homens se ele não pudesse ser resgatado do mal"[265].

Caso o papa se recusasse a convocar assembleia de natureza conciliar, Almain, recorrendo à autoridade de D' Ailly e baseado no livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, apresenta a solução:

---

[263] OAKLEY, Francis. **The Conciliarist Tradition, Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870**. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 113.

[264] ALMAIN, Jacques. Sobre a Autoridade da Igreja. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 161.

[265] Ibidem, p. 161.

> [...] não é improvável dizer que essa autoridade [a de se convocar um concílio] pertence àquele colégio [o dos apóstolos] pela lei divina, se o papa se recusar a reunir um concílio quando surgir um caso de necessidade. Pois os doze apóstolos, e não só Pedro, reuniram a multidão dos discípulos (Atos 6: 2). Disso parece depreender que não apenas os que receberam a ordenação episcopal devem ser chamados para um concílio e ter uma voz deliberativa, mas também aqueles que receberam a ordenação de padre paroquial, que são sucessores dos discípulos.[266]

Isto mostra uma expansão até as bases da Igreja, numa dinâmica *democratizadora* da faculdade de se convocar um concílio para se repreender um papa herético ou tirano, retirando o monopólio da *aristocracia* cardinalícia ou episcopal e conferindo, dessa forma, à toda Igreja maior sanidade de seu funcionamento.

Almain também evoca a tradição da noção medieval de corporação no bojo da discussão conciliar quando, por exemplo, compara uma mera igreja particular a um olho são que, vendo *o perigo do corpo,* deve, por *proclamação* e não por *exigência*, designar um local que seria acessível a todos e fazer o concílio, no caso de recusa das altas autoridades eclesiásticas, em nome da própria sanidade do corpo[267].

Em *Uma Disputatio Sobre a Autoridade do Concílio Sobre o Supremo Pontífice*, partindo do pressuposto evangélico que o próprio Cristo havia instituído no Evangelho de Mateus, capítulo 18, segundo o qual há um dever de correção entre irmãos quando um se desviasse da boa conduta, John Mair alega que, apesar de Cristo ser o *melhor legislador* e ter legado à sua Igreja a melhor forma de governo, entendendo-a como monarquia, invariavelmente instituiu "uma cabeça [um rei], que, se trabalhasse para a destruição do todo, inclusive de si mesma, poderia ser cauterizada pelo resto do corpo. Primeiro, [o papa] deve ser alertado humildemente, seguindo-se o comando tão frequentemente citado no evangelho, e então, se ele se mostra incorrigível, deve ser despojado do cargo de papa. Vários olhos veem mais que um só olho, e é dever deles corrigir um delinquente em sua unicidade"[268].

Mair reconhece a natureza de um governo monárquico no estado eclesiástico e, sem lhe desfigurar a natureza, vislumbra uma perfeita compatibilidade entre a monarquia encabeçada pelo papa e os mecanismos institucionais de representação de toda Igreja, com

---

[266] ALMAIN, Jacques. Sobre a Autoridade da Igreja. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 198.

[267] Ibidem, p. 198.

[268] MAIR, John. Uma Disputatio Sobre a Autoridade do Concílio Sobre o Supremo Pontífice. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 292.

perfeita aptidão de controlar eventual desvio do pontífice, quando as circunstâncias assim o exigirem, asseverando: "o papa é superior a qualquer indivíduo regularmente e superior à toda Cristandade, na medida em que ela está dispersa pelo mundo. Mas quando o concílio universal é reunido, este último é superior ao Romano Pontífice"[269].

Para John Mair, pela lei natural da equidade, o conciliarismo é uma visão correta quanto aos assuntos da estrutura política da Igreja, pois "é contrário a toda razão dizer que, se o papa age de forma errada e dissipa os bens da igreja, ele não pode ser repreendido. Paulo publicamente repreendeu Pedro depois de ele ter se tornado supremo pontífice [Gálatas 6: 11]. Se o papa é incorrigível, ele deve ser deposto em razão de sua culpa [...]"[270].

O autor conciliarista prossegue, defendendo que a deposição do papa por um concílio é justificada inclusive quando não há culpa pessoal do papa na administração da Igreja mas encontre-se impossibilitado de governar por circunstâncias alheias à sua vontade: "[...] em verdade, mesmo não sendo culpado, ele deve ser deposto sem justa causa, como, [por exemplo], se ele é feito prisioneiro entre infiéis e não há mais esperança de sua libertação, se há dois competidores [para o posto de papa] e a paz não pode ser alcançada de outra forma [que não a mediação do concílio no conflito], ou se o papa está louco ou inválido"[271].

Para vários comentadores, como J. H. Franklin[272], o grande valor das teses conciliaristas seria o papel desempenhado na história do pensamento político ocidental, do período da Baixa Idade Média até o raiar da Modernidade, entre as primeiras a afirmarem um lugar institucionalizado de oposição legítima a governos perversos, não passível de ser considerada sediciosa, mas meramente restitutiva das legítimas funções de um governo, ou seja, uma governança que vise o bem da comunidade como um todo. Por conseguinte, aponta-se a apropriação dessas teses pelos escritos dos calvinistas do século XVI, com o intuito de aplicá-las num ambiente secular de discussão política, fazendo os príncipes as vezes de papa e o concílio a representação de toda a comunidade política institucionalizada pelos *Estados Gerais*, ou o que lhes equivalha em distintas realidades políticas, o que, nos escritos de

---

[269] MAIR, John. Uma Disputatio Sobre a Autoridade do Concílio Sobre o Supremo Pontífice. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 303.

[270] Ibidem, p. 310.

[271] Ibidem, p. 310.

[272] FRANKLIN, Julian H. **Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza & Mornay.** New York: Pegasus, 1969, p. 14.

Hotman, Bèze e Mornay, constitui um ponto pacífico e plenamente idôneo para a solução das tiranias.

Em John Knox, a tradição conciliarista se faz presente quando o autor reivindica um concílio da Igreja da Escócia às autoridades civis, em especial à regente, para solução das contendas com base evidentemente nas Escrituras, culminando assim na instituição da Reforma Protestante em sua pátria natal.

É necessário destacar o fato de John Knox ter sido aluno de John Major (Mair) em Saint Andrews e que certos traços do pensamento de Major são identificados no pensamento político de Knox, como a tradição medieval de governos limitados e a possibilidade de resistência ativa em determinadas circunstâncias, a visão crítica do povo e o reconhecimento geral da supremacia da monarquia limitada frente ao povo reunido e representado por agentes públicos aptos a depor um monarca se necessário fosse[273].

Porém, conforme explica Richard L. Greaves, há uma diferença crucial entre ambos: "politicamente, as visões de Major eram operadas em uma estrutura constitucional, enquanto que em Knox, apesar de também ter usado ideias constitucionais, o enquadramento era fundamentalmente religioso"[274].

Em Théodore de Bèze[275], lê-se, no capítulo VI do tratado de 1574, *Do Direito dos Magistrados*, uma referência explícita à tradição dos conciliaristas originada no seio da Igreja Católica, ao reconhecer a analogia entre a estrutura de poder da Igreja de Roma e a das comunidades políticas seculares: "[...] entre a parte mais sã daqueles que se chamam católicos Romanos, [é afirmado] que o Concílio Universal está acima do papa, com o poder de depô-lo, em caso de heresia. Segue-se que os Reis possuem mais autoridade que os papas, e que a heresia é crime menor que a Tirania, ou que os povos possuem bem tanto o poder sobre seus Reis tornados Tiranos como um Concílio sobre um papa herético"[276].

Para Q. Skinner, tal referência, também aferível em outros escritos monarcômacos, seria um argumento *constrangedor* utilizado pelos protestantes calvinistas do

---

[273] GREAVES, Richard L. **Theology & Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the thought of Jonh Knox**. Washington, D.C.: Christian University Press, 1980, p. 148-149.

[274] Ibidem, p. 149.

[275] É muito provável que Théodore de Bèze e John Knox tenham debatido sobre a obra de John Major (Mair), no perído em que Knox se refugiou em Genebra.

[276] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 52-53.

continente ou insulares[277]. *Constrangimento* que poderia ser considerado não somente como o de se recorrer a uma fonte católica de argumentação para a própria causa protestante, como também o da parte do auditório católico que se deparasse com tais argumentos.

Apesar das obras monarcômacas sugerirem uma *transposição* original das ideias conciliares para a política secular por parte dos monarcômacos, ao fazer comparações entre a organização política secular e eclesial, em vários momentos, nota-se que os conciliaristas também fizeram comparações com os reinos mundanos, questionando-se, portanto, essa consideração.

Em Almain já consta o registro da possibilidade dos governos seculares terem mecanismo de expurgo de seus governantes malfeitores, fazendo-se constar que caso a Igreja em sua totalidade representada em um concílio não pudesse punir um papa maldoso, segue-se "que a política eclesiástica não seria tão bem ordenada como a política civil, porque seria contra a boa ordenação da vida civil não se ser capaz de remover um membro cuja conduta pode resultar na destruição do todo"[278].

Em Mair, há outra comparação entre o mundo secular e a atuação do concílio representando toda a Igreja, que na linguagem bíblica também é chamada de *esposa de Cristo*:

> Se o rei da França fosse para Jerusalém e deixasse seu reino para ser administrado pelo Príncipe A., que pervertesse tudo conferindo cargos para quem não merecesse e oprimindo homens honestos, quem julgaria se a rainha [um elemento representando ainda uma parte sã do reino] agisse corretamente em resistindo àquele príncipe? De fato essa é a intenção presumida do rei. Mas no caso que estamos considerando: Cristo ascendeu ao Pai; Ele comissionou um vigário em seu lugar; Sua esposa é a Igreja. Se o vigário estivesse, conforme a maneira do Príncipe A. mencionado acima, procedendo incorrigivelmente, quem poderia dizer que a Igreja atuaria erroneamente ao despojar o vigário de sua autoridade?[279]

Em Nicolau de Cusa, anterior aos conciliaristas de Paris referidos, a comparação entre a Igreja e as comunidades políticas seculares já se apresentava de forma plena na obra *A Concordância Católica*: "A Majestade Imperial (do Sacro Império Romano-Germânico) tem

---

[277] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 504.

[278] ALMAIN, Jacques. Sobre a Autoridade da Igreja. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge: University Cambridge Press, 1997, p. 161.

[279] MAIR, John. Uma Disputatio Sobre a Autoridade do Concílio Sobre o Supremo Pontífice. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 293.

o mesmo poder sobre as coisas sujeitas ao império quanto o patriarca de Roma é o primeiro entre todos os patriarcas; dessa forma o rei dos Romanos (o imperador do Sacro Império Romano-Germânico) é o primeiro entre os reis", como também os duques seriam equiparáveis aos arcebispos, os condes aos bispos e assim por diante[280].

Ainda que defendesse a autoridade do concílio sobre o papa, a ponto daquele ser apto a destituir um papa que se desviasse de suas funções, o mesmo Nicolau de Cusa ficaria conhecido como o "Hércules dos eugenianos", por entender a função unificadora do papado numa Igreja que estava fragmentada em meio às discussões, no contexto do concílio de Basileia.

Segundo o entendimento de J. H. Burns sobre o debate entre a autoridade conciliar e a do papado, Tommaso de Vio "está preocupado em fazer tão absoluta quanto ele pode fazer a distinção entre a autoridade civil e a eclesiástica, assim como minar o entendimento conciliarista de suposta similaridade entre ambas"[281].

No escrito *Sobre a Comparação da Autoridade do Papa e do Concílio*, Tommaso de Vio inicia o tratado afirmando a supremacia papal com base na autoridade das Escrituras, em especial por meio de trechos dos Evangelhos de Mateus e de João:

> O papa possui o poder supremo na Igreja de Deus; [o papado] é fundado sobre a instituição de Jesus Cristo [Mateus 16: 18-19]. Em verdade, nosso Salvador, rei dos reis e senhor dos senhores, apesar de ter podido dispor da comunidade Cristã na terra de outras maneiras, [Cristo] quis e estabeleceu que o governo [da Igreja] não seria popular, nem dos ricos, nem dos poderosos, nem dos nobres, nem de muitos ou poucos, mas somente de um, ao prometer somente a Pedro, *Eu lhe darei as chaves* etc. [Mateus 16: 19], ao oferecer a ele somente o compromisso de confiar a guarda de todas as ovelhas, *Apascenta minhas ovelhas* [João 21:17]. De fato, a questão comparativa com a qual o discurso inicia, ao enunciar *Simão, filho de João, tu me amas mais do que a estes?* [João 21:15] convence mesmo os espíritos arredios que o Senhor falou a Pedro com distinção em relação aos outros apóstolos presentes [...].[282]

Isto demonstra a peculiaridade da organização política da Igreja em sua fundação, que distingue o papa de seus demais membros e, portanto, não é passível de comparação com

---

[280] CUSA, Nicolau de. **The Catholic Concordance**. Cambridge: University Cambridge Press, 2003, p. 216.

[281] BURNS, J. H. Scholasticism: survival and revival. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 153.

[282] VIO, Tommaso de. Sobre a Comparação da Autoridade do Papa e do Concílio. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 3.

outras realidades políticas seculares que podem, em sua organização, autorizar uma assembleia a confrontar a autoridade de um rei.

Outro argumento apresentado por Tommaso de Vio consiste na necessária perfeição da Igreja em sua estrutura de poder. Tal perfeição só é atingida quando a Igreja universal está com o seu membro principal, o papa, alocado como a cabeça da instituição. Do contrário, Deus não permitiria que a suprema autoridade repousasse na imperfeição de um corpo decapitado, como seria o caso de um pretenso concílio a representar toda a Igreja sem a participação e plena anuência de um papa:

> Considerando [...] o papa e a Igreja universal sem sua cabeça, o que deve ser dito é claro e evidente, isto é, o papa é o superior a ela, tanto porque sendo [a Igreja] separada de seu principal membro, ela é um corpo muito diminuído e por essa razão não [é] a Igreja universal (que implica perfeição) [superior], e porque *as obras de Deus são perfeitas* [Deuteronômio 32 : 4], a partir disso, não seria conveniente a divina providência alocar a suprema autoridade em um corpo tão imperfeito, que, além do mais, é dependente da cabeça[283].

No texto *A Apologia do Irmão Tommaso de Vio, o Mestre-Geral da Ordem dos Pregadores, Sobre a Autoridade do Papa Comparada com Aquela do Concílio, ao Reverendíssimo Niccolò Fieschi, Benemérito Cardeal da Santa Igreja Romana*, Tommaso de Vio reafirma a natureza peculiar e sobrenatural da autoridade do papa, que não pode ser comparada com a de um rei comum, na passagem seguinte:

> A razão pela qual existe diferença entre um rei e um papa é que o poder real está primeiramente no povo, pela lei natural, e ele é transferido para o rei a partir do povo. O poder papal, entretanto, está acima da natureza; e, pela lei divina, ele está primeiro somente em uma pessoa, não em uma comunidade, tendo Cristo estabelecido em uma única pessoa, quando Ele diz, *Tenho ainda outras ovelhas [...]* e, *Então haverá um só rebanho, um só pastor* [João 10: 16]; e, para a mesma finalidade, ao estabelecer tal forma [de governo] sobre a pessoa de Pedro e seus sucessores de forma perpétua, disse a ele, *Apascenta minhas ovelhas* [João 21: 17]. Portanto, o papa é o vigário de Cristo sozinho, e não [o vigário] da Igreja [...].[284]

---

[283] VIO, Tommaso. Sobre a Comparação da Autoridade do Papa e do Concílio. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 23.

[284] VIO, Tommaso. A Apologia do Irmão Tommaso de Vio, o Mestre-Geral da Ordem dos Pregadores, Sobre a Autoridade do Papa Comparada com Aquela do Concílio, ao Reverendíssimo Niccolò Fieschi, Benemérito Cardeal da Santa Igreja Romana. Ibidem, p. 232.

Quanto ao problema do papa herege, nos termos da teoria de Tommaso de Vio, essa questão deve ser resolvida pela aptidão extraordinária específica de um concílio para depor tal papa, mas isso se daria pelo exercício de um poder meramente ministerial, que age no elemento de conjunção da pessoa do papa herege com a do ofício papal, o que de forma alguma implicaria um concílio ser superior ao ofício papal[285].

Em suma, se o pensamento político conciliarista de autores como Almain e Mair contribuiu decisivamente para as teorias políticas constitucionalistas que afirmam a supremacia dos parlamentos (ou órgãos representativos) sobre os governantes e com influência em revoluções como a dos Países Baixos (século XVI), a da Inglaterra (século XVII) e a dos Estados Unidos (século XVIII), a intransigência das teses de Tommaso de Vio para a unidade da Igreja Católica Apostólica Romana em torno do governo papal e sua supremacia foi categoricamente reafirmada no Concílio de Trento e no Concílio Vaticano I, aprofundando o caráter hierárquico da Igreja de Roma e a distanciando, mais no que tange à disciplina eclesiástica, dos demais ramos do cristianismo reformado.

[285] VIO, Tommaso. Sobre a Comparação da Autoridade do Papa e do Concílio. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism.** Cambridge, University Cambridge Press, 1997, p. 73-110.

## CAPÍTULO II – A TEORIA DAS MAGISTRATURAS INFERIORES E A NOÇÃO DE CONSTITUCIONALISMO EM JOHN KNOX E THÉODORE DE BÈZE

O surgimento de um pensamento político por parte dos calvinistas, como John Knox e Théodore de Bèze, apto a chancelar o exercício do direito de resistência contra governos tirânicos pela via das magistraturas inferiores, que por sua vez remete a uma teoria de afinidade constitucional, fora previamente desenvolvido pelos luteranos e deve ser compreendido no contexto de aparente prognóstico sombrio diante das ameaças que a fé protestante passou a sofrer nos idos de 1540 e 1550 na Europa setentrional.

Segundo Quentin Skinner[286], antes do período acima referido, desde a eclosão da Reforma, os governantes católicos da Europa do Norte tiveram uma posição de "vacilações e concessões" para com os reformadores em seus domínios.

A primeira reviravolta sofrida pelo movimento protestante ocorreu na Alemanha, que testemunhou o despontar da Reforma. Carlos V, no ano de 1543, desistiu de uma nova tratativa com a Liga de Schmalkalden[287] e posicionou seus exércitos pelo Reno para organizar uma cruzada contra aqueles considerados hereges.

No plano internacional, Carlos V orquestrou um pacto sigiloso antiluterano com Francisco I, acordando com o rei francês ao menos sua neutralidade no conflito. Carlos V recebeu do Papa Paulo III a promessa de recursos financeiros e armas. No âmbito interno das regiões alemãs do Sacro Império Romano-Germânico, o imperador obteve o êxito de apartar Maurício da Saxônia dos demais protestantes, dando os domínios de João Frederico da Saxônia em troca de seu apoio à cruzada imperial[288].

---

[286] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 465 - 467.

[287] A Liga de Schmalkalden era o acordo entre os príncipes luteranos na cidade de mesmo nome, na região de Hesse, constituindo, segundo o historiador Diarmaid MacCulloch, a mais poderosa força política e militar protestante, até sua destruição em 1547 (MacCULLOCH, Diarmaid. **The Reformation. A History**. New York: Penguin Books, 2007, p. 174, 271).

[288] Ibidem, p. 465.

Em 1547, o imperador conseguiu em Müheberg uma vitória esmagadora[289]**.** Nesse mesmo ano, Carlos V ardilosamente atraiu Filipe de Hesse ─ que havia estruturado com seus juristas o argumento de resistência constitucional ─ e o aprisionou.

Desarticulada a resistência militar luterana, Carlos V convocou a Dieta de Augsburgo, em 1548, promulgando um "*Interim*" que declarava ilegal a fé luterana em seus domínios.

Com a morte de Lutero em 1546 e em vista de que vários outros líderes da Reforma alemã, como Bucer e Osyander, tinham sido obrigados a fugir para a Inglaterra, excetuando-se a honrosa participação de Amsdorf e dos demais pastores de Magdeburgo, poderia-se dizer que o movimento luterano ficou acéfalo. Assim, "após quase trinta anos de contemporização e conciliação, parecia que o movimento luterano estaria prestes a ser esmagado"[290].

Na Inglaterra, o progresso da Reforma iniciada por Henrique VIII e aprofundada por Eduardo VI fora abruptamente interrompido com a ascensão de Maria Tudor ao trono inglês, em 1553, que ficaria conhecida como "a sanguinária" por várias gerações de protestantes, depois de seu chanceler Stephen Gardiner autorizar o início das perseguições em 1555. Maria Tudor, já na "primeira sessão do Parlamento, reverteu toda a legislação concernente à Igreja da Inglaterra promulgada no reinado anterior"[291] de Eduardo VI, além de revalidar o casamento de seus pais de forma retroativa[292].

Na Escócia de John Knox, instaurou-se um período de tranquilidade para os protestantes na década de 1540, com a nação alinhada com os ingleses e distante da influência da França[293]. Os escoceses praticamente conseguiram fazer uma Reforma "plena e devota" com o apoio do governo sob a regência de Arran. O parlamento autorizou a circulação de

---

[289] COLVIN, Matthew. Historical Postscript. In: AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. xxx.

[290] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 466.

[291] Ibidem, p. 466.

[292] Uma das acusações feitas por John Knox contra a legitimidade de Maria Tudor enquanto soberana inglesa é que deveria ser considerada bastarda em razão da anulação do casamento de seus pais.

[293] A Escócia mantinha, desde de 1173, uma aliança estratégica de natureza geopolítica com a França conhecida como a "Antiga Aliança" (*Auld Alliance*), que se dirigia principalmente contra os vizinhos do Sul, os ingleses, também chamados de velhos inimigos (*auld inemies*). Essa aliança seria posteriormente reavivada com o compromisso matrimonial de Maria Stuart e o Delfim da França (RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 6; WORMALD, Jenny. **Court, Kirk and Community 1470-1625**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, p. 6).

bíblias em vernáculo[294]; o cardeal Beaton, figura católica eminente da política escocesa, perdeu seu poder de influência na política do país e pregadores protestantes como Rough, Wishart (primeiro mentor espiritual de Knox na doutrina protestante) e Williams passaram a atrair numerosos seguidores da nova fé[295].

Porém, a partir de 1547, a Escócia voltou a aliar-se com a França católica e a Igreja de Roma recuperou sua ascendência. No mesmo ano, navios franceses acuaram grandes líderes da causa protestante, que estavam enclausurados defensivamente no castelo de St. Andrews após assassinarem o cardeal Beaton como retaliação à execução de Wishart na fogueira, e os enviaram à França para cumprirem penalidades. John Knox foi ordenado a servir nas galés. Em 1548, a herdeira do trono Maria Stuart assumiu compromisso matrimonial com o delfim da França, selando a influência gálica e católica na Escócia e, por fim, como último golpe ao primeiro florescimento do protestantismo no país, em 1554, o regente Arran foi deposto sob suspeita de simpatizar com a causa protestante. Arran foi substituído pela rainha-mãe, a francesa da casa ducal dos Guises, temida pelos protestantes, Maria de Guise[296].

Na França natal de Bèze, durante esse mesmo período, os franceses adeptos da nova fé sofreriam "uma série de reveses ainda mais esmagadores". No início do protestantismo na França, Francisco I havia sinalizado "um ligeiro interesse pelas novas heresias" e sua irmã Marguerite d' Angoulême se interessou pelos humanistas bíblicos de Meaux e respaldou os primeiros seguidores de Calvino, entretanto, em fins de 1530, o rei tomou medidas inflexíveis em relação ao avanço da heresia[297].

---

[294] No período do reinado de James V, os bispos católicos insistiam que a leitura da Bíblia em vernáculo deveria ser punida com a morte, segundo relatos do embaixador inglês Sir Ralph Sadle. Jenny Wormald explica que, com a morte de James V em 1542, ocorreu no país o desencadeamento imediato de uma demanda por trabalhos em vernáculo das Escrituras, requisitados inclusive pelo novo governante, o regente Arran, de tal modo que, em 1543, apesar do formal repúdio do estado clerical católico que também compunha o parlamento da Escócia, é aprovada a lei autorizadora da leitura da Bíblia em ambos os idiomas, inglês e escocês. Knox, com entusiasmo, segundo Wormald, relataria que isso se tratava de uma "significativa vitória de Jesus Cristo [...] um imenso conforto para aqueles que antes estavam em cativeiro [...]. Então podia se ver a Bíblia posta em quase todas as mesas dos gentil-homens. O Novo Testamento circulava nas mãos de vários homens. [...] Em razão disso o conhecimento sobre Deus se expandiu maravilhosamente, e Deus conferiu seu Espírito Santo em abundância para os homens". (WORMALD, Jenny. **Court, Kirk and Community 1470-1625**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, p. 104).

[295] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 466.

[296] Ibidem, p. 466-467.

[297] Ibidem, p. 467.

No ano de 1540, foi promulgado o Édito de Fontainebleau[298], que atribuiu aos parlamentos regionais o dever de investigar toda forma de heresia e a execução de seus adeptos, comando que fora devidamente posto em prática, e "com ferocidade crescente, nos derradeiros anos" do reinado de Francisco I[299].

Em 1547, Henrique II ascendeu ao trono e as perseguições tornaram-se ainda mais virulentas. Já na cerimônia de sagração do novo rei, o Cardeal (Guise) da Lorena ressaltaria os deveres do novo soberano de defender a Igreja e o bem comum devido à sua condição de "servidor público de Deus todo-poderoso"[300]. Instigado a defender a uniformidade da fé na França sob a exclusividade do catolicismo, em 08 de outubro de 1547, o rei criou no Parlamento uma segunda câmara criminal para julgar os acusados de heresia, denominada *Chambre Ardente*, que proferiria quase quinhentas condenações de outubro 1547 a janeiro de 1550[301].

No ano de 1557, consoante sugestão do legado da Santa Sé, o Cardeal Caraffa, Henrique II chegou a cogitar a introdução da Inquisição pontifícia na França. Devido às resistências do jogo político francês, o rei resignou-se a meio termo, conferindo poderes inquisitoriais a três cardeais franceses: Lorraine, Bourbon e Chântillon. Além disso, tornou

---

[298] Segundo Joseph Lecler, o Édito de Fontainebleau bem sintetiza uma pretensão generalizada que os príncipes passaram a ter nesse período que era a de tomar nas mãos os negócios eclesiásticos e não se contentarem mais, como na Idade Média, em desempenhar o simples papel de "braço secular". Se os julgamentos de heresia no período medieval eram monopolizados por juízes da Igreja como bispos e inquisidores, "com a ordenação de 1540, os Parlamentos são chamados a julgar eles mesmos a heresia, mesmo quando ela se tratava de clérigos, desde que eles não estivessem vinculados em Ordens maiores. Aos oficiais locais eram confiadas a busca e a captura dos heréticos, aos oficiais de justiça, senescais e seus tenentes, a informação e o procedimento; às cortes soberanas, o julgamento dos acusados. [...] Finalmente, era prescrito a todos os súditos do rei relatar com toda diligência todos os indivíduos suspeitos" (LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme**. Paris: Albin Michel, 1994, p. 417).

[299] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 466. Para muitos comentadores, é justamente essa ferocidade no combate aos protestantes perpetrada pelas cortes regionais que levaria François Hotman em *Franco-Gallia* a negar-lhes a legitimidade do exercício do direito de resistência, conferido somente aos Estados Gerais. Algo com que Bèze não concordaria: em *Du Droit des Magistrats*, faz um esforço de compatibilização da ação anti-tirânica entre os parlamentos regionais e os Estados Gerais. (NUNES, Silvio Gabriel Serrano. **Constitucionalismo e Resistência em Théodore de Bèze: Secularização e Universalidade do Direito de Resistir na obra *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* de 1574**. 2010. 165f. Dissertação de Mestrado (Ética e Filosofia Política). Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, inédito, p. 46).

[300] LECLER, Joseph. Op. cit., p. 419.

[301] Joseph Lecler explica que a supressão das atividades da *Chambre Ardente* se deu por dois motivos: a nova política externa de aproximação com os príncipes alemães protestantes contra o imperador e, mais contundente, as queixas do clero católico contra o aforamento dos processos de heresia pelo poder civil em detrimento da jurisdição eclesiástica (LECLER, Joseph. Op. Cit., p. 419).

“mais draconiana ainda a legislação contra a heresia”, por meio do Édito de Compiègne, de 24 de julho de 1557, impondo a morte como a única pena para os culpados de heresia[302].

Com a ascensão ao trono de Francisco II, o controle dos negócios da Coroa cai nas mãos dos Guises, os duques da Lorena, tios da esposa do rei, Maria Stuart[303], e líderes da *Liga Católica* que combatem com tal radicalismo a nova fé, que em apenas dois anos levam a França à turbulência das guerras de religião[304].

Nesse contexto desolador para a causa protestante, num primeiro momento, os calvinistas pareciam não possuir uma teoria consistente para o legítimo exercício do direito de resistência[305], contrariamente aos luteranos, especialmente os juristas da região de Hesse e da Saxônia, que, na crise anterior do luteranismo em 1529-1530, tinham desenvolvido uma sólida teoria chanceladora do direito de resistência pela via das magistraturas inferiores, atribuindo-se aos juristas de Hesse seu argumento constitucional e aos da Saxônia o de direito privado.

Antes de se aprofundar a teoria do argumento constitucional das magistraturas inferiores, desenvolvida pelos luteranos no século XVI, fundamental para o pensamento político de John Knox e Théodore de Bèze, considerando-se o clássico estudo de Richard Roy Benert, *Inferior Magistrates in Sixteenth - Century Political and Legal Thought*, é oportuno destacar, no âmbito do pensamento político medieval, o esforço em se afirmar a legitimidade do combate às tiranias em nome de uma universalidade ou corporação conferida genericamente a agentes da aristocracia, o que constituiu um precedente de grande importância para que os protestantes desenvolvessem seu pensamento de resistência.

Para Benert, a partir do século XII ocorreu um reavivamento do direito romano, sendo que a influência das ideias dos canonistas quanto ao conceito de corporação levou os autores medievais a formularem que o povo constituía uma verdadeira *universitas* ou

---

[302] LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme**. Paris: Albin Michel, 1994, p. 419.

[303] CARDOSO, Sérgio. Uma Fé, Um Rei, Uma Lei. In: **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 173.

[304] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 467.

[305] Ibidem, p. 467.

corporação, apta a exercer sua autoridade política contra o supremo magistrado que a governasse, como um rei ou o imperador[306].

Segundo vários autores medievais, uma corporação deveria agir como unidade e, no advento de uma tirania, combatê-la em nome do "povo como um todo"[307].

Na Idade Média, o traço essencial da corporação não seria simplesmente "uma pluralidade de pessoas reunidas em um só corpo" num determinado momento, mas consistiria em algo mais complexo, pois essa pluralidade deve ser compreendida em sucessão no tempo e mediante a ação deste. Consequentemente

> [...] seria errôneo considerar a *universitas* corporativista meramente como os *simul cohabitantes*, aqueles vivendo juntos no mesmo momento; pois, na linguagem de Tomás de Aquino, seriam semelhantes apenas no corpo físico humano, cujos os membros estavam presentes "todos de uma vez", mas não constituíam o *corpus mysticum* genuíno, tal como Tomás de Aquino o definira. A pluralidade em sucessão, portanto, ou a pluralidade no tempo, era o fator essencial costurando a *universitas* na continuidade e tornando-a imortal.[308]

Em linhas gerais, E. H. Kantorowicz, em seu clássico estudo *Os Dois Corpos do Rei*, mostra que no período medieval já se manisfestava a distinção entre o corpo físico do rei e o corpo político (um binômio razoavelmente análogo ao da pessoa de Cristo e o seu corpo místico, a Igreja), o primeiro perecível e o segundo perene. A distinção entre um ente concreto e outro abstrato se manifestava visivelmente nos funerais dos reis, uma vez que os principais magistrados do reino, membros do corpo político, estavam dispensados de usar roupas de luto, atestando a continuidade do corpo político. Esses mesmos magistrados, cuja autoridade se associava mais ao corpo político do que ao próprio rei, passariam a ter legitimidade para o exercício do direito de resistência contra a tirania.

Kantorowicz explica que os jurisconsultos, ao interpretarem o povo como uma *universitas* "que nunca morre", elaboraram conceitualmente a ideia de uma "perpetuidade tanto da totalidade do corpo político (cabeça e membros em conjunto) como de cada um dos membros constituintes"[309].

---

[306] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388f. Ph. D. Thesis (Philosophy), University of Minnesota, inédita, p. 80-81.

[307] Ibidem, p. 81.

[308] KANTOROWICZ, Ernest H. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 190.

[309] Ibidem, p. 193.

O princípio de resistência por parte de corpos representativos perenes das comunidades políticas encontrou várias formas de se expressar na pena dos pensadores políticos medievais. A título de exemplo, São Tomás de Aquino afirma ser lícito a autoridade pública depor um tirano graças ao "direito da multidão"; Guilherme de Occam reconheceria em determinadas circunstâncias a superioridade do "reino", de modo que lhe seria facultado depor o rei; Jean Gerson evoca a autoridade de Aristóteles (*A Política*, Livro V) para alegar que "a comunidade como um todo" estaria apta a corrigir a situação e remover o tirano; Coluccio Salutati, versando sobre as repúblicas independentes, afirma que a resistência depende de um decreto do "povo", que exerce a autoridade política, e, uma vez que toda punição criminal decorreria de um ato público da autoridade da comunidade, seria desta mesma forma que se procederia para destronar os tiranos[310].

Richard Roy Benert ainda explica que, apesar de desenvolverem habilmente o argumento da legitimidade da autoridade da comunidade para o exercício do direito de resistência, esses autores medievais "foram menos bem sucedidos em identificar os instrumentos pelos quais a autoridade pública age [deveria agir]". Em regra, faziam genéricas referências aos "tradicionais líderes aristocráticos que na ocasião agiam individualmente contra o rei, mas a partir de então podiam clamar que agiam corporativamente pelo [bem do] reino como um todo"[311].

Algumas vezes, esses pensadores chegavam a indicar os nobres que poderiam perpetrar a resistência, mencionando, porém, genericamente um grupo de "líderes naturais do reino"[312]. Nesse sentido, a título exemplificativo, João de Paris apontava os "barões e pares do reino"; Egídio de Roma mencionava os "gentil-homens e grandes homens da nação"; Marsílio de Pádua, os homens que compunham os "*valentior pars*" que atuavam em nome de todo o povo; Nicolau de Cusa, já no século XV, asseverava que o combate ao tirano era responsabilidade daqueles que governavam em nome de todo o império, como os "*praesides*" e "*rectors*"[313].

Os autores medievais que interpretavam a *lex regia* da mesma forma que Hugolino e Azo tinham em mente que "a revogabilidade da autoridade do imperador era uma

---

[310] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388f. Ph. D. Thesis (Philosophy), University of Minnesota, inédita, p. 81-82.

[311] Ibidem, p. 82.

[312] Ibidem, p. 83.

[313] Ibidem, p. 83.

garantia do povo romano", cabendo a esses autores então a tarefa de identificar a quem competiria revogar a autoridade do imperador, o que, segundo Benert, resultou em vagas menções, como no caso de Guilherme de Occam que, sem tecer maiores considerações, apenas alegou que o imperador poderia ser removido por "aqueles a quem os romanos conferissem tal poder." Lupold von Bebenberg entendia que os agentes públicos aptos a destronar o imperador seriam "os eleitores [do Sacro Império Romano-Germânico, ou seja, o "povo romano" à época], príncipes, condes e barões do império"[314].

Ainda segundo Richard Benert, indicava-se a nobreza como os agentes políticos competentes para a solução da tirania, numa concretização dos anseios da comunidade política sob seu jugo, tendo em vista a "ausência de instituições regulares do poder público" nesse contexto[315].

Um exemplo prático e histórico das teorias que defendiam o empoderamento da nobreza ocorreu em 1464, com a formação da *Ligue du Bien Public* contra Luís XI, composta por um apanhado aleatório de nobres franceses que justificavam sua atuação em nome do bem público[316].

De acordo com Benert:

> [...] os huguenotes [como Bèze] continuariam a operar sob essa combinação de resistência feudal e pública, porém alocariam muito maior ênfase na autoridade pública pela qual os nobres atuavam, particularmente porque em geral viam os nobres como membros dos Estados-Gerais, e não meramente indivíduos poderosos.[317]

Entendemos que a análise de Bernet (1967) a respeito das circusntâncias históricas da França medieval que influenciariam o pensamento de Bèze e os demais huguenotes na modernidade quanto ao papel da nobreza e a função protetiva do parlamento também se aplica, analogamente, à realidade medieval da Escócia, repercutindo nos escritos políticos de John Knox.

Na Escócia medieval, era comum a formação das "Bands", uma agremiação de nobres para combater tanto os inimigos estrangeiros invasores como os governantes do poder

---

[314] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388 f. Ph. D. Thesis (Philosophy), University of Minnesota, inédita, p. 83-84.

[315] Ibidem, p. 84.

[316] Ibidem, p. 84-86.

[317] Ibidem, p. 85.

central (em verdade, um esboço deste) que descumprissem suas obrigações revertendo em reis tirânicos, formação semelhante à dos lordes da *Congregação de Jesus Cristo* para combater os atos de repressão ao protestantismo da regente e sua anuência quanto ao desembarque de tropas francesas em solo escocês[318].

No último grande clássico da filosofia política gerado pela tradição do calvinismo político, *"O Federalista"*, em seu artigo 17, de autoria de Hamilton ─ descendente de escoceses e criado na fé presbiteriana, tendo posteriormente abraçado a fé no rito da Igreja Episcopalina[319] ─, verifica-se ainda alguma reverberação da fragilidade de controle do poder central da Escócia. O poderio da nobreza seria aplacado apenas com a união das coroas das principais nações da Grã-Bretanha, ocasião em que o poder central passaria a contar com uma organização política mais apta a subordinar poderes locais, como já ocorria com a Inglaterra antes da união dinástica promovida pelos Stuartes:

> O espírito de clã que, desde o início, predominou naquele reino [a Escócia], unindo nobres e seus dependentes por laços equivalentes aos de família, tornou a aristocracia um temível e constante adversário do poder do monarca, até que a incorporação à Inglaterra dominou seu orgulhoso e ingovernável espírito, enquadrando-a nas normas de subordinação que um sistema mais racional e mais vigoroso de natureza civil havia previamente estabelecido nesse último país.[320]

---

[318] Ainda sobre o poder da nobreza em face do frágil poder real na Escócia, são oportunas as lições de Jasper Godwin Ridley e Jenny Wormald. Segundo Ridley, enquanto a Inglaterra, no raiar da modernidade, tornava-se um estado eficiente e centralizado sob uma monarquia absoluta e aberta inclusive à possibilidade de um impiedoso ditador real com o objetivo de evitar os perigos do desgoverno e da guerra civil, a "Escócia ainda vivia sob a anarquia feudal". A fraqueza do poder real escocês era chocante aos olhos dos observadores estrangeiros. A ordem política do reino parecia se confundir entre as autoridades do Príncipe e da nobreza. Tanto a organização da justiça quanto a do poder militar eram feudais. No interior do país, a justiça era ministrada por um *sheriff*, que era um oficial detentor de cargo hereditário provindo das grandes famílias nobres. Quanto à organização militar, o único exército que o rei poderia formar dependia diretamente da boa vontade dos lordes da região na qual onde seus homens seriam convocados. Para Jenny Wormald, um fator decisivo que contribuiu para o empoderamento da nobreza deveu-se às sucessões de reis que minaram o fortalecimento do poder central, impossibilitando a fixação da figura real perante os súditos e sangrando as receitas da coroa. Wormald explica que, como os regentes eram destituídos da "natural autoridade" reconhecível num rei, tinham que conciliar as facções do país e inclusive comprar apoio. "A maior parte dos súditos nunca viu o rei, e apenas ouviu ocasionalmente e tardiamente sobre seus negócios, mesmo aqueles envolvidos no governo gastavam muito de seu tempo longe da capital e da imediata influência real. Para muitos, tanto a teoria da realeza como a pessoa do rei eram apenas ideais [...]". (RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 8-9; WORMALD, Jenny. **Court, Kirk and Community 1470-1625**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, p. 13-14).

[319] MAPP Jr., Alf J. **The Faiths of Our Fathers: what America's founders really believed**. New York: Fall Rivers Press, 2006, p. 97-109.

[320] PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: Editora UNB, 1984, p. 196.

Na Era Moderna, a Reforma Protestante se aproveitaria da tradição medieval e contribuiria com contornos mais precisos à teoria das magistraturas inferiores de afinidade constitucional. Quentin Skinner explica que, em 1529, quando Carlos V convocou a *Dieta Imperial* (o parlamento do Sacro Império Romano-Germânico), foi imposta a obrigação de se revogarem todas as concessões obtidas pelos luteranos até então, tendo a maioria católica elaborado uma resolução determinando, mesmo que à força, a imediata entrada em vigor do *Édito de Worms*, que instituía a ilegalidade da "heresia" luterana. O protesto formal dos luteranos diante desse contexto originou a expressão *"protestantismo"*, que passou a designar a fé dissidente de Roma na Europa Ocidental desde então, tendo sido feito "em nome de seis príncipes e catorze cidades, inspirados por João da Saxônia, Jorge de Bradenburgo-Ansbach e o jovem Filipe de Hesse, que nessa ocasião se destacou como o mais brilhante militante entre os príncipes luteranos"[321], além de ter sido o principal articulador para a gênese da teoria das magistraturas inferiores.

O Landegrave da região de Hesse abre o debate com os juristas de sua corte sobre a licitude ou não de se efetivar a resistência ativa contra Carlos V. Concluem pela licitude da resistência por meio de uma

> [...] engenhosa reafirmação da teoria feudal e particularista da constituição imperial ─ com base na qual [...] os eleitores já haviam resistido ao imperador Wezel, depondo-o em 1400. Tal como a interpretavam os juristas de Hesse, essa leitura da constituição permitia-lhes desempenhar duas tarefas ideológicas vitais: legitimava a ideia de resistência armada contra o imperador, porém ao mesmo tempo conseguia sustentar a tese luterana fundamental segundo a qual todas as autoridades constituídas são estabelecidas por Deus.[322]

Ainda que Skinner não especifique o documento considerado como a Constituição Imperial, assim como também não o fez Gottfried G. Krodel ─ cuja introdução à Carta de Lutero ao Eleitor João da Saxônia, de 24 de Dezembro de 1529, muito contribuiu para explicar a gênese da teorias das magistraturas inferiores entre os protestantes ─, entendemos com base em *Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos*, de Johannes Althusius[323], que a referida Constituição Imperial é o *Áureo Édito do Imperador Carlos IV*, instituído em 1356, que estabeleceu as regras para as eleições e

---

[321] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 471.

[322] Ibidem, p. 471.

[323] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 231.

coroações dos imperadores do Sacro Império Romano-Germânico, bem como as obrigações e prerrogativas dos eleitores[324].

Filipe de Hesse, em cartas ao Eleitor da Saxônia e ao Margrave de Bradenburgo-Anbach, escritas em Dezembro de 1529, afirma que a correta exegese da exortação de Paulo no capítulo 13 da *Carta aos Romanos* seria a de que o apóstolo se referia a todos os soberanos territoriais que exercem jurisdição sobre um império ou reino. Afirma também que os poderes foram ordenados com a finalidade de "desempenhar uma determinada função, na qual se inclui o dever de observar algumas obrigações legais mútuas, bem como o de garantir o bem-estar e a salvação de seus próprios súditos"[325].

Segundo Krodel, essa correspondência mostra o esforço do Landegrave Filipe de circunscrever a possível aplicação da exortação de Paulo aos Romanos (Capítulo 13) à situação de perigo para a causa protestante alemã, enfatizando que os soberanos dos territórios dos principados alemães "eram as autoridades governamentais de que Paulo falava nesse capítulo, e que o imperador era somente *primus inter pares* com base em pactos (tratados) com os soberanos, um arranjo contratual que o imperador quebraria agora ao fazer a guerra contra os protestantes em razão de sua fé"[326].

Em outras palavras, para Filipe de Hesse, a relação político-jurídica entre o imperador e os demais príncipes não poderia ser concebida dentro do binômio governante-governado, mas sim como uma relação que substitui essa lógica de subordinação por uma de competências coordenadas entre autoridades detentoras de *imperium* em seus respectivos domínios e que, como tais, podiam em plena licitude se opor aos rompimentos de tratados com autoridades também soberanas como o imperador.

Sob essa ótica, Skinner entende que a única conclusão possível seria a de que "se o imperador ultrapassar os limites de seu cargo perseguindo o Evangelho ou tratando com violência qualquer um dos príncipes, estará violando as obrigações a ele impostas por ocasião de sua eleição, sendo, portanto, legítimo combatê-lo"[327].

---

[324] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 231.

[325] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 471 - 472.

[326] KRODEL, Gottfried G. Nota Introdutória. In: Lutero ao Eleitor João - 24 de Dezembro de 1559, Wittenberg. In: Luther. **Luther's Works - Letters II**, v. 49, Philadelphia: Fortress Press, 1972, p. 254.

[327] SKINNER, Quentin. Op. Cit., p. 472.

Acerca do conteúdo da correspondência de Hesse, o Eleitor da Saxônia aciona Lutero para se manifestar sobre suas teses, que responde negativamente sobre a legitimidade do direito de resistência.

Em carta ao Eleitor da Saxônia, de 1529, Lutero alega que mesmo se a intenção do imperador fosse proceder contra o Evangelho com força militar sem ouvir o partido protestante e sem um concílio geral, a ninguém seria dado o direito de colocar as tropas no campo de batalha por três razões.

A primeira seria porque os protestantes, naquele momento de dificuldade, deveriam enviar uma resposta humilde ao imperador, uma vez que a Escritura em 1 Pedro 2:17 é categórica quanto ao dever de submissão à autoridade constituída suprema: "Honrai a todos, amai os irmãos, temei a Deus, tributai honra ao rei"[328].

Um segundo argumento pautava-se em que, mesmo sendo a atitude do imperador injusta e também contra a lei natural, "trazer as tropas para o campo de batalha e desferir a resistência deveriam ser evitados, a não ser que existisse violência iminente ou um constrangimento inevitável. Esse movimento precipitado para a guerra e essa determinação para resistir não devem ser considerados legítima defesa, mas um desafio e um ato de insolência contra quem ainda está em posição de calmaria e não agiu [contra os protestantes]"[329].

Lutero, nutrindo a esperança de que a providência divina se manifestasse e resolvesse a situação, explica que, mesmo se sua majestade imperial expedisse mandados contra os príncipes eleitores, ou mesmo se esses mandados já tivessem sido expedidos, isso ainda não significaria uma proibição aos protestantes sob a tutela dos príncipes que aderiram à Reforma de professarem a sua fé. Afirma ser censurável a resistência mesmo se hipoteticamente o imperador fosse considerado um igual aos demais dirigentes. Em seus dizeres, "durante esse tempo muita água pode rolar rio abaixo, e Deus pode facilmente encontrar muitos meios em direção à paz e talvez estabeleça a paz [...]. Por conseguinte, em busca da acima mencionada paz, ninguém pode começar a guerra ou trazer as tropas ao

---

[328] 1 Pedro 2: 17. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 2115.

[329] LUTERO. Lutero ao Eleitor João ─ 24 de Dezembro de 1559, Wittenberg. In: Luther. **Luther's Works - Letters II**, v. 49, Philadelphia: Fortress Press, 1972, p. 257-258

campo de batalha, mesmo se o imperador fosse um soberano em pé de igualdade [com os eleitores]”[330].

Alocando o imperador no topo da organização político-administrativa do império, Lutero enfatiza o dever de negar a tese constitucionalista elaborada por Filipe de Hesse e seus juristas, afirmando que “o imperador, claramente, é o senhor e governador superior desses soberanos. De fato, nenhum desses senhores gostaria de ter seus próprios súditos colocados em tal condição precipitada de resistência a ele próprio, como nesse caso seria feito contra o imperador; então toda a questão seria realmente uma rebelião e desobediência”[331].

Para Gottfried G. Krodel, a posição de Lutero contra o argumento constitucional legitimador do direito de resistência pode ser vista como uma possível falha de sua compreensão sobre essa teoria: “é uma questão em aberto o quão claramente Lutero aqui entendeu a base constitucional do cargo imperial e a administração de fato (os feitos concretos) dessa função em seu tempo”[332], quando Carlos V governava.

Por fim, Lutero levanta um terceiro argumento contrário à resistência armada: ela representaria uma injustiça, uma vez que fatalmente se atacariam outros soberanos católicos e as respectivas populações civis dos principados que não aderiram à Reforma e eram aliados do imperador. Além disso, teria chegado a Lutero a informação de que o imperador formalmente declarara estar empenhado pela paz com os estados do império e, “consequentemente, se apesar disso, [...] [os protestantes atacassem o imperador preventivamente] então Deus e o mundo se tornariam imensamente furiosos e com toda justiça seríamos condenados. Eles poderiam então com toda justiça e excelentes argumentos apresentarem todas essas questões como prova de sua inocência, e nos cobrir de desgraça e vergonha”[333].

Ainda que Lutero mantivesse na carta um tom de extrema cautela, em 1530 os problemas se agravariam ainda mais para os protestantes, depois da *Dieta* em que Carlos V mandou refutar as teses teológicas apresentadas por Melanchton na *Confissão de Augsburgo*, que inclusive aspirava a uma concórdia com os católicos. A maioria católica presente na *Dieta* impôs o dever de todo herege luterano retornar à unidade cristã até a Páscoa

---

[330] LUTERO. Lutero ao Eleitor João - 24 de Dezembro de 1559, Wittenberg. In: Luther. **Luther’s Works - Letters II**, v. 49, Philadelphia: Fortress Press, 1972, p. 258.

[331] Ibidem, p. 259.

[332] KRODEL, Gottfried G. Nota 38. Ibidem, p. 259.

[333] Ibidem, p. 260.

subsequente, e ainda se suspenderam as pregações de conteúdo luterano em todo o império. Como se não bastasse o rigor dessas medidas, ao fim desta *Dieta* orquestrou-se "entre os príncipes católicos a formação de uma liga de defesa do império, medida que deliberadamente impunha uma ameaça militar direta aos protestantes"[334].

Diante dessa realidade, que certamente evoluiria para um prognóstico desolador face aos ataques que sofria a causa protestante na Alemanha, em outubro de 1530 Filipe de Hesse escreve para Lutero, e também a João da Saxônia e seu chanceler Gregory Brück, "exortando-os a aceitar seu plano para uma aliança protestante e pedindo-lhes que aceitassem seu pressuposto de que na verdade era possível justificar a resistência armada ao imperador"[335].

João da Saxônia se sensibiliza com a crise enfrentada pela causa de sua nova crença e decide consultar seu chanceler Brück e os demais juristas de sua corte acerca da viabilidade e licitude ou não das ideias apresentadas pelo governante da região de Hesse.

Apesar de Brück e os juristas inicialmente se inclinarem a aceitar a "interpretação federalista da constituição imperial" elaborada por Hesse, optaram pelo fundamento privado do direito de resistência e, no final de outubro de 1530, entregaram ao eleitor da Saxônia uma súmula jurídica com a resposta requerida acerca da licitude ou não do exercício do direito de resistência.

O documento intitulado *Se é Justo Defender-se de um Juiz que Proceda Injustamente, Iudici Procedenti Iniuste an Licitum Sit Resistire* apresenta o argumento de resistência ativa com lastro no direito privado, segundo o qual, em certos contextos, "o uso da violência não constitui necessariamente uma injúria", recuperando teses já desenvolvidas por civilistas e canonistas na Idade Média em que se declara "ser justificável repelir com a força a força injusta"[336].

Revisitando canonistas como Panormitanus, cuja tese sustentava a plena licitude de resistir a um juiz injusto, que passaria a ser considerado um indivíduo privado, válida por extensão ao imperador, pois "que o estatuto do imperador era com efeito o de um juiz", Brück

---

[334] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 473.

[335] Ibidem, p. 473.

[336] Ibidem, p. 473-474.

transpunha as lições daqueles (algo que dificilmente um católico poderia contestar) para a lide entre os protestantes e Carlos V[337].

Em sua súmula, Brück expõe três possíveis circunstâncias que validam a resistência ativa lícita, inclusive por meio da violência, contra um juiz (agente político comparável ao imperador nesse documento) injusto quando ocorre uma apelação: "quando o juiz procede fora de sua jurisdição; [...] quando o dano é irreparável ou notório; [...] se o juiz age de acordo com sua jurisdição, porém, injustamente, e se o dano for irreparável"[338].

Diante dessas premissas, a súmula menciona que "os príncipes e as cidades apelaram a César (imperador) e a um Concílio; então [estaria] suspensa a jurisdição" do imperador e seu caráter de exclusividade sobre a questão[339].

Brück também alega ser um completo despropósito a obediência ao imperador nessas circunstâncias, uma vez que "obedecer ordens do imperador [em seus] éditos ou [em] seus mandatos contra a Palavra [de Deus] é um dano irreparável. É mais útil, nas causas da fé, obedecer a Deus e às verdades do Evangelho do que ao homem"[340].

Em reforço ao dever de desobedecer ao imperador quando atenta contra os ditames do Evangelho, é relembrada a tese luterana sobre a noção de tirania, na qual se

---

[337] Rui Barbosa ─ chamado de "calvinista" pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso em um texto introdutório das novas edições do clássico "Casa Grande & Senzala" de Gilberto Freyre ─ não em termos religiosos mas sim pelo projeto político liberal para o Brasil, fora, a nosso ver, um importante vetor na introdução no sistema político-constitucional brasileiro de tópicos desenvolvidos pela tradição do "constitucionalismo calvinista", como a supremacia do Legislativo em relação aos atos do Executivo, o controle jurisdicional dos atos administrativos e o controle de constitucionalidade das leis e da organização política do Estado brasileiro pelo federalismo. Também faz menção à tese do direito de resistência fundado no direito privado: "Ninguém, por exemplo, o condensou melhor, ou achou até hoje, do seu alcance uma fórmula mais clara, mais prática, mais justa, mais expressiva que a de Farinaccius, neste lance das suas *Questões: 'Si judex, dum nom facit justitiam, amplius judex non est, sed privatus, sicut quilibet permittitur resistere adversus violentiam factam per privatum, ita pariter et resistere licebit adversus judicem nec ejus officiales injustos et agentes et et exequentes, cum, sic agendo et exequendo, hebeantur pro privatis, ut dixi.* (*Quest.* XXII, 88-91). O que, tirado em linguagem, significa: 'Se o magistrado, faltando à justiça, já não se reputa magistrado, e passa a não ser mais que um sujeito particular, do mesmo modo como nos é dado a resistir à violência que qualquer particular nos faz, lícito semelhantemente nos será também resistir à injustiça do magistrado e seus oficiais, pois, obrando injustamente, não têm, repito, mais autoridade que se meros particulares fossem". Porém, na continuidade do texto, o jurista baiano salienta, por meio de decisões de tribunais europeus, que tal resistência do particular deve ser amparada por órgãos constitucionalmente instituídos para operacionalizar de forma legítima a resistência ao desmando de um agente público. (BARBOSA, Rui. **Teoria Política**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952, p. 286-287).

[338] BRÜCK, Gregory. Se é justo defender-se de um juiz que procede injustamente (Tradução Inédita de Isadora Previde Bernardo, no original: Iudici procedenti iniuste an licitum sit resistere). In: HEINS, Scheible. **Das Widerstandrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969, p. 64.

[339] Ibidem, 64.

[340] Ibidem, p. 64.

conceitua o tirano como um governante que excede os limites de seu poder (*ultra vires*), ao disciplinar o conteúdo da fé verdadeira: "Além disso, o imperador, em questão de fé, não tem nenhuma jurisdição. Pode, com negligência, convocar um Concílio Papal, mas nada nele pode estatuir"[341].

A título de conclusão, a súmula explicita as atitudes do imperador que afligiam os luteranos depois da *Dieta* de 1530, comparáveis apenas às de um juiz que age injustamente, razão pela qual deveria ser considerado uma pessoa privada, despojado de autoridade pública, passível de ser objeto do lícito exercício do direito de resistência eventualmente perpetrado pelos protestantes[342].

Para alguns comentadores[343], a resistência ao soberano tido por indivíduo privado e despojado da autoridade pública deve ser exercida por um agente competente, ou seja, investido da vocação para tanto, o que exclui o povo em geral e autoriza os magistrados inferiores, conclusão oriunda da combinação lógica entre os dois argumentos de resistência de matriz luterana. Um exemplo notório da combinação entre tais argumentos em um mesmo texto de matriz luterana acerca do problema da resistência seria a *Confissão de Magdeburgo*[344].

Quanto ao dever de respeitar a vocação daquele que exerce o direito de resistência, salienta que, no que tange ao pensamento político luterano, haveria sempre um rechaço à participação popular simples e pura sem a colaboração e comando dos magistrados inferiores.

> Tanto a lei divina quanto a constitucional eram invocadas para apoiar o princípio de que a resistência era proibida para os cidadãos privados; desse modo se aquietavam os medos de que os súditos dos príncipes pudessem fazer o uso desses argumentos para justificar uma rebelião contra eles também. Deus não concedeu a espada para o indivíduo privado mas somente para os magistrados [...]. Indivíduos que não possuíssem um cargo público deviam obedecer às autoridades dentro de seus estados e juntarem-se na batalha contra o imperador somente por meio do comando de seus superiores locais.[345]

---

[341] BRÜCK, Gregory. Se é justo defender-se de um juiz que procede injustamente (Tradução Inédita de Isadora Previde Bernardo, no original: Iudici procedenti iniuste an licitum sit resistere). In: SCHEIBLE, Heinz. **Das Widerstandrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546**, Gütersloh, 1969, p. 65.

[342] Ibidem, p. 66.

[343] Além de Skinner, destaca-se BOWMAN, Cynthia Grant. The development of the Lutheran Theory of Resistance: 1523-1530. In: **The Sixteenth Century Journal**, v. VIII, n. 1, April 1977, p. 61-76.

[344] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 493.

[345] BOWMAN, Cynthia Grant. Op. Cit., p. 75.

No que tange à recepção dos dois argumentos luteranos por Bèze e Knox, é possível afirmar que enquanto o argumento constitucional se apresenta de forma manifesta, clara e distinta nos escritos de ambos desde o importante ano de 1554 para a história do direito de resistência calvinista, em contrapartida, o de direito privado fora rechaçado por Béze e acolhido por Knox, entende-se, no que tange ao seu aspecto de desfiguração do governante como autoridade pública. Porém, Knox não convoca o povo a radicalizar a resistência, conferindo-lhe apenas o papel de colaborar com a nobreza, porque esta sim seria verdadeira portadora de tal vocação e direito, bem como titular dos cargos de magistratura inferior.

Na questão VI de sua principal obra política, *Du Droit des Magistrats*, Théodore de Bèze rechaça o argumento de direito privado de resistência: "Como então, alguém dirá, aquele que não foi de modo algum soberano magistrado e inviolável será repentinamente considerado uma pessoa privada para o apetite de qualquer inferior o ofender e perseguir como um inimigo público? Eu respondo que não". Conferir a prerrogativa da resistência ao indíviduo privado, a seu ver, ensejaria a radicalização ao direito de resistência, "pois isso seria abrir a porta a todas as infelizes sedições e conspirações"[346].

Se em Bèze a posição contrária ao argumento de direito privado é claramente perceptível, em Knox a literatura crítica se contradiz sobre a questão. Skinner, na nota 21 do Capítulo 16 de seu clássico estudo *As Fundações do Pensamento Político Moderno* nega categoricamente que Knox tenha se valido da teoria de resistência pautada no Direito Privado[347], porém no início do Capítulo 17 da mesma obra sugere a apropriação dessa teoria por Knox[348].

Bernet afirma que se deve dissociar qualquer estudo comparativo entre Knox e os outros notórios calvinistas insulares ingleses do período de Goodman e Ponet, uma vez que

---

[346] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 20.

[347] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 647.

[348] Ibidem, p. 513.

estes teriam dado um passo que Knox se recusou a dar, ao chacelarem o apelo popular à revolução pela via do argumento de direito privado[349].

Entendemos que Knox teria se apropriado do elemento do argumento de direito privado no que tange ao despojamento da dignidade do governante, que se torna um criminoso comum, sem que isso, entretanto, autorize o revide por aquele que não detenha vocação de alguma magistratura inferior.

O ano de **1554** constituiu um marco para o desenvolvimento do pensamento político de resistência entre os calvinistas, posto que nesse ano Théodore de Bèze e John Knox, paralelamente em seus escritos e ações político-pastorais, acolheram a tese constitucionalista dos luteranos de Hesse, autorizadora da ação anti-tirânica pela via das magistraturas inferiores.

Bèze, em *Da Punição dos Hereges pelo Magistrado Civil*, de 1554, após louvar a ação dos magistrados e pastores da cidade de Magdeburgo contra o assédio de Carlos V no ano de 1550, deixa clara sua adesão ao argumento constitucional de resistência, nos seguintes termos: "eu digo, no entanto, que aquele que estime desnecessária a ajuda dos magistrados cristãos ─ que Deus provê contra a violência externa dos infiéis ou dos heréticos ─ despoja a Igreja de Deus de um socorro maravilhosamente útil e mesmo necessário, todas as vezes que assim agrade ao Senhor"[350].

Se, para Robert M. Kingdon[351], Bèze teria inaugurado a tradição do direito de resistência constitucionalista no ano de 1554, por outro lado, para W. Stanford Reid Knox deveria ser considerado o primeiro a defender o direito de resistência ativa entre os calvinistas, pois Bèze teria recuado no ano 1559, na obra *Confession de la Foy Chrestienne*, acerca do papel dos magistrados inferiores[352].

---

[349] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388f. Ph. D. Thesis (Philosophy),University of Minnesota, inédita, p. 118-134.

[350] BÈZE, Théodore de. De haereticis a civili magistratu puniendis. (1554). (Apêndice I) In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p.60-70.

[351] KINGDON, Robert M. The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas. In: **Archiv fur Reformationsgeschichte, 45,** 1955, p. 88-100.

[352] Ainda sobre essa divergência entre os comentadores, apesar de não concordarmos integralmente com Reid, julgamos pertinente transcrever sua opinião sobre a temática: "Kingdon obviamente pensa que Bèze foi o primeiro dos monarcômacos. Ele assinala sua crença de ter havido uma influência de Bèze sobre John Ponet, Christopher Goodman e John Knox na década de 1550. Eu, entretanto, acredito que a evidência mostra Knox, e não Bèze, ter sido o primeiro monarcômaco, e que as visões de Knox foram influentes nos círculos huguenotes e, de fato, mesmo do pensamento de Bèze. Isso faz parecer que foi Knox quem primeiro reestruturou as ideias do constitucionalismo medieval sob a pressão das perseguições dos católicos romanos no sentido de formular uma

De qualquer forma, seja pelo critério cronológico, ou ainda por serem figuras primordiais para a história do calvinismo tanto em sua dimensão teológica quanto política, entendemos que tanto Knox como Bèze foram os inauguradores do direito de resistência pela via do constitucionalismo na tradição calvinista, rompendo com a ambiguidade de Calvino acerca do direito de resistência.

Em escritos dispersos, John Knox de alguma forma legitima a resistência por meio dos magistrados inferiores, já no ano de 1554.

Em carta para suas congregações na Inglaterra desde Dieppe, em fevereiro de 1554, Knox assevera que não se deve seguir a idolatria do governante, porém a resistência ativa seria "o ofício de todo Magistrado civil dentro de seu reino (domínio)"[353].

Entre os comentadores, a exortação de Knox permite duas interpretações. Para J. H. Burns, a expressão "magistrado civil" seria referente apenas ao soberano, não deixando margem a qualquer forma de resistência[354], ou seja, não poderia ser interpretada como uma autorização ao direito de resistência pelos magistrados inferiores. Porém, Richard L. Greaves salienta que no mesmo documento Knox faz referência aos nobres e príncipes que defenderam Jeremias no Antigo Testamento. Além disso, Greaves afirma que se a

---

teoria de resistência ao governo real. Até mesmo Kingdon destaca que as ideias de resistência se desenvolveram mais vagarosamente na França do que na Escócia; a razão presumivelmente seriam os escritos e a liderança de John Knox". Reid ressalta ainda que, apesar do termo "monarcômaco" ser geralmente utilizado para o pensamento político huguenote posterior à noite de São Bartolomeu, legitimador do direito de resistência ativa, em verdade tal expressão pode ser utilizada também para os autores britânicos como Ponet e Goodman. Além disso, não se deve subestimar o quão conexas eram a Escócia em processo de reforma e revolução, os protestantes franceses e a Genebra reformada e acolhedora de vários protestantes exilados entre os anos de 1550 e 1580, pois conforme explica esse comentador, salientando ao seu ver uma possível influência de Knox sobre Bèze e Hotman: "Foi John Knox, então, o primeiro dos monarcômacos? Quando suas visões são comparadas com aqueles pensadores que geralmente são rotulados como tais [Hotman e Bèze], parece que ele [Knox] foi o primeiro monarcômaco, uma vez que eles indubitavelmente mantiveram os mesmos princípios básicos no que diz respeito à monarquia e um governo responsável. Além do mais, Knox formulou e expressou essas visões cerca de quinze anos antes delas serem assumidas pelos pensadores franceses que somente [com exceção de um primeiro esforço de Bèze em 1554] desenvolveriam uma posição similar às dele depois do massacre da Noite de São Bartolomeu. Se eles devem suas teorias a Knox é algo difícil de determinar; *post hoc* não significa necessariamente *propter hoc*. Entretanto, o fato é que Bèze e Hotman tiveram ampla oportunidade de ler alguns dos trabalhos de Knox que foram publicados em Genebra e tiveram um contato pessoal com ele naquela cidade, e quando se considera a estreita relação que existia entre Escócia e França durante os anos de 1550-80, particularmente entre os protestantes, incluindo Henry Scrimgeour, que foi professor de Direito em Genebra, e Andrea Melville, que esteve em estreito contato com os huguenotes e terminou seus dias ensinando em Saumur. Isso tudo faz existir uma probabilidade *prima facie* que as visões de Knox tiveram uma importante influência formativa sobre os monarcômacos franceses" (REID, W. Stanford. John Knox: The First of the Monarchomachs? In: Elazar, Daniel J. **The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism**, Oxford: Lexington Books, 1999, p. 120, 138).

[353] KNOX, John. John Knox to the Faithfull in London, New Castle and Barwick. In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v.1-6. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 194.

[354] BURNS, J. H. John Knox and Revolution 1558. In: **History Today**, vol. 8, 1958, p. 567.

interpretação de Burns for considerada correta, o próprio Knox se condenaria sob tal argumento, pois uniu-se à rebelião em St. Andrews (1546-1547), na qual castelães e magistrados civis (inferiores) executaram o Cardeal Beaton[355].

Ressalte-se que, quando de sua execução, o Cardeal Beaton, além das mais altas funções eclesiásticas católicas na Escócia (Arcebispo de St. Andrews e Cardeal Legado, nos dias atuais algo equivalente ao Núncio Apostólico), ocupava uma das mais altas magistraturas civis do reino, pois era também Lorde Chanceler da Escócia desde 1543, cargo abaixo apenas da Regência e da Majestade. Isso nos leva a afirmar que a execução do Cardeal, de fato, configura resistência ativa pela via das magistraturas inferiores.

Ainda em 1554, Knox, ao formular quatro perguntas a Calvino, que depois foram remetidas a Bullinger, em especial duas delas[356], claramente manifesta sua adesão ao argumento constitucional das magistraturas inferiores.

Nesse mesmo ano, em seu escrito *Faithful Admonition unto the Professors of God's Truth in England*, Knox, ao debater o casamento de Maria Tudor com Filipe II, afirma que a soberana inglesa "se mostra uma traidora obstinada da Coroa Imperial da Inglaterra, contrariando as justas leis do Reino"[357], pelo fato de trazer um estrangeiro ao centro político do reino "e tornar rei um soberbo espanhol", fato que desonraria e destruiria a nobreza do reino, "subvertendo a Cristandade e a verdadeira religião de Deus e, finalmente, a máxima subversão de todo estado público e do bem comum da Inglaterra"[358].

Nesse escrito, Knox identifica o Parlamento inglês como o órgão competente para sanar o ato lesivo que Maria Tudor intentaria com o seu casamento, uma vez que "as antigas leis e atos do Parlamento pronunciam ser traição transferir a Coroa da Inglaterra para as mãos de uma nação estrangeira"[359].

---

[355] GREAVES, Richard. **Theology & Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the thought of Jonh Knox**. Washington, D.C.: Christian University Press, 1980, p. 134.

[356] "Se é devida a obediência ao magistrado que obriga à idolatria e condena a verdadeira religião, e se àquelas autoridades, que são de ocupação militar nas cidades e fortalezas, seria permitido repelir essa ímpia violência deles mesmos e de seus próximos? De que lado devem estar as pessoas tementes e atreladas a Deus, no caso de uma Nobreza religiosa resistir a um Soberano idólatra?". Perguntas que talvez fossem melhor encaradas como verdadeiras afirmativas que Knox apresentou a Calvino com o intuito de receber um mero *"nihil obstat"* do mais notório reformador instalado em Genebra, para a chancela do direito de resistência.

[357] Algo razoavelmente análogo àquilo que Théodore de Bèze chamaria de "leis fundamentais" na década de 1570 e que hoje utilizamos como sinônimo de Constituição.

[358] KNOX, John. An Admonition to the Professors of God's Truth in England. In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 3. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 295.

[359] Ibidem, p. 296.

Por certo, a maior contribuição de Knox para a história do constitucionalismo moderno foi sua liderança e condição de sustentador ideológico do processo revolucionário que destituíra a regente Maria de Guise, em 1559. Nesse episódio, a nobreza teve sua atuação legitimada em nome das "antigas leis e liberdades" da nação, consoante a argumentação bíblica de Knox. Para Glenn A. Moots[360], a destituição da regente seria o primeiro marco de aplicação prática da teoria das magistraturas inferiores[361], um profundo marco simbólico na história do pensamento político do Protestantismo.

Em termos históricos, a Escócia sempre fora marginalizada no jogo de poder entre os estados-nação que emergiam desde o fim da Idade Média e início da Moderna, pendendo seu alinhamento geopolítico entre a Inglaterra e a França. John R. Gray, com algum grau de exagero, mas seguramente sem perder por completo a razoabilidade de seu juízo sobre a questão, aponta que o sucesso da Reforma na Escócia graças ao protagonismo de Knox nos eventos, garantiu a nova fé não só naquele país marginalizado do centro das decisões das mais importantes nações europeias do período, mas também o futuro da existência do próprio Protestantismo diante das ameaças da Contra-Reforma, já que:

> O sucesso da Reforma não somente na Escócia, mas por toda a Europa dependeu da derrota da facção romana na Escócia. Sem a energia de Knox e seu ímpeto indomável, e sem seus dons de pregador, o partido da Rainha (Regente) teria ganhado e um "eixo" franco-escocês [católico] teria sido formado em apoio à Contra-Reforma. Nessas circunstâncias, a Inglaterra, sob uma Elisabete hesitante, nunca poderia ter mantido seu Protestantismo, mesmo se ela fosse capaz de manter sua independência. Knox era suficientemente internacionalista para perceber esses fatos, como atestou um agente público inglês. Throckmorton, o embaixador inglês na Escócia, ao pedir para Knox uma concessão a Cecil, destacou "quão importante para nós é o sucesso das coisas que tangem à religião na Escócia".
>
> Nessa crise dos negócios britânicos e europeus, Knox permaneceu firme como defensor da lei rígida e invariável de Deus [que impunha como "verdadeira" fé o Protestantismo]. Ele não se entregou a nenhum equívoco [de seus objetivos]. Ele não teve dúvidas. Ele mirava seu alvo, um reino convencionado e devoto [a Deus] e perseguiu isso sem se desviar para a direita ou para a esquerda".[362]

---

[360] MOOTS, Glenn A. **Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology**. Columbia: University of Missouri Press, 2010, p.84.

[361] Mais adequado seria se tal afirmação fosse limitada, quando considerarmos os critérios de aplicação da teoria no mundo calvinista, a um estado-nação, pois, conforme veremos, a própria *Confissão de Magdeburgo* (de matriz luterana) registra uma reafirmação teórica dessa teoria no mundo luterano e sua aplicação prática no cerco que a cidade (pertencente ao Sacro Império Romano-Germânico) sofreu em 1550.

[362] GRAY, John R. The political theory of John Knox. In: **Church History**, v. 8, n. 2, p. 132-147, June, 1939, p.132.

Apesar de Knox ter recebido uma resposta negativa de Calvino em 1554 sobre o direito de resistência ainda que exercido pela nobreza, para alguns comentadores como John R. Gray[363], a teoria eforal elaborada por Calvino, de que talvez existissem no século XVI éforos como existiam em Esparta na Antiguidade, aptos a controlarem os reis, lhe servira de inspiração para desencadear o processo revolucionário:

> Alguns autores mostram um certo descaso quanto às reais condições semi-feudais que prevaleciam na Escócia dos dias de Knox. Os nobres escoceses podiam e tinham exércitos privados. No interior de seus domínios, possuíam de maneira indubitável direitos de jurisdição, assegurados e franqueados em suas relações com a rainha regente [Marie de Guise] e com a rainha [Mary Stuart]. A situação era bastante similar às condições em Esparta como Calvino as tinha descrito, onde os éforos partilhavam o controle com o principal magistrado.[364]

Depois de sua missão evangelizadora bem sucedida no inverno de 1555 e 1556[365] em sua terra natal, Knox retornou a Genebra e manteve correspondência com a nobreza escocesa sobre a evolução do protestantismo na Escócia.

Em março de 1557, recebeu uma carta que, atestando a boa evolução da causa protestante na Escócia, solicitava o seu retorno ao país; os convertidos ao protestantismo e os nobres signatários do documento confessavam estar prontos para "arriscar a vida e bens materiais com o objetivo de se estabelecer a glória de Deus"[366], um primeiro sinal para se desencadear o processo revolucionário. A carta mencionava também que apesar de os magistrados civis ainda não terem se convertido à verdadeira fé, as perseguições ao "Evangelho de Cristo" não se mostravam mais tão cruéis como anteriormente[367].

Knox relata que, após ter consultado a comunidade de exilados de língua inglesa em Genebra da qual ele era pastor, o "notável servo de Deus", João Calvino, e outros devotos

---

[363] GRAY, John R. The political theory of John Knox. In: **Church History**, v. 8, n. 2, p. 132-147, June, 1939, p.137.

[364] Ibidem, p. 137.

[365] Em verdade, Knox, nesse perído, regressou à Inglaterra primeiramente (Berwick) para visitar a comunidade religiosa na qual fora pastor, nos tempos de Eduardo VI, e concretizar o casamento com sua noiva, de quem se separou devido ao exílio no continente em decorrência da ascensão de Mary Tudor ao trono e, de forma discreta, acabou cruzando a fronteira para fazer pregações na Escócia, estimulando o surgimento e avanço de comunidades protestantes.

[366] KNOX, John. Knox and the Protestant nobility, March-December 1557 (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p.133-134.

[367] Ibidem, p. 134.

ministros da palavra (entre os quais provavelmente Goodman), com unanimidade, fora advertido de que "ele não poderia recusar esse chamado a não ser que se declarasse rebelde em relação a Deus e cruel com seu país"[368]. Diante de tais circunstâncias, Knox decidiu partir para a Escócia, porém, quando chega a Dieppe não fez a travessia do Canal da Mancha, pois novas cartas da Escócia solicitavam que ainda aguardasse em solo francês.

Em carta datada de 27 de outubro de 1557, Knox inicia sua exortação direta à nobreza nos seguintes termos: "uma vez que vossos súditos, de fato, vossos irmãos, são oprimidos, seus corpos e almas mantidos em servidão, Deus fala a vossas consciências (a não ser que vós estejais mortos de tanta cegueira mundana) que deveis expor ao perigo vossas próprias vidas (seja isso contra reis ou imperadores) para libertação deles"[369].

Para Knox, o dever da nobreza de defender o povo que professava a fé protestante e que estava sob sua tutela seria, além de um desígnio do próprio Deus, uma contrapartida dos benefícios ordinariamente recebidos por esse estamento do povo,

> [...] uma vez que por causa disso (a defesa do povo oprimido) vós sóis chamados príncipes do povo e vós recebeis de vossos irmãos honra, tributo e homenagem segundo o comando de Deus, não por uma razão de vosso nascimento e progenitura (como a maior parte dos homens falsamente supõe), mas em razão de vosso ofício e dever, que é de fazer justiça e libertar vossos súditos e irmãos de toda violência e opressão no máximo de vossas possibilidades.[370]

Nessa mesma epístola, um dos documentos embrionários do processo revolucionário e de reforma religiosa na Escócia, John Knox assevera ser dever da nobreza corrigir os desmandos do governo civil e que "a reforma da religião [...] pertence não somente ao clero ou aos principais magistrados chamados reis"[371].

Diante da admoestação de Knox, a nobreza escocesa compôs, a exemplo das práticas medievais comuns ao país contra um desmando do governo central (ou ainda em caso de invasão estrangeira) uma associação, uma "*band*" contra o poderio católico e político centralizador da regente, em 03 de Dezembro de 1557. Esse grupo, denominado *Congregação de Cristo*, se propõe a:

---

[368] KNOX, John. Knox and the Protestant nobility, March-December 1557. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 134.

[369] Ibidem, p. 137.

[370] Ibidem, p. 137.

[371] Ibidem, p. 137.

> [...] aplicar [seu] total poder, bens materiais e as próprias vidas [de seus integrantes] para manter, fazer avançar e estabelecer a mais abençoada Palavra de Deus e Sua Congregação; trabalharemos [no máximo de] nossas possibilidades para termos ministros crentes, puros e verdadeiros para ministrarem o Evangelho de Cristo e os sacramentos ao Seu povo. Nós, a Congregação de Cristo, os manteremos, os sustentaremos e os defenderemos [...] contra Satã e todo poder perverso que tiver a intenção de promover tirania ou entraves contra a supradita Congregação.[372]

No processo revolucionário iniciado com a Congregação de Cristo, Knox, ao conferir à nobreza funções de proteção do povo em geral, fundamenta seu apelo à resistência ativa por parte dessa organização pelo viés da "legalidade bíblica", afirmando que a posição que ocupa e suas prerrogativas de agir contra a tirania idólatra devem ser entendidas como dádivas comparáveis às que Deus conferiu a José, Salomão e Daniel.

Em sua carta à Nobreza Protestante, de 17 de Dezembro de 1557, provavelmente ciente da formação dos primeiros exércitos dos nobres contra a Regente para dar cabo à reforma e revolução política, Knox alega que no Antigo Testamento Deus havia dado a José, Salomão e Daniel dádivas como sabedoria e revelações, honras que não deveriam ser usadas somente para seus próprios benefícios mas para o de toda a sua comunidade:

> [José, Salomão e Daniel] Que com singular privilégios (nos quais em muito excediam seus irmãos) [...] servem a si próprios como a toda a comunidade e em proveito de todos, para os quais Deus os fez instrutores, magistrados, defensores e administradores.
>
> A interpretação de sonhos e visões [dons] dadas a José foram de maior proveito para a comunidade do Egito do que para sua eterna salvação; e o mesmo pode ser dito para aquelas notáveis prerrogativas dadas a Salomão e Daniel, para a felicidade daquele que foi o povo de Israel, que viveu em sua época considerada abençoada [Salomão], e pela revelação conferida ao outro de coisas do passado e do futuro para toda a Igreja [Daniel]. E, em razão disso, eu afirmo que esses singulares e raros privilégios foram dados a poucos para o conforto, instrução e defesa de muitos [o povo em geral].[373]

Nesse mesmo documento, Knox alerta a nobreza sobre seu dever de respeitar a autoridade temporal da regente em tudo o que for lícito aos olhos de Deus e de tentar convencê-la da legitimidade da causa protestante. Salienta também que os atos de defesa perpetrados contra a tirania devem ser desvinculados de interesses privados que não se

---

[372] KNOX, John. Knox and the Protestant nobility, March-December 1557. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 138.

[373] Ibidem, p. 141.

associem ao fomento da glória de Deus e de seu Evangelho, bem como da proteção do povo em geral contra a tirania e a perseguição religiosa:

> [...] que nenhum de vós que procurais promover a glória de Cristo de maneira repentina desobedeça ou desagrade a autoridade estabelecida nas coisas lícitas; como também não deis assistência ou fortaleceis aqueles que para sua causa particular e promoção mundana causem problema para ela. Mas a partir de Jesus Cristo, eu vos exorto que com toda simplicidade e lícita obediência, somadas ao arrojo em Deus, e com aberta confissão de vossa fé, busqueis a benevolência [da regente] e que por ela (se possível for) a causa na qual vós laborais possa ser promovida, ou ao menos não ser perseguida, algo que, depois de toda humilde solicitação se vós não conseguirdes, então, com franco e solene protesto de sua obediência a ser dada à autoridade em todas as coisas não manifestamente repugnantes a Deus, licitamente podeis atingir o extremo, que é prover, quer a autoridade consinta ou não, que o Evangelho de Cristo possa ser verdadeiramente pregado e Seus sagrados sacramentos corretamente ministrados a vós e aos vossos irmãos, os súditos daquele reino.[374]

Imediatamente após essa exortação, Knox conclamou a nobreza a agir contra a tirania de maneira categórica, mesmo que tais atos fossem perpetrados contra príncipes ou imperadores, ou seja, as máximas autoridades de uma comunidade política:

> E além do mais, vós podeis licitamente, de fato, e nisso sois compelidos a defender vossos irmãos da perseguição e da tirania, seja ela [a defesa] contra príncipes ou imperadores, na máxima utilização de vossos poderes, assegurando sempre, como eu disse, que nem vós mesmos negueis a lícita obediência, nem ainda que vós deis assistência ou promovais aqueles que buscam autoridade e preeminência da glória do mundo, [resultando] de fato, a opressão e destruição dos outros [...].[375]

Nas linhas finais do documento, Knox afirma o dever dos nobres de ponderarem que "há uma grande diferença entre a lícita obediência e o temor bajulante aos príncipes", de forma que os atos dos governantes que se prestassem à destruição do bem comum deveriam ser combatidos[376].

Logo após seu retorno efetivo à Escócia em 02 de maio de 1559, na cidade de Perth, eclodiu uma revolta de caráter iconoclasta inspirada por sermões de Knox contra a

---

[374] KNOX, John. Knox to the Protestant nobility, 17 December 1557. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 147.

[375] Ibidem, p. 147.

[376] Ibidem, p. 148.

idolatria[377], o que levou Maria de Guise a convocar tropas para cercar a cidade e reprimir a rebelião protestante.

Em documento único no formato de cartas, datado de 22 de maio de 1559, a *Congregação de Jesus Cristo* preparou "suas defesas ideológicas"[378] endereçadas à regente e à parcela da nobreza ainda não convertida à causa protestante. Não se sabe se tais cartas foram escritas diretamente por Knox, porém "o estilo e conteúdo fazem isso extremamente provável"[379].

Seguindo as orientações de Knox, a nobreza se dirigiu à regente para cientificá-la que defenderia cidades e populações já convertidas ao protestantismo, sem deixar de respeitar a legitimidade do poder que exercia, em nome de sua filha, herdeira direta do trono, e de seu esposo, o rei da França, em tudo que não contrariasse os ditames da "verdadeira" fé, como também notificaria todos os governantes da Europa sobre a legitimidade de sua causa:

> Nós fazemos, além disso, vossa Graça tomar o conhecimento de que se o rigor [das perseguições] nos compelir à extrema defesa, nós não só notificaremos nossa inocência e reivindicações ao rei da França, a nossa senhora e seu marido [Maria Stuart e Francisco II], mas também aos príncipes e conselhos de todo reino cristão, declarando perante eles que esta cruel, injusta e muito tirânica matança cometida contra cidades e povoados foi e é a única causa de nossa revolta [contrariando] nossa costumeira obediência, e na presença de Deus, nós sinceramente a prometemos a nossa senhora [Maria Stuart], ao seu marido [Francisco II], e perante vossa Graça Regente [a devida obediência]; certos de que nossas consciências possam viver naquela paz e liberdade que Jesus Cristo conquistou para nós por Seu Sangue, e que nós possamos ter Sua Palavra verdadeiramente pregada e os sagrados sacramentos corretamente ministrados a nós, sem os quais nós firmemente temos o propósito de jamais sermos súditos de homem mortal.[380]

---

[377] Jasper Godwin Ridley assinala que a verdadeira violência do povo escocês, inflamado pelas pregações protestantes no calor dos eventos revolucionários de 1559, dirigiu-se mais aos signos da fé católica do que propriamente aos praticantes da fé romana naquele momento: "As únicas baixas da febre revolucionária de 1559 foram os prédios monásticos e as imagens nas igrejas. Esses não puderam ser salvos dos fanáticos religiosos, que destruíam os emblemas da religião que consideravam maligna da mesma forma impiedosa que os missionários cristãos, mil anos antes, tinham destruído os altares das divindades pagãs na Alemanha e nas ilhas britânicas e os espanhóis anarquistas, quatrocentos anos depois, destruiriam os objetos de arte sacra da igreja estabelecida" no contexto das conturbações da guerra civil espanhola. (RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 331).

[378] A expressão "defesas ideológicas" apresenta um forte grau de anacronismo, pois no século XVI não existia ainda o conceito de ideologia; talvez fosse melhor substituí-la por "discursos de justificativa".

[379] MASON, Roger A. Nota Introdutória. In: KNOX, John. Letters to the regente and nobility, 22 May 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 149.

[380] KNOX, John. Idem, p. 150.

Na mesma oportunidade, a *Congregação de Jesus Cristo* escreveu aos seus pares, à nobreza da Escócia que ainda não partilhava de suas ideias acerca do protestantismo e da legitimidade do dever de resistir aos atos impróprios de um legítimo governante, mesmo que isso significasse opor-se frontalmente aos ocupantes da suprema magistratura de uma comunidade política: "E vós, a nobreza (cujo dever é defender inocentes e freiar a fúria e ira, sejam elas de príncipes ou imperadores), entretanto, seguis as inclinações deles e armais vós mesmos, contra nós, vossos irmãos e naturais conterrâneos"[381].

Ainda nesse escrito dirigido à nobreza alinhada à regência de então, os nobres protestantes alegam a legitimidade da resistência que protagonizam no dever de diferenciar a autoridade legítima prevista pela boa ordenação de Deus e a pessoa ocupante do cargo que pode ser acometida de paixões e corrupções, uma tese recorrente nos escritos políticos de sabida autoria direta de John Knox:

> Mas vós não entendeis que existe uma grande diferença entre a autoridade que é da ordenação de Deus e as pessoas que estão postas em autoridade? A ordem de Deus e [consequentemente] a autoridade [que decorre daquela] nunca pode estar errada; posto que determina que o vício e os homens perversos sejam punidos e a virtude com os homens justos sejam mantidos. Mas a pessoa corrupta investida em autoridade pode cometer ofensas [ao bem comum] [...], e deve então a corrupção de uma pessoa ser obedecida em razão de ela estar revestida com o nome de autoridade? Ou ainda aqueles que obedecerão aos comandos perversos daqueles postos em autoridade serão desculpáveis perante Deus? Não, [...]as pragas e vinganças de Deus recaídas sobre reis, seus servos e súditos testemunham a nós claramente o contrário.[382]

É possível datar como maio de 1559 o início da rebelião armada e da guerra civil propriamente dita na Escócia. Como nenhum dos lados beligerantes estava em condições de por fim à questão, a regente enviou tropas ao porto de Leith e pleiteou um reforço militar ainda maior da França, enquando os lordes da *Congregação* buscavam a intervenção da Inglaterra[383].

Nessa conjuntura, uma trégua temporária foi acordada em 24 de julho de 1559, no "Compromisso de Leith". Nos termos do documento, fica pactuado entre outros compromissos que: os lordes protestantes deixariam Edimburgo a pedido da regente,

---

[381] KNOX, John. Letters to the regente and nobility, 22 May 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 153.

[382] Ibidem, p. 154.

[383] Ibidem, p. 157.

devolveriam a máquina de cunhagem de moedas confiscada, não importunariam igrejas e monastérios católicos e renderiam a devida obediência a Maria Stuart, seu marido Francisco II e à regente, que em nome daqueles governava a Escócia. Por seu turno, a regente se comprometia a deixar os habitantes da cidade de Edimburgo escolherem sua própria religião, seguindo suas consciências até de 10 de janeiro próximo, data em que o Parlamento da Escócia daria uma resposta final ao status religioso do país e ao status jurídico das propriedades da Igreja de Roma. Além disso, a regente ficaria proibida de incomodar os pregadores protestantes ou atentar contra os seus bens[384].

Em 28 de Agosto de 1559, a regente se manifesta em uma proclamação, alegando ser a *Congregação de Jesus Cristo*, uma instituição que "alimenta uma contínua contenda e divisão no reino para a manifesta subversão completa dos estados em razão disso"[385].

Além disso, a regente alegou que respeitava as cláusulas que lhe cabem do acordado em Leith, em especial a cláusula que proibia a então governante da Escócia de trazer mais soldados franceses para o reino sem o consentimento da nobreza e do parlamento[386].

Após alegar que possuía "amor maternal em relação a todos" (numa clara alusão, muito provavelmente irônica, à carta de 1556 de J. Knox, reeditada em Genebra dois anos depois, na qual Knox pedia-lhe tratamento "maternal" ao zelar pelo reino), Maria de Guise fez dura acusação aos pregadores protestantes, sem citar nomes específicos, mas a reprimenda certamente era dirigida a Knox: "alguns pregadores da Congregação, em seus sermões públicos, falam de forma irreverente e caluniosa, tanto de príncipes em geral quanto de nós em particular"[387].

Segundo a regente, com tais atitudes, esses pregadores induziriam o povo a faltar com suas obrigações para com as autoridades instituídas, algo que "não pertence à religião, mas mais propriamente à sedição e ao tumulto, coisas diretamente contrárias à religião", exigindo da nobreza protestante que forçasse seus pregadores a interromper esse tipo de discurso em suas pregações.

---

[384] **Calendar of the State Papers Relating to Scottland and Mary, Queen of Scots 1547-1603**, v. I. Edinburgh: H. M. General Register House, 1998, p. 233-234.

[385] KNOX, John. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 157.

[386] MASON, Roger. Nota 1. Idem, p. 158.

[387] KNOX, John. Op. cit., p. 158.

A *Congregação*, em face das colocações expressas na proclamação, reafirmou sua oposição à regente. Os lordes congregados afirmam não serem sediciosos quando, em nome das "antigas leis e liberdades" (expressão tipicamente constitucionalista moderna) da Escócia, denunciam a vinda de soldados franceses para o reino, que ali se instalam com mulheres e filhos e vivem às custas do trabalho e dos bens dos escoceses[388].

Em clara manifestação de uma prática que modernamente pode ser considerada "constitucionalista" pelos viés do contratualismo, os lordes afirmavam-se obrigados a vigiar pela conservação de seu país:

> Nem nós aqui exageramos quanto à quebra do Compromisso pactuado em Leith [pela regente] (como sempre fora e manifestamente tem sido); mas quando recordamos o juramento que fizemos à nossa nação e [...] o dever que temos em relação a ela, compele-nos a clamar isso à sua Graça, que por conselho perverso e impiedoso vai completamente no sentido de oprimir o reino e suas antigas leis e liberdades [...].[389]

A nobreza protestante ainda afirma que ao ser promovida tão alta magistratura do reino, ou seja, a Regência, Maria de Guise deveria ter um cuidado maternal em relação à Escócia[390]. Porém, isso não se observa, já que a regente, desde seus primeiros dias na Regência, oprimiu o reino com uma tributação exorbitante e sem precedentes[391].

Os lordes da *Congregação* também acusaram-na de adulterar a liga metálica da cunhagem das moedas, bem como de apropriar-se de bens e efetivar o pagamento de soldados franceses invasores da nação escocesa com dinheiro pátrio, verdadeiros "descalabros administrativos" (para utilizarmos uma expressão, ainda que anacrônica, do direito administrativo contemporâneo, satisfatória para descrever a percepção dos nobres protestantes sobre o governo da regente) hábeis a motivar os nobres a reafirmarem o caráter "constitucionalista" de sua conduta contra Maria de Guise, de vez que, segundo as leis que fundam politicamente a Escócia, a administração da nação necessitava da anuência dos nobres: "e todas essas coisas juntas [os desmandos administrativos] são feitas sem o

---

[388] KNOX, John. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 159-160.

[389] Ibidem, p. 160.

[390] Ibidem, p. 160.

[391] Ibidem, p. 160.

consentimento da nobreza e do conselho desse reino, e manifestamente contra nossas antigas leis e liberdades"[392].

No mesmo documento, após reafirmarem o repúdio da ocupação da Escócia por soldados franceses e demonstrando o quanto eram conexas as guerras civis de fundo religioso da Escócia e da França (e na certa conscientes daquilo que os calvinistas sofriam na França, com as perseguições promovidas pelos irmãos de Maria de Guise que comandavam a *Liga Católica* e interferiam diretamente no governo de Francisco II), clamam os lordes pelo livramento da opressão dos tiranos e sobretudo das tiranias capitaneadas pelos Guises: "O eterno e onipotente Deus, o verdadeiro e único vingador do oprimido, seja nosso conforto e nosso protetor contra a fúria e ódio dos tiranos desse mundo e especialmente da instável cupidez da geração dos Guises"[393].

Na parte final da resposta protestante à proclamação da regente[394], os nobres fazem questão de responder à provocação de sua governante acerca da doutrina pregada por seus ministros sobre o poder civil, alegando que tais ministros da palavra tão somente defendem a honra devida às autoridades e legitimam a resistência quando pessoas perversas, na posição de governantes, descumprem suas obrigações perante Deus e o reino:

> Em público, eles elogiam e suplicam a Deus por todos os príncipes em geral e os magistrados natos deste reino em particular. Abertamente em público, eles declaram que a autoridade dos príncipes e magistrados são de Deus; e portanto, eles afirmam que eles [príncipes e magistrados] devem ser honrados, temidos, obedecidos e até mesmo por questões de consciência, devendo o povo render a eles tudo aquilo que ordenarem, desde que nada seja expressamente repugnante aos comandos de Deus e seu evidente desejo revelado em Sua Palavra Sagrada. Além do mais, eles afirmam que se pessoas perversas, abusando da autoridade estabelecida por Deus ordenarem coisas manifestamente más, aqueles que podem e realmente freiam as inclinações imoderadas dos príncipes não podem ser acusados de resistentes à autoridade, que é própria da ordenação de Deus. Eles [os pastores] afirmam que pertence à nobreza juramentada, aos conselheiros natos, aos barões e ao povo [representado] reprimir a fúria e a ira dos príncipes em monarquias ou reinos livres, cujos votos e consentimento são requeridos em todas as matérias importantes e significativas da nação. Algo que se eles não

---

[392] KNOX, John. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 161.

[393] Ibidem, p. 165.

[394] Para Roger A. Mason, ainda que não seja clara a autoria direta de Knox dessa resposta feita pela *Congregação de Jesus Cristo* à proclamação escrita pela regente, a parte final do documento que versa sobre a defesa da atuação dos pastores no entorno da agremiação de nobres protestantes e a atitude considerada adequada, ou seja, o que os pastores deveriam pregar sobre uma autoridade civil, "possui as marcas knoxianas características" (MASON, Roger. Nota Introdutória. Idem, p. 157).

> fizerem, declaram a si próprios como criminosos com seus príncipes e então, sujeitos à mesma represália de Deus, por merecerem isso, uma vez que eles profanariam a sede de justiça, ou seja, fariam Deus autor da iniquidade.[395]

Com a exposição de um arsenal teórico justificador do direito de resistência nos documentos acima analisados, no sentido de legitimar a ação anti-tirânica dos magistrados inferiores da Escócia, diga-se, a nobreza, John Knox narra então a declaração formal que depõe a regente, no prédio municipal de Edimburgo, em 21 de Outubro de 1559, ponto culminante de toda essa construção teórica de justificativa da licitude de oposição à regente.

A narrativa se inicia com a pergunta a ser debatida pelos pastores e nobres protestantes presentes no evento: após a regente ter sido humildemente advertida pelos conselheiros natos do reino (e cujas pretensões podem levar à servidão todo o reino) deveria a nobreza permitir seus mandos tão tirânicos[396]?

Nos termos da narrativa, o primeiro a tomar a palavra foi o pastor John Willock, responsável pela igreja protestante na cidade de Edimburgo, que afirmou em tom ainda mais categórico do que Knox a licitude de se controlar ou mesmo punir magistrados malfeitores como a regente, pautado em quatro razões: 1) ainda que os magistrados civis sejam instituídos de acordo com a ordenação imposta por Deus ao mundo, seu poder é limitado "por Deus em Sua Palavra"; 2) Deus prescreveu não apenas o compromisso dos súditos em relação aos magistrados como também destes frente àqueles; 3) apesar de Deus instituir magistrados com a honra de serem seus lugares-tenentes na terra, tornando-os dignos até de serem chamados de deuses, nunca instituiu nenhum "que não possa ser privado [do cargo] por justa causa"; 4) Deus pode tanto aplicar a vingança contra os tiranos de forma imediata como a nobreza pode depor a regente com a legitimidade que lhe conferem precedentes bíblicos como o de Asa, que retirou a autoridade de sua própria mãe, e de Jeú que removeu a autoridade de seu rei[397].

Diante do exposto, John Willock conclui:

> Uma vez que a Rainha Regente negou-se a cumprir seus principais deveres para com os súditos desse reino, como ministrar a justiça a todos de forma imparcial, preservar suas liberdades contra a invasão de estrangeiros, permitir que a Palavra de Deus fosse aberta e livremente pregada entre eles; além disso, considerando que a Rainha Regente foi uma idólatra obstinada e

---

[395] KNOX, John. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 166-167.

[396] Ibidem, p. 169.

[397] Ibidem, p. 170.

> notória; e finalmente que ela desprezou completamente o conselho e as requisições da nobreza, pode-se ver que não existe razão pela qual os conselheiros natos, a nobreza e os barões do reino não possam [...] justamente depô-la de todo o governo e autoridade.[398]

Knox, o segundo a tomar a palavra na ocasião, concordando com a conclusão de Willock, emite um juízo adicional sobre o assunto, porém em tom mais brando do que seu colega de pastoreio e sem a típica virulência de suas declarações contra a governante católica.

Afirma inicialmente que, apesar da iniquidade, dos descalabros cometidos e da legítima deposição, nada disso deveria desfigurar o dever de obediência às autoridades seculares regularmente constituídas. Ademais, expõe que a legitimidade da deposição da regente ocorreu para preservação da pátria e não por malícia ou por um sentimento particular de inveja de seus depositores. Por fim, menciona que se a regente se arrependesse de seus pecados e aceitasse seu dever de se submeter politicamente à nobreza, poderia voltar ao cargo[399].

Para Wesley James Vesey, Knox estaria se valendo de um tom mais moderado com a intenção de gerar menos polêmica e assim ver os ânimos apaziguados em relação a sua pessoa, depois da estrondosa repercussão que teve seu ratado *The First Blast*[400]. Além disso, em sua percepção "internacionalista", Knox saberia que uma declaração mais agressiva naquelas circunstâncias poderia incentivar ainda mais a antipatia que Elisabete nutria em relação a ele por causa das teses misóginas apresentadas em *The First Blast*, o que possivelmente acarretaria maiores problemas para a causa revolucionária da Escócia.

Ouvidos os ministros da palavra, os nobres presentes discutiram, votaram e, por unanimidade, decidiram privar a regente do cargo, alegando que ela extrapolara os poderes que lhe foram delegados pelos soberanos do reino, Maria Stuart e Francisco II, e que agira contra os conselhos da nobreza, levando à destruição da comunidade política que governava[401].

Os desmandos da regente materializam-se em ações como perseguir protestantes em várias cidades; fraudar a liga metálica das moedas, gerando desconfiança nas transações

---

[398] KNOX, John. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 170.

[399] Ibidem, p. 170-171.

[400] VESEY, Wesley James. **The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox**. 1961. 247f. Ph. D. Thesis (Theology), School of Theology, Boston University, Boston, inédita, p. 143.

[401] KNOX, John. Op. cit., p. 171.

comerciais da Escócia; o depósito do "grande selo" da nação, a insígnia que conferia legitimidade aos atos políticos de Estado na Escócia, a um estrangeiro, contrariando as práticas constitucionais escocesas das "antigas leis e costumes do reino"; conferir perdões e remissões de crimes, a exemplo do que se fazia na França, mas sem precedentes na Escócia, de modo a introduzir práticas políticas estranhas aos escoceses[402]. Além desses atos contrariarem as práticas constitucionais da Escócia[403], contrariavam igualmente os "Artigos e Instruções" de 15 de abril de 1558, que versavam sobre as condições do casamento de Maria Stuart e Francisco II e garantiam a inviolabilidade das leis e liberdades da Escócia. Ofendiam ainda compromissos similares de Cartas Patentes assinadas por Henrique II e Francisco II, de 19 de abril de 1558[404].

Antes de declararem a deposição, os nobres enfatizaram seu prévio esforço, conforme admoestado anteriormente pelo próprio Knox, de pedir à regente "com humildade e toda reverência" que reparasse os desmandos de seu governo, ressaltando que a censuravam por não remover do reino as tropas francesas que oprimiam os escoceses, e que desistisse de seu intento de fortificar essas forças estrangeiras em solo da Escócia, "contrariado o expresso desejo da nobreza e conselho do reino"[405], nos termos das "antigas leis do reino"[406].

Sob os argumentos acima mencionados, a nobreza alega o caráter constitucional e limitado de sua atuação, que se apresentou como uma *ultima ratio*, uma vez exauridas as tentativas de conciliação quanto a solicitar da regente postura mais colaborativa com os outros dirigentes natos da Escócia.

A parte final do "Ato de Suspensão" equipara-se razoavelmente a uma sentença judicial, apresentando preliminarmente a competência da nobreza para o ato, seguindo-se o memorando dos atos perversos e ilícitos cometidos pela regente na administração do reino e, por fim, o dispositivo que a destitui do poder, nos seguintes termos:

> Nós, [...], muitos da nobreza, barões e reitores dos burgos, uma vez que nos cabe a guarda da nação (o que nós reconhecemos a nós próprios não apenas [na condição de] natos, mas também [na de] protetores e defensores juramentados contra tudo e quaisquer invasores da mesma) e motivados

---

[402] KNOX, John. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 172 - 173.

[403] Ibidem, p. 172-173.

[404] Ibidem, p. 173.

[405] Ibidem, p. 173.

[406] Ibidem, p. 174.

> pelos notórios fatos anteriormente mencionados, e com o lamentável descontentamento de nossa comunidade, nossos compatriotas, percebendo que o presente constrangimento de nossa pátria não permite adiamento [para sua solução], estando reunidos presentemente em Edimburgo para o socorro de nossa pátria, e maduramente consultados e advertidos, tendo o temor a Deus diante nossos olhos, em razão das causas acima mencionadas, que são notórias e com um consentimento único e voto comum, cada homem segundo a ordem de seu julgamento requerido, em nome e autoridade de nossos soberanos senhor e senhora, suspendemos o dito cargo em comissão garantido pelos nossos supraditos soberanos à Rainha Mãe; desemcumbindo-a de toda administração e autoridade que assim possua ou possa possuir até o próximo parlamento ser estabelecido por nossa recomendação e consentimento; e isso porque a dita rainha, pelos notórios crimes supramencionados, declara a si própria inimiga de nossa nação, abusando do poder da mencionada autoridade [de regente] para destruição da mesma. E do mesmo modo, demitimos do cargo doravante todos os membros de seu governo e, daqui por diante, não será mais cunhada nenhuma moeda sem o expresso consentimento do conselho e da nobreza, nos termos das leis desse reino, que preservamos. E se ordena que isso seja notificado e proclamado pelos oficiais das armas em todos os principais burgos das fronteiras do reino da Escócia. Em testemunho do nosso comum consentimento e voto livre, subescrevemos o presente Ato de Suspensão com nossas mãos, dia, ano e lugar supramencionados.[407]

Roger A. Mason explica que com a destituição da regente, a Escócia passou a ser governada por um conselho que se assemelharia em sua composição aos parlamentos modernos, com representantes da nobreza, das cidades e do clero. Esse conselho seria o agente decisivo para que a Reforma fosse institucionalizada pelo Parlamento, em 1560:

> Consequentemente, ocorreu que a nobreza e os barões em conjunto com o clero reformado constituíram o "conselho devoto", que assumiu o controle do governo depois da suspensão da Regente em outubro de 1559. Indiscutivelmente, foi a partir desse conselho que a assembleia geral evoluiu não como um órgão exclusivamente eclesiástico, mas como um corpo constitucional, um grande conselho do reino, compreendendo (como um parlamento) o clero, os representantes dos burgos, a nobreza e os barões. Desprovidos de um príncipe devoto [os súditos da Escócia], a assembleia era vista como o corpo institucionalizado dos devotos magistrados inferiores, a garantidora da religião reformada e a fiscal da nação devota a Deus.[408]

---

[407] KNOX, John. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 174.

[408] MASON, Roger A. Knox, Resistance and The Moral Imperative. In: **History of Political Thought**. v. 1, n. 3, Autumn. Oxford: December, 1980, p. 432. Ainda sobre a composição desse conselho, são pertinentes as explicações de J. H. Burns, que obscurecem um tanto quanto o afamado protagonismo que geralmente os comentadores apontam em Knox e elucidam tal atitude dos lordes como uma posição derivada de "certo tipo de 'constitucionalismo'" comum em autores do século XVI na Escócia: "Agora não há dúvida sobre o caráter político da posição que a Congregação havia atingido no outono de 1559. Suas queixas ─ a depreciação da moeda, a indicação de estrangeiros para os grandes cargos públicos do reino, o desprezo à nobreza, os "conselheiros natos" ─ são as queixas recorrentes da nobreza feudal. Os remédios propostos seriam a intransigência quanto ao direito de exclusividade dos escoceses serem indicados para os mais importantes cargos

O adoecimento e morte da regente, quase imediatamente após sua destituição, fizeram com que os os nobres protestantes não encontrassem mais embargos para realizar as sessões parlamentares que chancelariam definitivamente a reforma em solo escocês.

Reunido em Edimburgo em 10 de Julho de 1560, o Parlamento da Escócia, composto na ocasião por catorze condes, seis bispos, dezenove lordes, vinte e um abades, vinte e dois delegados dos burgos e mais de uma centena de proprietários de terras, estabeleceu um "comitê de artigos", que depois de três semanas concluiu pela condenação formal de pontos da doutrina católica como a transubstanciação, a justificação pelas obras, as indulgências, a existência do purgatório e a autoridade papal. Além disso, se posicionaram pela recomendação da prática da disciplina eclesiástica a partir dos exemplos da Igreja Primitiva narrados nas Escrituras, como a distribuição das riquezas da Igreja entre o ministério, as escolas e os pobres[409].

Em 17 de agosto de 1560, o parlamento aprovou a *Confissão Reformada de Fé*, a *"Confissão Escocesa"*, e no dia 24 de agosto seguinte aprovou três "Atos" legislativos que aboliam a antiga fé de matriz romana na Escócia. Uma vez instituídas essas diretrizes, todas as práticas religiosas em desconformidade com a *Confissão* seriam banidas, os sacramentos seriam reduzidos a dois, o batismo e a comunhão deveriam ser ministrados apenas por pastores protestantes, a "idolatria" da missa seria passível de penalização até com morte e a jurisdição papal no território escocês seria banida[410].

Apesar das mudanças religiosas introduzidas pela nova *Confissão de Fé*, o parlamento não ousou modificar a estrutura da igreja e ainda que as funções tradicionais do clero católico tivessem terminado, o status clerical permaneceu legalmente intacto. E, o mais importante dessa nova realidade, como vários membros da nobreza pertenciam ao clero católico e se beneficiavam da posse e rendas das propriedades católicas, Knox, que almejava

---

do reino, o estabelecimento de um conselho de vinte e quatro, sete escolhidos pelo Rei e a Rainha, dezessete pelos estados, o que imediatamente faz recordar os esquemas pensados para resolver as crises na Inglaterra medieval. O que é importante perceber é que os lordes podem ter pouco apreendido tudo isso de qualquer teoria abstrata da propaganda de Knox. Sua posição foi a tradicional e ela representa o tipo de "constitucionalismo" que autores de século XVI na Escócia tomavam por certo. Essa concepção "feudal" da política foi facilmente solúvel com o novo dinamismo do conflito religioso. A defesa da antiga liberdade do reino era identificada com a tentativa de assegurar aquela 'autoridade como Deus aprova por sua palavra que seja estabelecida, honrada obedecida entre nós' [nas palavras de Knox]" (BURNS, J. H. The Political Ideas of the Scottish Reformation. In: **Aberdeen University Review**, nº 36, 1955-1956, p. 259).

[409] BURLEIGH, J. H. S. **A Church History of Scotland**. Edinburgh: Hope Trust, 1988, p. 153.

[410] Ibidem, p. 153.

que os bens da antiga igreja fossem alocados para o subsídio da formação da nova igreja reformada, acabou se decepcionando com a nobreza nessa fase da reforma.

Com a volta de Maria Stuart numa Escócia reformada, o país viveria uma "esquizofrenia" institucional, ao franquear à soberana o direito de frequentar o culto católico, enquanto aos súditos se imporia até mesmo a pena de morte nessa situação. Outro paradoxo da reforma escocesa consistia em que a antiga igreja permaneceria com suas posses, mas não poderia praticar nem sequer o mais basal de seus cultos, a celebração da eucaristia, enquanto a nova fé institucionalizada carecia de todos os meios materiais para sua propagação e para o ofício do culto[411].

Se em Knox a teoria das magistraturas inferiores com fundamentos bíblicos e suas exortações levaram a nobreza escocesa a depor a regente em nome das antigas leis e liberdades do reino, numa primeira aplicação prática dessa teoria de afinidade constitucional no universo político da civilização calvinista, em Théodore de Bèze encontraremos uma outra grande contribuição para a história do constitucionalismo: a noção de "leis fundamentais", implicada, na revolução escocesa, na ideia de antigas leis e costumes do reino legitimadoras da ação dos agentes políticos contra os governos tirânicos, o que, na realidade política francesa da época, se expressava a partir de um fundamento contratual juramentado.

Apesar de a expressão "leis fundamentais" cunhada por Bèze servir nos dias atuais servir para designar "constituição", temos que reconhecer que no século XVI e para esse autor a expressão comportava um sentido muito mais "vago" [412].

---

[411] Mason discorre sobre a frustração de Knox com a nobreza depois do processo revolucionário e de institucionalização da Reforma: "a proposta de que todos os rendimentos da velha igreja devessem ser entregues para o financiamento da nova era muito inaceitável para a nobreza que por anos havia se beneficiado das terras e rendas eclesiásticas. A transformação social e econômica que Knox considerava necessária para a criação de uma organização política devota somente poderia ser alcançada com o livre consentimento de suas principais vítimas". (MASON, Roger A. Knox, Resistance and The Moral Imperative. In: **History of Political Thought**. v. 1, n. 3, Autumn. Oxford: December, 1980, p. 432-433).

[412] Albert Rigaudière alega que na Idade Média certas funções "exercidas em nome do Estado" passam a simbolizar progressivamente a noção de Coroa, resultante de uma gradual institucionalização do poder. Em tal contexto, fora da intervenção do rei se constrói "uma verdadeira lei constitucional que o proíbe de dispor livremente tanto de seus poderes como dos poderes do reino e que dota também a Coroa da França de um verdadeiro estatuto, com o valor de lei fundamental. Mais uma vez, é por ocasião de circunstâncias particulares que é claramente explicitada essa regra fundamental. Mas esses contornos tinham sido já bem definidos por uma prática secular e um costume bem ancorado sobre os quais bastaria se atrair a atenção para que se tornassem lei do reino e se impusessem a todos os soberanos sucessivos" (RIGAUDIÈRE, Albert. Loi et État dans la France du Bas Moyen Âge. In: **L'État Moderne: le Droit, l' Espace et les Formes de l'État**. Paris: Éditions du CNRS, p. 51). Ainda assim, a partir do estudo de Rigaudière não podemos afirmar a existência do uso da expressão "leis fundamentais" antes de Théodore de Bèze.

Para Harro Höpfl[413] e Marty P. Thompson[414], trata-se de um lugar comum na literatura crítica acerca do pensamento político produzido por autores franceses a partir da década de 1570, assim como em documentos históricos de natureza política do período, que a expressão "leis fundamentais" designe uma lei costumeira, uma "antiga constituição" francesa e que guardaria certa semelhança com o uso contemporâneo de "leis fundamentais" como sinônimo de constituição[415].

Arlette Jouanna no mesmo sentido dos autores acima, porém em um tom mais prudente, afirma: "Essa expressão foi utilizada pela primeira vez, aparentemente, por Théodore de Bèze em Du Droit des Magistrats (1574); [...]. Antes, fala-se em "leis do reino" (expressão que apareceu no século XV) [...][416].

Höpfl e Thompson apontam que, destituído de anacronismos, o real significado da expressão "leis fundamentais" criada por Bèze não possuía "inequivocamente" o significado de "lei constitucional" como nos dias de hoje[417]. Demonstram, porém, que uma série de questões tratadas nos escritos políticos do período poderiam ser chamadas de "constitucionais" e ser albergadas pela expressão "leis fundamentais", sendo que a própria tradição do constitucionalismo calvinista (ou o pensamento político calvinista) lhe daria posteriormente contorno mais preciso e "positivado".

Harro Höpfl aponta como típicas as seguintes questões dos escritos políticos franceses a partir de 1570 consideráveis "constitucionais" em nossos dias e compreensíveis na expressão "leis fundamentais": as supostas provisões a respeito do problema da minoridade dos reis e os conselhos de regência nas *anciennes loix*; competências e prerrogativas atribuíveis aos Estados Gerais; "os direitos do estado francês em matéria religiosa e eclesiástica, uma vez que os huguenotes persistentemente defendiam a convocação de um

---

[413] HÖPFL, Harro. Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth - Century France. In: SCHNUR, Roman. **Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des mondernen Staates**. Berlin, 1986, p. 327.

[414] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, December, 1986, p. 1103).

[415] Entre os autores que reconhecem a expressão "leis fundamentais" como sinônimo de uma antiga constitituição francesa nos textos datados depois da década de 1570, segundo Harro Höpfl, estariam: A. Lemaire em "Les Lois Fondamentales de la Monarchie Française"; W. F. Church em "Constitutional Thought in Sixteenth-Century France"; V. de Caprariis em "Propaganda e Pensiero Político in Francia durante le Guerre di Religione, Vol. I, 1559 - 1572"; J. H. Franklin em "Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory" (Capítulo 1); Q. Skinner em "The Foundations of Modern Political Thought, Vol. II" (Capítulos 4, 6, 8 e 9).

[416] JOUANNA, Arlette. **Lois Fondamentales**. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998, p. 1053-1054.

[417] HÖPFL, Harro. Op. cit., p. 327.

Concílio Nacional condizente com o suposto precedente das prerrogativas da Igreja gálica"; o tópico sensível da religião do monarca, em especial quando se cogitava a hipótese da ascensão de rei "herético" a partir do ano de 1584; a investidura de "estrangeiros" como Catarina de Médice nos negócios públicos, considerada pelos protestantes como afronta à "antiga lei", atrelada às discussões sobre a Lei Sálica; a inalienabilidade do domínio real discutida em associação com a questão do direito ou não dos reis de forma unilateral aumentarem os impostos; questões da ordem institucional da política francesa, em especial depois dos conflitos religiosos da década de 1580[418].

Em seu erudito, pioneiro e minucioso trabalho *Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth Century - France*, H. Höpfl aponta para o ineditismo de Théodore de Bèze no uso da expressão "leis fundamentais" em textos de teoria política ou documentos políticos, posto que a expressão não se verifica nos textos das mais citadas autoridades em lei e história das últimas décadas do século XVI, autores como Commynes, Seyssel, Chasseneuz, Grassaile, du Tillet, Pasquier, du Haillan, du Moulin, François Hotman. Mesmo depois de sua disponibilização, o termo não foi usado por esses autores em suas edições subsequentes[419].

Höpfl salienta que também não se encontra precedente para essa expressão nos escritos da Antiguidade Clássica, Patrística, Escolástica, civilistas, glosadores ou pós-glosadores. O próprio adjetivo "*fundamentalis"* é muito raro antes do século XVII. Pensadores políticos da importância de Maquiavel, More e Bodin[420] igualmente não a utilizam. Nem mesmo na literatura teológica da Escolástica do século XVI desde John Mair até o fim do século em autores como Belarmino, Mariana e Suarez, a expressão não se encontra. O memo ocorre entre os reformadores ─ Lutero, Melanchton, Oelanpadius, Bucer,

---

[418] HÖPFL, Harro. Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth - Century France. In: SCHNUR, Roman. **Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des mondernen Staates**. Berlin, 1986, p. 329.

[419] Ibidem, p. 328.

[420] Apesar de Bodin não ter utilizado *ipsis litteris* a expressão "leis fundamentais", claramente se apropria da metáfora de que algumas leis dão sustentação à República como na construção civil as fundações dão sustentabilidade a uma edificação, especialmente no Livro I, Capítulo 8. Ao discorrer sobre a evolução em termos de precisão desde o juramento de Filipe I até o juramento de Henrique III (Rei da França e da Polônia), Bodin assim descreve a perenidade de certas leis que dão escora à majestade soberana: "Quanto às leis que concernem ao seu estado do Reino e do seu estabelecimento, especialmente [em razão de] que elas são anexadas e unidas com a coroa, o Príncipe não pode derrogar, como é a lei Sálica: [...], sempre o sucessor pode cassar o que será feito em prejuízo das leis Reais e sobre as quais está apoiada e fundada a majestade soberana" (BODIN. **Les Six Livres de la République**. v. I. Paris: Fayard, 1986, p. 197).

Zwinglio ou Calvino ─ ou nos documentos políticos do Sacro Império Romano-Germânico e na Inglaterra do século XVI[421].

Marty P. Thompson, apesar de também reconhecer ser impreciso afirmar que no século XVI "leis fundamentais" equivalesse a "constituição" na acepção atual do termo, no artigo *The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution*, em muito conexo e devedor ao estudo de Höpfl, assevera que a tradição do pensamento político calvinista daria contornos mais precisos e mesmo positivados ao termo em Althusius e Hamilton[422].

Théodore de Bèze, em seu principal escrito *Du Droit des Magistrats*, acusa que a vida política à época encontrava-se em meio a desmandos: guerra e paz eram declaradas e celebradas inadevertidamente por certas pessoas, impostos e empréstimos eram instituídos unilateralmente, leis públicas e privadas eram editadas e revogadas com facilidade, a investidura nos cargos se mostrava precária pois os cargos eram objeto de eleição, aluguel e deposição sem a devida consulta aos Estados Gerais. Nesse contexto, o sucessor de Calvino em Genebra conclui: "são coisas totalmente contrárias à maneira de fazer dos bons antepassados, e diretamente repugnantes às leis postas como fundamento da Monarquia Francesa"[423].

No mesmo tratado, Bèze legitima a ação remediadora da tirania pelos "magistrados subalternos" com base no fato de que "seu dever é guardar as boas leis, às quais eles juraram a observação, mesmo contra todos, segundo a porção do estado público que lhes é comissionada, e geralmente de impedir que as boas leis e condições, sobre as quais o estado público é fundado [...]"[424].

A expressão "leis fundamentais" se apresenta de forma cabal no Capítulo VII do tratado, quando Bèze assinala que a tirania é um fenômeno de tamanha gravidade que desmandos simples como prodigalidade, avareza ou algum mero vício de pequena monta não

---

[421] HÖPFL, Harro. Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth - Century France. In: SCHNUR, Roman. **Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des mondernen Staates**. Berlin, 1986, p. 328.

[422] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, December, 1986, p. 1103-1128.

[423] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 41.

[424] Ibidem, p. 55.

devem fazer recair sobre o governante a classificação de tirano; "a tirania carrega uma malícia confirmada juntamente com a reversão do Estado e das leis fundamentais"[425].

Após Théodore de Bèze, a expressão "leis fundamentais" reapareceria no ano de 1576, nos escritos de Innocent Gentillet, outro autor huguenote, nas obras "*Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin*" e "*Briève Remonstrance à la noblesse de France*".

Nesse primeiro escrito político, Gentillet enumera três leis fundamentais do reino nas quais estão escoradas toda a estrutura de poder legitimadora da comunidade política e de seu governante, sendo impensável o governante aboli-las:

> Não pode também o Príncipe abolir as leis fundamentais de seu principado sem as quais seu estado não pode subsistir nem durar, pois isso seria abolir e arruinar a si mesmo. A exemplo da França, o Rei não poderia abolir a Lei Sálica, nem os três Estados, nem a lei de não alienar os países e províncias unidos à Coroa, pois o Reino e a Realeza são fundados sobre esses três pontos, essas três colunas que sustentam a Realeza e o Rei.[426]

Para Innocent Gentillet, eventuais argumentos de que as leis fundamentais, por não poderem ser abolidas pelo príncipe, consistiriam em uma diminuição do poder real são falsos, uma vez que justamente a preservação de tais leis é o que garante o poder do príncipe:

> Quando dizemos que um Príncipe não pode abolir suas leis fundamentais e de seu estado, longe de diminuirmos seu poder, ao contrário, o estabelecemos e o fazemos mais vigoroso, maior e invencível; inversamente, aqueles que dizem que um príncipe pode abolir e alterar as leis sobre as quais ele e seu estado são fundados estabelecem e alocam nele [o príncipe] uma falta de poder de se conservar.[427]

Thompson atenta para o fato de que Gentillet enumera na obra três leis fundamentais: a Lei Sálica, os três estados e a não-alienabilidade dos domínios territoriais vinculados à Coroa, porém esse rol se distancia da noção atual de constituição positivada, já que "suas três leis fundamentais não eram todas leis: elas consistiam em duas leis antigas e uma instituição"[428].

---

[425] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 61.

[426] GENTILLET, I. **Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin**. Genève: Droz, 1968, p. 83-84.

[427] Ibidem, p. 84

[428] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, December, 1986, p. 1107.

Ainda sobre a França do século XVI, Thompson (1986, p. 1109), em sua investigação sobre os usos da expressão "leis fundamentais", aponta que em muitos panfletos da Liga Católica e em procedimentos dos Estados Gerais de 1588 e 1593, "uma ideia de lei fundamental emergiu como lei positiva", tendo por objeto limitações ao governo, distinta dos antigos costumes e que requeria procedimentos especiais tanto para seu estabelecimento como para sua alteração[429].

Essa nova abordagem do termo foi verificada graças a um expediente prático que as circunstâncias históricas exigiram do partido católico. A ascensão de Henrique de Navarra (um protestante) ao trono suscitou a reivindicação de sua exclusão do trono pela Liga Católica de meados da década de 1580 e início de 1590. Como o resultado pretendido não logrou êxito, o pleito se deslocou para se declarar a precariedade do título que o levou à condição de rei[430]. Tais pleitos encontrariam escora numa "suposta lei fundamental de que os monarcas franceses deveriam ser católicos"[431].

A primeira menção dessa lei ocorreu nos Estados Gerais em Blois, em 1577, quando a Liga, declarando a condição católica do monarca como uma antiga tradição, intentava legitimar a impossibilidade de um monarca protestante na França. Em um édito de julho de 1588, Henrique III "decidiu, decretou e ordenou" que a lei da catolicidade fosse "mantida como inviolável e lei fundamental" na França[432]. A partir desse documento, Thompson deduz que o rei clamava para si a possibilidade de legiferar "leis fundamentais". Os Estados Gerais reunidos não objetaram o ato do rei, apenas enfatizaram que essa categoria de lei deveria ser elaborada pelo rei em conjunto com os Estados. "[...] essa mesma ideia de que leis fundamentais não eram necessariamente antigas ou costumeiras mas poderiam ser promulgadas por meio de procedimentos peculiares foi compartilhada por autores de um

---

[429] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, December, 1986, p. 1109.

[430] Ibidem, p. 1109.

[431] Ibidem, p. 1109.

[432] No Édito Real da União, de julho de 1588 (Ruão), Henrique III declara sua intenção de manter a fé católica em quaisquer circusntâncias na sua condição de rei e no reino como um todo, conforme já se lê no primeiro artigo do Édito: "Primeiramente, nós juramos e renovamos o juramento que fizemos em nossa coroação de viver e morrer na religião católica, promover seu avanço e preservação, empregar toda boa fé e todas as nossas forças ao nosso dispor. Não pouparemos nossa vida para extirpar desse nosso reino, províncias e territórios sob nossa obediência todos os cismas e heresias condenadas pelos santos Concílios e principalmente pelo de Trento, sem jamais fazer a paz ou a trégua com os heréticos ou qualquer édito favorável a eles" (Édito Real da União, de julho de 1588 (Ruão). In: POTTER, David (Org.). **The French Wars of Religion: Selected Documents**. London: MacMillan Press, 1997, p. 201).

panfleto endereçado aos Estados Gerais em 1588 intitulado *'Articles pour Proposer aux Estatz et Faire Passer en Loy Fondamentalle du Royaume'*"[433].

No cotexto dos trabalhos dos Estados Gerais de 1593, Du Vair proferiu um famoso discurso contra o partido espanhol no interior da Liga Católica, que defendia a legitimidade da reivindicação de Felipe II para que o trono francês fosse ocupado por sua filha. O pleito revelava-se incompatível com a Lei Sálica, que exclui as mulheres da linha sucessória ao trono. Para Du Vair essa lei tinha natureza de "lei fundamental" e, como tal, não poderia ser modificada nem emendada por nenhum procedimento legal, conforme Thompson: "lei fundamental para Du Vair era a lei costumeira, antiga e imutável. Com essa conjunção de noções, Du Vair associava a linguagem da lei fundamental com ideias tradicionalistas da lei costumeira francesa que vinham sendo alegadas por Achille de Harlay e François Hotman e que podem ser rastreadas até Jean de Terre Rouge no início de século XV"[434].

Em 1589, a obra anônima *"Dialogue du Royaume"* negava a tese de que a antiguidade de uma lei fosse essencial para considerá-la fundamental e, indo além, defendia sua *innovatio*, a possibilidade de "um novo começo para a França com novas leis fundamentais". Porém, em argumento quase paradoxal, termina afirmando que um novo contrato que reparasse os danos causados à ordem política da França pelos conflitos internos "seria uma renovação, uma restauração das originais leis fundamentais da França"[435].

Autores radicais da Liga, como Jean Boucher, tentaram fortalecer a ideia de que "leis fundamentais" eram leis promulgadas, ou seja, positivadas. Ideia que se sobressai na obra de Boucher, de 1594, *"Sermons de la Simulée Conversion"*, ao defender a prerrogativa dos Estados Gerais de fazer e desfazer seus atos conforme sua conveniência[436].

Em termos conclusivos, sobre as ambiguidades do uso da expressão "leis fundamentais" na literatura e prática política francesa das três últimas décadas do século XVI, quanto ao caráter positivado ou costumeiro de sua natureza, Thompson assinala:

> A ideia de que leis fundamentais eram herdadas existia juntamente com a ideia de que eram feitas ou passíveis de serem elaboradas por meio de procedimentos peculiares. Não havia certamente um acordo sobre sua

---

[433] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, December, 1986, p. 1109.

[434] Ibidem, p. 1109-1110.

[435] Ibidem, p. 1109 - 1110.

[436] Ibidem, p. 1110.

> finalidade ou sobre o que faziam delas fundamentais. Nos dias de hoje [ao voltarmos nossos olhos para esses usos no século XVI], parece não haver razão para considerar algum desses significados mais apropriado do que o outro. Cada um era simplesmente diferente. O termo lei fundamental se provou imensamente atrativo para autores europeus de todas as correntes políticas. Mas no início do século XVII, tornou-se o termo padrão para quaisquer leis, direitos, privilégios ou costumes que os autores pensavam ser de especial importância para o bem de sua comunidade. Essa padronização não foi uma vulgarização linguística do termo. Foi simplesmente a continuidade do caráter vago que havia rodeado o termo desde os anos de 1570. Lei fundamental se tornou objeto de pesquisas acadêmicas na Teoria Política, no Direito e na História. O esclarecimento conceitual nos séculos XVII e XVIII demandou ainda a construção de significados adicionais. Mas a amplitude linguística e o contexto retórico de uso comum do qual o termo pela primeira vez surgiu continuaram a colorir futuros significados por mais de um século e meio.[437]

Ainda quanto ao aspecto evolutivo dos usos da expressão "leis fundamentais" na tradição da filosofia política calvinista, Althusius, com a publicação da obra *Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos*, no começo do século XVII, dialogou profundamente com os tratados políticos calvinistas do século XVI e conferiu contornos mais positivados ao termo.

Althusius muito se valeu da literatuta política francesa, especificamente ao entrelaçar elementos comuns dos tratados calvinistas do século XVI, como o recurso à história secular e bíblica, razão natural, fundações, contratos, pilares e pactos que coletou desses tratados, para que se pudesse afirmar, então, que "a lei que ele considera fundamental era, inequivocamente, positiva e lei constitucional"[438].

Na obra *Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos*, Althusius explica a importância das leis fundamentais numa comunidade política, afirmando também que, apesar de sua origem em pactos entre os entes que compõem a república, possuem natureza positivada passível de ab-rogação e substituição por novas leis:

> Na eleição, deve-se ter o maior cuidado com a lei fundamental do reino (*lex fundamentalis regni*), pois foi sob ela que a comunidade foi constituída e ela serve, portanto, como fundação, por assim dizer, para a associação, e é preservada pelo assentimento e aprovação comuns de todos os membros do reino. Ao amparo dessa lei, os integrantes da associação foram reunidos num só corpo e sob uma só cabeça; ela é, de fato, a coluna (*columna*) do reino.

---

[437] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, December, 1986, p. 1110-1111.

[438] Ibidem, p. 1113.

> Essa lei fundamental nada mais é do que certos pactos (*pacta*) pelos quais muitas cidades e províncias se juntam e concordam em estabelecer e defender uma única república com o trabalho, aconselhamento e auxílio comuns. Quando esse consenso não é mais conseguido nas convenções e nas estipulações, a comunidade deixa de existir; a menos que tais leis sejam ab-rogadas com o consentimento ou obstáculos para seus direitos de soberania.[439]

O autor dialoga com as noções clássicas da *fundatio* e da *innovatio*. A fundação deve carregar em si todos os princípios de um povo, de uma nação, aos quais os sucessores do fundador devem dar continuidade, o que não implica que não haja nada mais a ser feito após o momento fundacional, ao contrário, deve-se criar espaço e mecanismos (como reformas constitucionais) para possibilitar as futuras ações, dentre elas legislar, estabelecer princípios institucionais e construir instituições novas, sem que se desfigure o legado da fundação. A ação de outros homens é fundamental para a superação dos desafios da fortuna. Sem *innovatio* esgota-se a capacidade de ação e construção política diante dos novos desafios e da manutenção da identidade de um povo desde seu surgimento como comunidade política.

Em Cícero, no capítulo II, 2 de *De Re Publica*, compreende-se a necessidade de renovação institucional que a *innovatio* supre para consolidar a própria *fundatio*:

> **2.** Sobre esse assunto costumava dizer que nosso estado de *ciuitas* era superior às demais *ciuitas*, pois naquelas havia, costumeiramente, alguns poucos dentre eles para constituir a república, [fazendo] leis e instituições, tal como Minos dos cretenses, Licurgo dos lacedemônios, Teseu, Drácon, Sólon, Clístenes e muitos outros dentre os atenienses; por fim, até o douto varão Demétrio de Faleros conservando a já enfraquecida e derrubada [república]. Porém, nossa república não foi constituída pelo engenho de um, mas de muitos, nem durante a vida de um homem, mas em alguns séculos e gerações. Pois [Catão] dizia jamais ter existido um engenho tão grande – alguém a quem nada escapasse – e que nem todos os engenhos reunidos em um só poderiam prever tanto [a ponto de] abarcar em apenas um momento tudo, sem a experiência das coisas e sem amadurecimento.[440]

Althusius, recorrendo à história secular de forma semelhante a Bèze décadas antes, menciona concretamente o que considera leis fundamentais na França, Inglaterra, Espanha, Suécia, Brabante e especialmente no Sacro Império Romano-Germânico, a partir do registro de Jean Sleidan no escrito "*De Statu Religionis et Republicae*", citando exemplos de

---

[439] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 259-260.

[440] BERNARDO, Isadora Prévide. **O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história**. Ano 2012. 215f. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, inédita, p.121-122.

leis fundamentais que Carlos V deveria observar: o dever de administrar a justiça com equidade, visando a paz; confirmar as leis do império, em especial as instituídas pelo Édito Áureo, e também, por meio do aconselhamento dos eleitores, ampliá-las quando necessário; a criação de um Senado no Império; o respeito à plenitude dos direitos, privilégios e dignidade dos príncipes ou das ordens do Império; permitir a reunião dos eleitores sem nenhuma perturbação de seus trabalhos; a integridade dos bens do Império; garantir a paz e somente promover a guerra dentro ou fora das fronteiras da comunidade com o consentimento de todas as ordens, especialmente a dos sete eleitores; "não convocar assembleia alguma do Império, nem impor tributos, sem o consentimento dos eleitores"; "se tiver motivo para [o imperador] agir contra qualquer ordem, proceder de acordo com a lei, mas não utilizar a força contra aqueles que estejam sendo julgados segundo a lei"; ratificar as decisões dos eleitores do Palatinado e da Saxônia tomadas em tempos de interregno, dada sua competência para tanto; "não promover ação ou esquema que tornem a dignidade do Império hereditária e própria de sua família, mas conceder liberdade e poder sem freios aos sete eleitores, de acordo com a lei (*lex*) de Carlos IV e o prescrito na lei (*jus*) pontifícia; tudo o que se fizer ao contrário será considerado nulo"[441].

No século XVIII, ainda se pode destacar o uso da expressão "leis fundamentais" em "O Federalista" como sinônimo de constituição em seu significado atual.

A expressão "lei fundamental" já vinha sendo usada por autores nos Estados Unidos, sendo-lhes familiares as metáforas da "lei-contrato" e da "fundação de um edifício" como em qualquer outro autor europeu, seja em razão dos "americanos continuarem a adotar os estilos europeus do pensamento constitucionalista", seja por razões práticas, já que tentar unir as treze colônias invariavelmente favorecia a discussão em termos de "barganhas", "contratos" e a "construção das novas fundações" para o país que nascia[442].

Nesse contexto histórico, Martyn P. Thompson identifica em Alexander Hamilton, no artigo 78 de "*O Federalista*", uma "compreensão de lei fundamental em um reconhecível sentido moderno de lei positiva e constitucional, desprovido de todas as metáforas de pilares ou pactos". De modo que "a fundação, então, não [deve ser] mais uma

---

[441] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 256-259.

[442] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, nº 5 (December), 1986, p. 1127.

coluna ou contrato mas um princípio"[443] que afirma ser a constituição a lei fundamental e por consequência, dotada de supremacia, como se observa no trecho do mencionado artigo da obra coletiva "assinada" por "Publius":

> [...] não é de admitir-se que a Constituição tivesse pretendido habilitar os representantes do povo a sobreporem a própria vontade à de seus constituintes. É muito mais racional supor que as cortes foram destinadas a desempenhar o papel de órgão intermediário entre o povo e o Legislativo, a fim de, além de outras funções, manter este último dentro dos limites fixados para sua situação. O campo de ação próprio e peculiar das cortes se resume na interpretação das leis. Uma constituição é, de fato, a lei básica [no original em inglês: *fundamental law*[444]] e como tal deve ser considerada pelos juízes.[445]

*O Federalista* expressa também a preocupação de que atos legislativos novos (*innovatio*) não ofendam as estruturas basilares legadas pelos "pais da pátria" no momento da *fundatio*, sendo que a instância para dirimir conflitos oriundos do binômio *fundatio-innovatio* é o Judiciário, conforme Hamilton:

> A integral independência das cortes de justiça é particularmente essencial em uma Constituição limitada. Ao qualificar uma Constituição como limitada, quero dizer que ela contém certas restrições específicas à autoridade legislativa, tais como, por exemplo, não aprovar projetos de confiscos, leis *ex-post-facto* e outros similares. Limitações dessa natureza somente poderão ser preservadas na prática através de cortes de justiça, que têm o dever de declarar nulos todos os atos contrários ao manifesto espírito da Constituição. Sem isso, todas as restrições contra os privilégios ou concessões particulares serão inúteis.[446]

Além da tradição do constitucionalismo calvinista, há uma influência nos "pais fundadores" do humanismo cívico no que tange o dever da *innovatio* de preservar os valores da *fundatio*, nos seguintes termos, segundo Newton Bignotto:

> O que o humanismo cívico nos legou foi a ideia de que o momento da fundação, que é vivido como uma experiência única, produz efeitos que ultrapassam, em muito, os limites históricos dentro dos quais as ações

---

[443] THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, December, 1986, p. 1127.

[444] HAMILTON, Alexander. Paper 78. In: PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison & John Jay). **The Federalist with Letters of "Brutus"**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 379.

[445] PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: Editora UNB, 1984, p. 578.

[446] Ibidem, p. 577.

> aconteceram. Essas ações nos deixam um legado imaginário e simbólico que são essenciais para a preservação dos valores que presidiram a constituição do corpo político. É nessa ótica, por exemplo, que podemos compreender a importância para os americanos de suas leis fundamentais, dos valores inaugurais de sua vida republicana e o apego aos "pais fundadores".[447]

N. Bignotto ainda explica a necessidade da *innovatio* para a *fundatio*, uma vez que a consolidação desta depende do exercício daquela, "dizendo de outra forma, o próprio da fundação bem realizada é que sua eficácia se faz sentir no curso mesmo da vida cotidiana e pela capacidade de consolidar, em instituições, um conjunto de princípios que presidiu o ato inaugural. É necessário que o "fundador" saia de cena para que a fundação se consolide no tempo"[448].

À guisa de uma conclusão do presente capítulo, cabe mencionar os usos da palavra "constituição" em períodos anteriores e destacar a importância dos monarcômacos (tendo sobretudo John Knox e Théodore de Bèze como expoentes) para a complexa noção de constitucionalismo e sua transição do período medieval para o moderno, com repercussões até em nossos dias.

Segundo Mcllwain[449], no Império Romano, "constituição" designava atos legislativos exarados pelo imperador. Para o comentador, no livro I da obra *De Re Publica* de Cícero, a passagem que recorda a constituição mista como garantidora de liberdade consiste na primeira utilização da palavra numa acepção moderna.

Na Idade Média, juristas medievais como Glanvill, na Inglaterra, valem-se desse termo como sinônimo de édito real, referindo-se a decretos de Henrique II. Bracton, ao versar sobre o *Estatuto de Merton*, de 1236, denomina uma de suas provisões de "nova constituição", além de designar uma seção de uma reedição da *Magna Carta*, em 1225, de *constitutito libertatis*. Na França, Beaumanoir também designa os atos reais como *une nouvele constitution*. McIlwain destaca que os juristas se referiam a decretos positivados, que se distinguiam de leis costumeiras[450].

---

[447] BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In. CARDOSO, S**. Retorno ao Republicanismo.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 34.

[448] Ibidem, p. 37.

[449] MCILWAIN, Charles Howard. **Constitucionalism, ancient and moderm**. New York: Cornell University Press, 1958, p. 3.

[450] Ibidem, p. 4.

Berman, sobre o período medieval, apesar de reconhecer que a palavra *constitucionalismo* "fora forjada no século XVIII e início do XIX para referir-se sobretudo à doutrina americana da supremacia da constituição escrita sobre as demais leis promulgadas", afirma que "uma [...] característica principal do direito urbano [secular] fora seu caráter constitucional"[451].

O uso medieval do termo segundo Berman se justifica, a nosso ver, em vista de uma realidade constitucional que se denota pela existência de *cartas escritas* consagradoras de direitos e disciplinadoras da organização política das cidades medievais, além do fato de "os governos urbanos serem limitados em seus poderes, que geralmente se dividiam em poder executivo, legislativo e judiciário e que exerciam certos controles uns sobre os outros"[452].

No fim da Idade Média e início da Era Moderna, ainda que Howell A. Lloyd afirme não haver um uso corrente da palavra *constitucionalismo*[453] nos séculos XV e XVI, em vários comentadores (por exemplo, Benert, Franklin, Kingdon e Skinner)[454] o termo é empregado para qualificar o direito de resistência formulado pelos autores monarcômacos.

Apesar das controvérsias quanto ao uso da expressão "constitucionalismo" para ideias e práticas políticas do início do século XVI, Lloyd considera-o razoável, na medida em que consubstancia limitação ao poder de maneira institucionalizada: "dados esses usos e similares, não ocasiona anacronismo descrever como 'constitucionalistas' ideias do período [...] que [afirmavam] o poder dever ser exercido dentro dos limites institucionalmente determinados. Tais ideias provavelmente se desenvolveram na época do Renascimento e da Reforma, da aprendizagem humanista, da reapreciação crítica e histórica dos textos romanos"[455].

Acerca das conexões entre a noção de constitucionalismo medieval e sua recepção na modernidade, em larga medida, graças aos escritos monarcômacos, são oportunas as lições de J. H. Franklin, que alerta para uma transformação de costumes e teses entre os dois períodos, na

---

[451] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition**. v. I. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 395-396.

[452] Ibidem, p. 396.

[453] LLOYD, Howell A. Constitucionalism. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark.**The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 254.

[454] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought**. Tese Inédita. University of Minnesota. 1967; FRANKLIN, Julian H. Constitucionalism and resistance in the sixteenth century: the protestant monarchomachs. In: SPITZ, David. **Political Theory and Social Change**. New York: Atherton, 1967, p. 117; KINGDON, R. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 193-218; SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

[455] LLOYD, Howell A. Op. cit., p. 255.

pena de autores monarcômacos, de modo a anteciparem ideias e práticas que apenas os séculos XVII e XVIII conheceriam (como a supremacia dos atos do parlamento sobre os do executivo e a legitimidade de magistrados para o controle de leis inconstitucionais ou atos administrativos ilegais) e que constituem um elo importante na evolução da própria noção de constitucionalismo:

> O componente constitucional [da filosofia política dos monarcômacos] parece ser não apenas o mais interessante mas também o aspecto mais profundo de seu pensamento desde que sua doutrina de resistência se propôs a isso. E apesar dos monarcômacos lastrearem substancialmente seus tratados na fórmula constitucional medieval, seu uso dessa tradição envolve uma ênfase e novas conexões que são caracteristicamente modernas em seu tom e claramente antecipa ideias que nós normalmente associamos à afirmação da supremacia parlamentar na Inglaterra no século seguinte. Em minha visão, portanto, isso se justifica, pois o pensamento político dos monarcômacos é uma importante transição do movimento constitucional medieval para o moderno, e além disso pesquisar sua contribuição nos daria uma compreensão clara de como essa transição se deu e quais alterações ela envolveu.[456]

Em suma, John Knox e Théodore de Bèze, recepcionando o argumento de resistência constitucional de matriz luterana com origem nas práticas políticas medievais do Sacro Império Romano-Germânico, de que a solução da tirania estava na atuação dos magistrados inferiores, identificam a compatibilidade desse argumento com as antigas leis e costumes de suas próprias comunidades políticas, Escócia e França, desde a Idade Média. Knox privilegia a chancela bíblica para a ação de "agentes políticos" intermediários entre o governante e o povo contra a tirania, o que o municiou de um discurso justificador da nobreza escocesa para fazer valer suas antigas prerrogativas em face do poder central, conforme se lê na documentação pertinente ao processo de reforma religiosa e revolução política na Escócia. Bèze, valendo-se do aparato jurídico de Bartolo de Sassoferrato acerca do conceito de tirania e do recurso à história secular a exemplo de Tito Lívio, sem prejuízo de compatibilidade com as Escrituras e já na posição de líder internacional do calvinismo desde a morte de Calvino, apresenta a legitimidade do direito de resistência pelas magistraturas inferiores em um tom mais secular e universalista, passível de maior admissibilidade inclusive pelos oponentes do protestantismo, além de legar para a posteridade a expressão "leis fundamentais", que assumiria de forma cabal o significado de "constituição" em nossos dias.

---

[456] FRANKLIN, Julian H. Constitucionalism and resistance in the sixteenth century: the protestant monarchomachs. In: SPITZ, David. **Political Theory and Social Change.** New York: Atherton, 1967, p. 117.

## CAPÍTULO III – JOHN KNOX E A LEGALIDADE BÍBLICA DO PROFETA

No presente capítulo, abordaremos o pensamento político de John Knox, com vistas a analisar os elementos conceituais especialmente acerca do fenômeno político da tirania e sua respectiva solução pela via do direito de resistência de afinidade constitucional, graças à sua contribuição para a teoria das magistraturas inferiores, com base em cinco aspectos: i) a questão da estrita "legalidade bíblica" e sua conexão com o dever do profeta de admoestar, com sérias implicações políticas numa sociedade estratificada como a do século XVI; ii) a noção de "convenção" e seus desdobramentos para o direito de resistência; iii) as quatro perguntas de Knox sobre os limites do dever de obediência; iv) a noção conceitual de tirania em Knox (o dever civil de se seguir a idolatria do governante, a jurisdição papal exercida pelos bispos católicos e a ginecocracia); v) as soluções para o problema da tirania por meio das magistraturas civis do reino e subsidiariamente do povo, respeitando-se as vocações de cada um.

O pensamento político de Knox encontra-se disperso em suas admoestações e interrogações de 1554, nos escritos políticos de 1558 acerca da Inglaterra (*The First Blast*) e sobre a Escócia (as cartas à regente, à nobreza e ao povo) e em trechos de sua *História da Reforma da Escócia*.

John Gray, ao inventariar as tentativas de classificação do pensamento político knoxiano em categorias clássicas da Filosofia Política[457], conclui que elas invariavelmente falham, se ignorarem o fato de que

---

[457] É possível constatar na obra *Political Consequences of the Reformation* de R. H. Murray uma perspectiva "contratualista" de Knox, mas o que se ignora nesse caso é que os limites impostos à rainha são ditados por Deus e não pelo povo. G. Harkness, em *Calvin, the Man and his Ethics*, afirma haver na obra de Knox uma assertiva inqualificável do direito de resistência. J. W. Allen conclui que Knox rompeu finalmente com Calvino no que tange à doutrina de submissão e que Knox possui uma teoria consistente e coerente acerca do direito de rebelião. Em *Political Thought in Sixteenth Century*, A. J. Carlyle defende a tese de que Knox contribuiu para formular um pensamento sem ambiguidades sobre o direito de resistência e a deposição dos governantes, como também colocou tais preceitos teóricos em prática na obra *A History of Medieval Political Thought.* J. N. Figges, em *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, alega que Knox teria, como os jesuítas, empregado "meios recomendados por Maquiavel" para atingir seus fins como assassinatos e rebelião na Escócia de 1558-1580. McCrie em sua biografia de Knox, *Life of John Knox*, obra padrão que precedeu a edição completa das obras de Knox feita por Dr. Laing, possui assertivas incontroversas, porém se furtou a desenvolver adequadamente a teoria política de Knox. A biografia de Knox escrita por Hume Brown, com base na edição completa dos trabalhos de Knox, consiste num texto de valor, mas também peca por negligenciar em larga medida a questão política. Gray considera excelente o trabalho de Lorde Eustace Percy, *John Knox*, por traçar o desenvolvimento do pensamento político de Knox de forma consistente, todavia a obra não esclarece a real

> Ele não era filósofo político, teólogo sistemático ou teórico eclesiástico. Ele era mais como Lutero ou George Wishart do que foi Calvino. Era primeiramente um pregador, um profeta e um visionário. Sua demanda era profética, não se preocupava ele próprio com o possível e o impossível. Ele provia a visão de um reino convencionado governado pela Palavra de Deus, que era mais prosaico mas mais realista e prático do que os políticos estavam tentando por em prática. Ele não tinha visão para considerações menores de consistência teórica. Viu o objetivo e o perseguiu [...] até os últimos dias de sua vida.
>
> O que ele tinha escrito ou dito sobre o estado pode ser classificado sob quatro cabeçalhos, a depender do enfoque que ele atribui à função e aos deveres [segundo as respectivas vocações] do rei, dos nobres, do povo e da igreja.[458]

Um outro elemento complicador na apreciação crítica do pensamento político de Knox, conforme alerta Jane E. A. Dawson, em seu clássico estudo *The Two Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts*, consiste em considerar o escrito político sobre a Inglaterra e os textos sobre a Escócia como um todo, sem se atentar para seus distintos públicos e propósitos:

> Os tratados que John Knox escreveu em 1558 são vistos como o núcleo de seus escritos políticos e a chave do seu inteiro pensamento político. O mais famoso ─ e infame ─ de seus tratados, *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*, foi seguido em Julho por *The Letter to the Regent (Augmented)*, *The Appellation* e *The Letter to the Commonalty of Scotland*. Esses tratados tem sofrido de dois equívocos. Primeiramente, a tendência natural de ligar todo material de 1550 num só conjunto e em particular tratar o *The First Blast* e os tratados de julho como um todo unificado. Isso distorce o significado de todos os panfletos e conduz a tentativas vãs de moldá-los em uma unidade que possa então ser rotulada "pensamento político de Knox". De fato, é extremamente importante separá-los e fazer uma distinção nítida entre suas audiências alvo e propósitos. O *The First Blast* foi escrito principalmente para uma audiência inglesa e os tratados de julho foram dirigidos aos escoceses.[459]

Um outro equívoco frequente, segundo Dawson, seria ignorar o fato de que Knox previa realmente um projeto revolucionário na Inglaterra e uma mudança gradual na Escócia, mas a contingência histórica concretizou justamente o contrário. A Inglaterra vivenciou uma

---

atitude do reformador. Apesar das afirmações de que o pensamento político de Knox consubstanciaria uma teoria do direito divino, uma teoria da revolução, ou ainda que ele seria um apoiador da aristocracia ou um contratualista, devemos ter em mente a advertência de Gray em relação a Knox de que "Somente tendo em conta sua posição religiosa, alguém pode encontrar alguma consistência em quaisquer de seus pronunciamentos políticos". (GRAY, John R. The political theory of John Knox. In: **Church History**, v. 8, n. 2, June, 1939, p. 133-134).

[458] Ibidem, p. 134.

[459] DAWSON, Jane. The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts. In: **Journal of Ecclesiastical History**, v. 42, n. 4, October 1991, p. 555.

mudança gradual com a ascensão de Elisabete e a Escócia viveu um processo revolucionário sendo o próprio Knox uma de suas principais lideranças:

> O segundo equívoco, o resultado de uma retrospectiva histórica, tem produzido uma abordagem anacrônica dos escritos de Knox e tem destruído o próprio contexto histórico de cada um de seus tratados: a assertiva frequentemente feita, de que Knox deve ter escrito com a revolução em mente porque uma revolução realmente ocorreu na Escócia durante 1559-60, quando os Lordes da Congregação derrubaram a Regência e eles próprios assumiram o poder. Isso confunde o resultado final da particular situação escocesa com as ideias de Knox em um estágio inicial de sua evolução. Em 1558, Knox não sabia que estava prestes a assumir o papel de herói da Reforma Escocesa.
>
> Os tratados 1558 foram todos terminados e publicados antes de que qualquer perspectiva de mudança real parecesse existir tanto no regime inglês como no governo escocês. Em ambos os países o poder católico parecia inalterável, apesar de praticarem políticas diferentes em relação aos protestantes: perseguição rigorosa na Inglaterra e relativa tolerância dentro da Escócia. Knox respondeu de maneiras distintas para os problemas dos dois países e suas expectativas para cada nação eram diversas. Escreveu seus tratados esperando por uma revolução na Inglaterra e planejando por uma mudança gradual na Escócia. Todavia, em Londres ocorreu a inesperada guinada de uma nova monarca, quando Elisabete I sucedeu o trono em 17 de Novembro de 1558. Na Escócia, quando Knox ali regressou em maio de 1559, ele próprio tomou partido na revolução. Isso era o exato oposto do que ele tinha imaginado no início de 1558 e da análise contida em seus escritos durante aquele ano.[460]

Apesar da importante advertência de Jane Dawson, não acreditamos que Knox teria por completo abandonado o projeto revolucionário caso falhasse uma evolução gradual na Escócia para pôr fim àquilo que ele chamava de idolatria católica e o cessar da influência estrangeira da França, pois sua correspondência com a nobreza em 27 de Outubro de 1557 suscitava uma possibilidade de revolução no horizonte de sua análise política[461].

No que diz respeito a Calvino, os vínculos de Knox e Bèze com aquele são diferenciados. Bèze e Calvino nutriram uma relação de discípulo e mestre, ao passo que os laços que ligaram Knox a Calvino conferiam-lhe maior autonomia intelectual nos âmbitos teológico e político.

---

[460] DAWSON, Jane. The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts. In: **Journal of Ecclesiastical History**, Vol. 42, N. 4, October 1991, p. 555-556.

[461] KNOX, John. Knox and the Protestant nobility, March-December 1557. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 137.

Para Adrien Mezger, Calvino já exercia uma influência sobre Knox antes mesmo de 1554, quando este refugiou-se em Genebra; mais precisamente, em 1550, o escrito *A Vindication of the Doctrine that the Mass is Idolatry*[462] aponta que Knox não teria apenas lido mas meditado e aprofundado as considerações de Calvino de censura sobre a missa católica em a *Instituição da Religião Cristã.* Mezger também assinala que muito provavelmente Knox teria sido introduzido à obra de Calvino por seu mentor George Wishart[463].

Em termos cronológicos desde o início de sua adesão à Reforma, uma análise qualitativa da influência de Calvino sobre Knox aponta para certo distanciamento entre ambos, em nome de uma leitura mais literal das Escrituras por Knox, conforme indica Mezger:

> Em resumo, vemos que Knox tinha um espírito mais estreito do que Calvino no que concerne à Escritura Santa, o que faz seus princípios serem mais devotos e, por conseguinte, um pouco intolerantes. Isso, é verdade, permitia fazer uma reforma radical na Escócia, mas esse espírito foi mais tarde a causa de lutas inúteis na Igreja escocesa.[464]

Wesley James Vesey faz um quadro comparativo de Knox e Calvino que poderia ser perfeitamente aplicado ao se contrastar Knox e Bèze, havendo maior afinidade na postura política e estilo de escrita entre Calvino e Bèze do que entre Calvino e Knox:

> Calvino possuía a habilidade e o treinamento de um advogado; Knox raramente pensava em termos de lei [civil]. O líder genebrino era friamente intelectual ou severamente auto-contido; o escocês era intenso, violento e impaciente em sua ambição. As diferenças de fundo e temperamento revelavam suas respectivas influências sobre as ideias políticas de ambos.[465]

Sobre o caráter menos sistematizado de suas ideias, e mais apaixonado, destacamos que o próprio John Knox afirma e reconhece, no seu único sermão publicado em vida, que sua vocação era mais ligada à figura do pregador do que à do escritor. Dessa forma, por meio da análise retórica da obra *The First Blast* de 1558, que dentre seus escritos políticos possui mais propriamente um corpo de tratado e não de panfleto, notam-se marcas de

---

[462] KNOX, John. A Vindication of the Doctrine that the Mass is Idolatry. In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 3. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 31-70.

[463] MEZGER, Adrien. **John Knox et Ses Rapports avec Calvin** (thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Montauban). Montauban: Imprimerie Coopérative (Ancienne Maison J. Granié), 1905, p. 58.

[464] Ibidem, p. 58.

[465] VESEY, Wesley James. **The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox**. 1961. 247f. Ph. D. Thesis (Theology), School of Theology, Boston University, Boston, inédita, p. 181.

oralidade típicas de um homem mais familiarizado com o púlpito[466] do que com a pena. Nos termos do sermão mencionado:

> Uma vez que eu próprio fui mais chamado pelo meu Deus para instruir o ignorante, confortar o amargurado, encorajar o fraco e repreender o orgulhoso pela língua e viva voz nestes mais corruptos dias do que para compor livros para a posteridade, vendo que muito é escrito (e por homens da mais singular condição) e ainda assim muito pouco observado; decreto eu mesmo me conter nos limites daquela vocação para a qual eu me encontro especialmente chamado.[467]

*The First Blast* pode ser inserido em dois gêneros de discurso: o judiciário, por acusar a monstruosidade do governo de mulheres e defender a solução da ginecocracia pelos magistrados inferiores e pelo povo, segundo suas vocações, pautado na "legalidade bíblica" de profeta; e o demonstrativo, por vituperar o governo de mulheres e a restauração da idolatria confundida com o catolicismo, promovida por Maria Tudor.

No que tange à *dispositio*, no *exordium* apresentado como prefácio[468], Knox postula três questões conexas: a negligência dos pregadores britânicos contrastante com o zelo dos profetas do Antigo Testamento, a ascensão das mulheres ao poder (em especial Maria Tudor comparada à Jezebel) e a falta de embasamento dessa escolha política na autoridade da palavra de Deus. Knox capta a benevolência colocando-se como aquele que conhece a palavra de Deus e é fiel aos valores patrióticos de uma nação. No próprio *exordium*, utiliza uma série de exemplos bíblicos que serão retomados nos argumentos do texto.

Após o *exordium* segue a *prepositio*, que consiste numa definição condensada da tese: a legitimação do protagonismo político das mulheres em quaisquer circunstâncias fere a natureza, Deus, a ordem, a equidade e a justiça[469]. Ainda na *prepositio*, depois de enunciar a tese, Knox expõe os métodos de argumentação.

---

[466] Segundo Albert Bushnell Hart: "O púlpito de Knox era, para o próprio, sua cátedra de professor, seu trono de bispo, sua licença de advogado, sua página editorial de jornalista e sua decisão de juiz. [...] O púlpito era o grande educador popular da época e Knox foi um grande mestre". (HART, Albert Bushnell. John Knox as a man of the World. In: **The American Historical Review**, v. 13, n. 2, January, 1908, p. 268).

[467] KNOX. John. A Sermon Preached by John Knox (19/ August / 1565). In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 6. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 229.

[468] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 3-8.

[469] Ibidem, p. 8.

Na *confirmatio*, Knox desenvolve cinco argumentos que formam um conjunto comprobatório sobre as ofensas e incompatibilidades em que a ginecocracia incorre contra a natureza, Deus, a ordem, a equidade e a justiça.

No primeiro conjunto de argumentos, Knox afirma a ofensa que a gincocracia representa, pois os homens em tempos remotos, mesmo desprovidos da revelação das Escrituras e munidos tão somente da luz natural, já haviam sido capazes de censurar o governo de mulheres, como Aristóteles, poeta da Antiguidade na Grécia e jurista do Digesto[470].

No segundo movimento da *confirmatio*, Knox trata das ofensas a Deus promovidas pela ginecocracia[471], uma vez que a criação da mulher seria acessória à criação do homem; o apóstolo Paulo, inspirado pelo Espírito Santo, havia vetado a usurpação da autoridade dos homens pelas mulheres. Knox amplifica o argumento de Paulo valendo-se dos autores da Patrística ─ Tertuliano, Agostinho, Ambrósio e Crisóstomo ─, que reverberam a proibição de Paulo ao conferir contornos mais precisos à proibição divina.

No terceiro conjunto de argumentos da *confirmatio*, Knox arrola aqueles que dizem respeito à subversão da ordem como consequência da ginecocracia. Retomando Agostinho, Knox aborda o conceito de ordem definido positivamente como a ordenação do mundo nos termos da vontade de Deus. Em seguida, trata da analogia entre o corpo humano e o corpo político, afirmando que as mulheres elevadas à suprema magistratura configurariam uma monstruosidade físico-constitucional; sua ilegitimidade teológico-política seria comparável a um corpo monstruoso, disforme, acéfalo e com suas partes alocadas equivocadamente, de modo a gerar disfuncionalidades no corpo (político). Ainda sobre a ordem, Knox argumenta que a natureza imprimiu em todos os animais uma marca de ascendência do macho sobre a fêmea, a exemplo dos leões que nunca demonstram uma inclinação dócil para com a leoa[472].

No quarto conjunto, Knox discorre sobre as ofensas à equidade produzidas pela ginecocracia[473]: o desprezo da Inglaterra e da Escócia à oportunidade de se unirem pelo casamento de Eduardo VI e Maria Stuart e assim unificarem a fé protestante levariam a

---

[470] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 8-11.

[471] Ibidem, p.11-22.

[472] Ibidem, p. 22-25.

[473] Ibidem, p. 25-28.

Inglaterra a padecer a abominação do papismo e a ameaça constante do domínio espanhol. Já a Escócia, sob a influência da regente católica Maria de Guise, seria contaminada com as influências do papado e da França, o que resultaria no rebaixamento das prerrogativas constitucionais da nobreza de ambos os países (Escócia e Inglaterra).

O quinto momento da *confirmatio*[474] versa sobre os atentados da ginecocracia à justiça. Com fundamento na legalidade bíblica, Knox glosa as passagens do Antigo Testamento sobre a eleição dos reis e confirma o impedimento absoluto das mulheres de ascender ao poder político, como também a imutabilidade e constância da vontade de Deus revelada nas Escrituras, o que atualiza a plena validade e dever de aplicação desse conjunto legislativo bíblico[475].

Como consequência do flagrante desrespeito à justiça ocasionado pelo império de mulheres, caberia apenas o temor quanto à destruição dos estados que o aceitaram[476].

Acerca da *reprehensio*, Knox faz três objeções: primeiro, não se pode evocar o exemplo de Débora, pois esse precedente é particular e não constitui lei geral; Maria Tudor, em aliança matrimonial com Filipe II, possui objetivos bem distintos para a Inglaterra do que possuía Débora em relação a Israel e Débora não expressa voluntarismo para ascensão ao poder político como Maria Tudor[477].

A segunda objeção[478] é que as leis civis que legitimam o direito de herança de bens privados por mulheres não podem ser aplicadas para as complexas peculiaridades do exercício do poder público. Além do mais, o direito de herança previsto na Bíblia para as mulheres era atrelado ao dever do casamento na mesma tribo para prevenir expropriação do clã. Knox censura a aplicação de leis civis de herança que legitimem a ascensão das mulheres ao trono na Inglaterra e na Escócia levando a uma espoliação da primeira pela Espanha e da segunda pela França, ou seja, o avanço de potências estrangeiras devido aos arranjos matrimoniais de natureza política de suas rainhas.

---

[474] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 28-32.

[475] Ibidem, p. 30.

[476] Ibidem, p. 32.

[477] Ibidem, p. 32-38.

[478] Ibidem, p. 38-41.

A terceira objeção[479] consiste em que diante da supremacia das Escrituras não pode imperar a tirania dos príncipes nem a ignorância do povo a legitimarem o governo de mulheres.

Por fim, a *peroratio* se inicia, em resposta às objeções, com a afirmação de que sendo a ginecocracia um exercício de poder político originalmente corrompido, todos os atos advindos da ginecocracia são contaminados dessa ilegalidade inicial; consequentemente a nomeação de magistrados civis e a legislação oriunda desse governo são nulas de pleno direito[480].

Knox, ainda nesse movimento do texto, exorta a nobreza a exercer suas prerrogativas constitucionais auxiliada pelo povo, segundo suas respectivas vocações, para que resistam a essa forma de tirania[481]. O profeta abençoa e encoraja esses agentes a resistirem à monstruosidade dessa forma de tirania, pois seguramente Deus não deixaria impune as atrocidades cometidas pela rainha[482].

O tratado de *First Blast* é finalizado com a imagem do fogo da Palavra de Deus destruindo uma estrutura apodrecida a desmoronar, como fatalmente não poderia deixar de ocorrer com o governo de mulheres segundo Knox[483].

A atualidade do pensamento político de Knox compreende as prerrogativas constitucionais dos parlamentos sobre o poder executivo e em algum sentido o princípio da revisão judicial dos atos administrativos (Knox alerta também para a função judicial da nobreza), manifestada em sua obra principalmente quando conclama a nobreza ao exercício dessas funções à época.

Ainda acerca da atualidade da obra política de Knox, cabe destacar o combate a uma das maiores barbáries do século XX, o *Apartheid* na África do Sul. George F. Macleod (1895-1991), uma grande liderança da *Kirk* (Igreja da Escócia) na Quinta Conferência Anual do Foyer, em 30 de Maio de 1959, valendo-se do exemplo de John Knox em Genebra, censura de forma veemente o regime político do *Apartheid* na África do Sul.

---

[479] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 41-42.

[480] Ibidem, p. 42.

[481] Ibidem, p. 44-47.

[482] Ibidem, p. 46.

[483] Ibidem, p. 47.

Macleod, após rememorar as perguntas feitas a Calvino e remetidas a Bullinger em 1554 sobre a obediência devida a um magistrado civil idólatra no século XVI, aponta uma similariedade com a questão racial na África do Sul, que podia ser vista como uma "idolatria da raça" promovida pelo Partido Nacionalista da União com a vergonhosa conivência religiosa da Igreja Reformada Neerlandesa[484], de modo que a infâmia do *Apartheid* demandava no século XX o mesmo ímpeto de resistência que Knox havia legado desde o século XVI, nos seguintes termos:

> Essas mesmas questões [sobre o direito de resistência formuladas por Knox em 1554] não se colocam a nós em um contexto moderno? Tomemos o problema racial, particularmente ardente na União Sul-Africana. Lá, a idolatria da raça se chama *Apartheid*. Em qual momento a Igreja Universal deverá tomar posição seriamente sobre esse assunto? Toda a cristandade condena a interpretação bíblica que é dada pela Igreja Reformada Neerlandesa, e conseguinte, é sobre essa interpretação que o Partido Nacionalista da União apoia a sua política. Nesse sentido, os nacionalistas representam o soberano idólatra. Até quando é preciso "render obediência a um magistrado que impõe a idolatria e condena a verdadeira religião?" [citação literal de uma das perguntas de Knox de 1554].[485]

Ainda que a Igreja não deva se imiscuir nas questões políticas diretamente, segundo Macleod, a repreensão firme ao ramo do protestantismo que excusa as práticas tirânicas do *Apartheid* é um dever necessário. O autor entende também que a solução para tamanha barbárie convida ao comunismo, o que seria incompatível com os interesses do próprio protestantismo:

> Não é papel da Igreja Universal imiscuir-se na política interna de uma nação. Todavia não temos o dever de falar abertamente à Igreja que excusa essas práticas idólatras, e mesmo busca justificá-las na Bíblia? O Conselho Ecumênico das Igrejas, considerando que uma de suas igrejas membros (a Igreja Reformada Neerlandesa) incorre em erro, não tem o dever de lhe enviar uma delegação para protestar? E se a Igreja Reformada [Neerlandesa] se recusa a escutar, enviar uma delegação mais importante? E se ela não quiser ouvir, então "dizei-a à Igreja". E se obstinadamente, ela se recusa escutar a Igreja, então "que ela seja anátema" sobre esse ponto pelo amor do Evangelho e pela reputação da Igreja. O leitor poderia achar que isso é ir longe demais, mas se não formos até lá, o mundo não vai parar. Os africanos, embore o lamente, chegarão à conclusão de que o comunismo é a única solução, se durante tanto tempo a Igreja continuar, em verdade, a obedecer a um magistrado que impõe a idolatria e condena a verdadeira religião[486].

---

[484] MACLEOD, George F. **John Knox Aujourd'Hui**. Association John Knox: Genève, 1959. p. 19-20.

[485] Ibidem, p. 20.

[486] Ibidem, p. 20.

Em síntese, apesar da intransigenteência de seu pensamento e ação política fundamentados nas Escrituras, a Filosofia Política de Knox é detentora de uma universalidade capaz de municiar denúncias a graves violações dos Direitos Humanos como as perpetradas pelo regime do *Apartheid* na África do Sul em pleno século XX, opressão comparável à sofrida pela consciência religiosa no século XVI.

## 3.1 A estrita "legalidade bíblica" e o dever de admoestação do profeta em John Knox

Somada à fundamentação quase que exclusivamente bíblica de seu pensamento político e teológico, que consiste na interpretação literal das Escrituras, a base legal de precedentes legitimadora de suas exortações, Knox constrói em seus textos políticos uma identidade profunda com os profetas do Antigo Testamento. Profetas que admoestavam os reis, os agentes políticos e militares intermediários e o povo e que, portanto, dispunham de uma (relativa) imunidade para livremente exercerem sua vocação com fundamento divino. Sem esse expediente, talvez Knox jamais conseguisse se firmar como uma das maiores, senão a maior, liderança do processo religioso e político de reforma e revolução que a Escócia viveu no século XVI, dado o caráter estratificado dessa sociedade.

Dentre todos os reformadores Knox se notabilizou por ter levado às últimas consequências o princípio da *Sola Scriptura*[487], de modo que, em decorrência dessa obsessão de Knox, o próprio Théodore de Bèze recebeu certa censura da Reforma Protestante na Escócia, detentora de extremo zelo pela literalidade bíblica.

Em 1560, Knox e outros ministros elaboraram o *First Book of Discipline*, no qual se suprimiam as festas dos apóstolos, mártires e virgens, o natal, a circuncisão, a epifania, a purificação e as festividades em honra à Nossa Senhora. Em 1566, Théodore de Bèze escreveu para Knox, requerendo a aprovação na Escócia da *Segunda Confissão Helvética*. A Assembleia Geral da Escócia aprovou-a, mas com a ressalva ao capítulo 24 do documento

---

[487] GREAVES, R. **Theology & Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the thought of Jonh Knox**. Washington, D.C.: Christian University Press, 1980, p. 4.

quanto às "[festas] da natividade de nosso senhor, da circuncisão, da paixão, da ressureição, da ascensão e do envio do Espírito Santo sobre seus discípulos, pois tais festividades já não [encontravam] mais lugar na Escócia, não se [celebrava] dia de festa que não [estivesse] prescrito nos oráculos divinos"[488].

Assim como na teologia, o pensamento político de Knox também manifesta a interpretação e o desejo de aplicação da Bíblia em sua literalidade. Conforme Wesley James Vesey, a supremacia dos fundamentos bíblicos na teoria política de Knox encontra alguma inspiração no Novo Testamento e, sobretudo, nos livros do Antigo Testamento:

> A Bíblia constituía uma influência poderosa na vida de Knox. Ela regia inteiramente seu pensamento e atividade. Ele lia nela a vontade de Deus. Do Antigo Testamento, retirou precedentes para seus ensinamentos políticos. O Novo Testamento fornecia-lhe lições de Paulo sobre a obediência à autoridade civil ordenada por Deus em tudo o que não fosse contrário à Sua vontade, bem como a convicção de que o governo de mulheres era contrário à essa ordenação. Ele não ignorou o Novo Testamento, mas a sua maior segurança na teoria política repousava sobre o Antigo Testamento.[489]

Roger A. Mason alega que Knox, ao escrever sobre a vida política da Inglaterra e da Escócia em 1558, buscava no texto sagrado a literalidade de suas narrativas para aplicá-la nas conjunturas políticas dos dois países, com a pretensão de tornar as Escrituras ─ particularmente o Antigo Testamento ─ o livro de precedentes "legais" obrigatórios nos reinos da Inglaterra e Escócia como eram em Israel e Judá[490].

Em *The First Blast*, Knox afirma haver nas Escrituras um veto categórico por parte de Deus quanto às mulheres ascenderem ao exercício do poder político, totalmente transponível na atualidade em que vivia:

> Se a lei natural é a vontade constante e inalterável de Deus à qual o gentio não está menos atrelado do que o judeu [...], se a execução da justiça não é menos requerida na política dos gentios do que era outrora entre os judeus, qual homem [seria] tão tolo em supor ou acreditar que Deus agora admitirá

---

[488] KNOX, John & Demais Membros da Assembleia Geral da Escócia. To the Very Eminent Servent of Christ, Master Theodore Beza, the Most Learned and Vigilante Pastor of the Genevan Church. In: In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 6. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 546-548.

[489] VESEY, Wesley James. **The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox**. 1961. 247f. Ph. D. Thesis (Theology), School of Theology, Boston University, Boston, inédita, p. 97.

[490] MASON, Roger A. Introduction. In: KNOX, John. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. x.

> aquelas pessoas [as mulheres] para julgar ou reinar sobre os homens nas comunidades políticas dos gentios que Ele por sua expressa Palavra e ordem anteriormente excluiu e apartou? [...] a regra e a eleição que existia em Judá ou Israel manifestamente declaram [a impossibilidade de mulheres governarem].[491]

Em *The Letter to the Regent*, Knox demanda de Maria de Guise, na qualidade de regente da Escócia, um concílio para dirimir as controvérsias religiosas e alega que a força dos fundamentos argumentativos com base apenas nas Escrituras legitima a um homem singularmente dizer o correto sobre a verdadeira religião quando comparado a um concílio, um órgão colegiado, porém menos legítimo que aquele se suas decisões forem sem fundamentos bíblicos: "Eu provarei por um concílio que mais autoridade tem a sentença de um homem (fundada sobre a simples verdade de Deus) do que a determinação de todo o concílio sem a garantia da Palavra de Deus"[492].

*The Appellation to the Nobility* é a obra na qual é evocado o precedente bíblico do profeta Jeremias, que suplicou aos príncipes, nobres que à época exerciam as magistraturas civis, quando foi condenado pelos sacerdotes; exatamente o contexto da condenação de Knox por heresia pelos bispos católicos da Escócia do século XVI[493].

Ao se dirigir ao povo comum da Escócia em *The Letter to the Commonalty*, com base em precedentes da própria bíblia, Knox recorda a supremacia da autoridade bíblica sobre qualquer outro argumento:

> Em razão da sabedoria de Deus, o próprio Jesus Cristo remeteu seus adversários a Moisés e às Escrituras, para examinarem se sua doutrina era de Deus ou não. Os Apóstolos Paulo e Pedro mandaram os homens examinarem a religião que ambos professavam por meio do exposto nas Escrituras de Deus e louvaram a atitude desses homens.[494]

No debate da Assembleia Geral em Junho de 1564, ao ouvir de Knox que a idolatria das práticas católicas da rainha faria recair sobre a Escócia a vingança de Deus,

---

[491] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 30.

[492] KNOX, John. The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year o four Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year o four Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). Ibidem, p. 60.

[493] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). Ibidem, p. 76-77.

[494] KNOX, John. To His Beloved Brethren the Commonalty of Scotland, John Knox wisheth grace, mercy and Peace with the spirit of righteous judgement. (Part I: The 1558 Tracts). Ibidem, p. 116 -117.

assim como o profeta Elias previra o fim trágico da idólatra Jezebel (I Reis 21: 19-23), o secretário da rainha Maria Stuart, William Maitland de Lethington, responde que esses precedentes bíblicos não se aplicavam mais, que "Eles eram movimentos singulares do Espírito de Deus e em nada pertecem à nossa época"[495].

Knox retruca, em tom de ironia, que a Escritura muito o enganava, pois Paulo já afirmava: "Ora, tudo o que se escreveu no passado assim foi feito para nosso ensinamento, a fim de que, pela perseverança e pela consolação que nos proporcionam as Escrituras, tenhamos a esperança"[496]. Além disso, o próprio Cristo convalidara o valor e a eterna atualidade das Escrituras no Evangelho de Mateus: "Então lhes disse: 'Por isso, todo escriba que se tornou discípulo do Reino dos Céus é semelhante ao proprietário que do seu tesouro tira coisas novas e velhas"[497]. Por fim, arremata a resposta ao secretário da rainha com uma citação um tanto quanto imprecisa do Livro do Profeta Jeremias (possivelmente Jeremias 15:4)[498], afirmando que a idolatria deve ser condenada conforme as Escrituras: "Todo reino e toda cidade que da mesma forma ofender, assim como o fez Jerusalém, deve da mesma maneira ser punido"[499].

Ainda no contexto do debate com o emissário da rainha, Knox assevera a universalidade da lei bíblica para qualquer época, sem que se possa atestar sua caducidade, pois a constância e a imutabilidade da própria natureza de Deus são atributos que se transmitem aos juízos divinos contidos na Bíblia:

> Eu digo que o exemplo aprovado por Deus permanece para nós como um comando [normativo]; uma vez que, como Deus em Sua natureza é constante e imutável, então Ele não pode condenar nos períodos subsequentes aquilo que havia aprovado para Seus servos antes de nós. Para os Seus servos antes de nós, Ele, por Seu próprio comando, aprovou que súditos não apenas destruíssem seus reis por causa da idolatria, mas também que extraíssem

---

[495] The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 188-189.

[496] Romanos 15, 4. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 1989.

[497] Mateus 13, 52. Idem, p. 1729.

[498] O possível trecho do Livro de Jeremias que Roger Mason aponta como ao que Knox se referia, literalmente, assim diz: "Tomei a taça da mão de Iahweh e fiz beber dela todas as nações, às quais Iahweh em enviara: (a Jerusalém e às cidades de Judá, a seus reis e a seus príncipes, para convertê-los em ruína, em objeto de pavor, em escárnio e em maldição como hoje)" (Jeremias 25, 17-18. Idem, p. 1409).

[499] The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). Op. Cit., p.189.

> suas raízes de toda a posteridade, de modo que ninguém de sua linhagem governasse sobre o povo de Deus.[500]

Acerca da estranheza em face das exortações de Knox mais radicais (mais no plano retórico do que concretizadas no contexto revolucionário da Reforma na Escócia) sobre a eliminação absoluta da idolatria com a chancela inclusive de práticas homicidas e mesmo chacinas, é preciso ponderar que as noções consensuais atuais de legitimidade, coerência, proporcionalidade, razoabilidade e racionalidade dos atos jurídicos e políticos expedidos pelas autoridades no exercício legítimo de seu poder, muito mais próximas da matriz do mundo clássico, eram absolutamente desconhecidas na época em que se situam os exemplos extraídos do Antigo Testamento, conforme assinala Turchetti:

> As explicações fornecidas pela Bíblia sobre essas carnificinas não levam em conta os princípios de legitimidade, coerência e racionalidade, familiares aos espíritos nutridos da argumentação clássica (greco-latina). Os autores da Bíblia não tinham essas preocupações. Faziam o elogio dos atores desses dramas ou condenavam sem misericórdia suas condutas segundo suas relações com o Eterno. Será então em vão buscar nesse contexto um critério de coerência e de lógica correspondente aos princípios do direito natural. Uma coerência bem certa [porém] existe quando se trata dos inimigos de Israel e de seus comportamentos idólatras, que devem ser completamente exterminados.[501]

No que diz respeito à compatibilidade entre um conjunto normativo não sistematizado, como no caso da legalidade bíblica com o qual Knox opera em seus escritos, e os sistemas normativos da matriz jurídico-política que os gregos e romanos legaram ao Ocidente, vale dizer que as noções jurídicas e políticas extraídas do Antigo Testamento fundam-se no voluntarismo de Deus, enquanto as do mundo greco-romano se baseiam na razão:

> As concepções jurídicas e políticas dos hebreus se diferenciam radicalmente das concepções gregas e romanas. A base destas é essencialmente racional, enquanto que o fundamento daquelas é essencialmente voluntarista. Na Grécia e em Roma, a lei emanava do Estado, do legislador que a formulava em conformidade com a razão e o direito natural e em função das exigências

---

[500] The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 199.

[501] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 195-196.

> sociais objetivas. Entre os hebreus, a lei é manifestação da vontade divina, que se adereça especialmente ao povo eleito. Como ponto de partida [dessa contestação], tomemos os termos de testamento e de aliança que são as primeiras noções bíblicas fundamentais.[502]

Em plena simbiose com a legalidade bíblica, Knox constrói em seus textos uma identidade legitimadora de sua pregação política e teológica. Uma identificação plena com os profetas do Antigo Testamento, que possuíam a extraordinária, pessoal, instransferível e em certo sentido imune prerrogativa de anunciar a vontade de Deus, identificar as práticas pecaminosas e exortar as punições aos infratores para reestabelecer a ordem ditada por Deus nas Escrituras. Essa atividade era, de alguma forma, exercida livremente por aqueles vocacionados e podia contrariar os interesses dos poderosos, mesmo tendo o profeta a mais humilde das origens.

Se Calvino e Bèze vinham de uma pequena nobreza ou ao menos de uma certa posição social de destaque e que, portanto, no contexto de uma sociedade estratificada da Europa do século XVI, algo que os melhor habilitava, em tese, para uma vida pública e um debate sobre vida política, Knox tinha uma origem humilde e vislumbrava a superação dessa "deficiência" de estamento social na identificação com o profeta, que não conhecia qualquer limitação social para pregar e anunciar a verdadeira vontade divina. Em outras palavras, a identidade com os profetas do Antigo Testamento constituiu um expediente político imprescindível para John Knox.

A dificuldade de se fazer ouvir de dentro de sua condição humilde em uma realidade social estratificada é reconhecida pelo próprio Knox nos seguintes termos: "Supérfulo e tolo pode parecer a muitos que eu, um homem de status e condição de base [humilde], ouse desafiar a admoestar um príncipe tão honrável [aquela que ocupa a suprema magistratura da Escócia na ocasião, a Regente Maria de Guise] revestido com sabedoria e graças particulares"[503].

No mesmo documento, John Knox adverte a regente sobre o fato de que Deus legou precedentes de sua expressa vontade nas Escrituras, tendo sido escolhidos dentre o povo

---

[502] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 188.

[503] The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year o four Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year o four Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 55.

pessoas simples para anunciar a verdade divina como também destronar tiranos iníquos e príncipes soberbos:

> Mas, Senhora, se vós considerásseis que Deus usa homens (sim, e mais comumente aqueles que são do mais baixo grau e mais abjetos diante do mundo) para serem Seus mensageiros e embaixadores, não somente para anunciar Sua vontade para o povo humilde, mas também para repreender os tiranos mais orgulhosos e os príncipes poderosos, então vós não julgaríeis o vinho pela aparência externa e natureza do recipiente, assim como também vós não ignoraríeis que o mais nobre vinho é enclausurado dentro de tonéis de madeira frágil e o mais precioso unguento é mantido dentro de pote feito de argila.[504]

Entre os tratados de John Knox sobre a vida política de 1558, o apelo ao expediente político da condição peculiar de profeta se faz mais incisivo, recorrente e contundente em *The First Blast* e em *The Letter to the Regent*, ou seja, nos textos que tratam diretamente sobre as ações de quem ocupa a suprema magistratura da Inglaterra e da Escócia. O tom de profeta é menos enfático em *The Appellation to the Nobility*, quando Knox se dirige ao estamento intermediário (em verdade o documento foi endereçado tecnicamente não apenas à nobreza, pois o parlamento da Escócia era composto também por um conjunto de estamentos intermediários). Em *The Letter to the Commonalty*, quando se dirige ao povo comum, o uso desse recurso praticamente inexiste.

Bullinger, um autor importante para a compreensão da noção teológica de convenção em Knox, provavelmente muito o influenciou com sua descrição sobre o papel desempenhado pelos profetas, contida na obra *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno*, de 1534:

> Em seus discursos os profetas também lidam com os mesmos termos da convenção, ensinando qual é a natureza de Deus, o quão bom ele é, o quão justo, poderoso, confiável, bondoso e misericordioso; como ele deve ser servido em verdade, fé, retidão e amor. Além disso, eles severamente condenam crimes especialmente os de abandono da convenção, [ou seja], idolatria, deserção e falta de fé, como também assassinato, a opressão do pobre, usura, injúria, estupro, extravagância, adultério e outros crimes vergonhosos. Eles ordenam o arrependimento, prometem recompensas e os benefícios de Deus e ameaçam com pragas e punições terríveis. Finalmente,

---

[504] The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year o four Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year o four Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 70.

> falam muito claramente sobre a descendência de Abraão, sobre Cristo e sua bênção, sobre o reino e todo o seu mistério e sobre o chamado dos gentios e a glória da Igreja. [505]

Em *The First Blast*, já no prefácio, que também se confunde com o exórdio na estrutura retórica do tratado, com o objetivo de captar a benevolência do auditório, John Knox diz que sua missão é similar à dos profetas Jeremias, Ezequiel e Daniel, que entre idólatras e mesmo contrariando os interesses dos poderosos de suas épocas, souberam se manter na fé e observância da vontade de Deus:

> Devido ao fato de Israel ter se afastado universalmente de Deus por abraçar a idolatria sob Jeroboão, eles [os israelenses] continuaram mesmo até a destruição de sua comunidade política. E Judá com Jerusalém seguiram a vil superstição e a iniquidade explícita em Samaria. Mas mesmo assim não cessaram os Profetas de Deus a admoestar um e outro, sim, mesmo depois que Deus derramou Suas pragas sobre eles. [...] Jeremias escreveu aos cativos na Babilônia e corrigiu seus erros, plenamente instruindo aqueles que remanesceram no meio da nação idólatra. Ezequiel, dentre seus irmãos na Caldéia, escreveu sua visão para aqueles que estavam em Jerusalém e, de forma contundente, para censurar seus vícios, assegurando a eles que não deveriam escapar da vingança de Deus em razão das abominações cometidas. Os mesmos Profetas, para o conforto dos aflitos e dos santos escolhidos de Deus, que permaneceram escondidos entre os reprováveis daquela época (como o milho entre a palha), profetizaram e predisseram as mudanças dos reinos, as punições dos tiranos e a vingança de Deus que recairia sobre os opressores de Seu povo. O mesmo fez Daniel e o resto dos Profetas, cada um em sua época, pelos exemplos e pelo claro preceito dado por Ezequiel, mandando que ele dissesse aos ímpios: "Ímpio, certamente hás de morrer"[506]. Nós, em nossa miserável época, somos obrigados a admoestar o mundo e aos tiranos de sua repentina destruição, assegurá-los [disso] e condená-los, não importando se eles escutam ou não: "que o sangue dos santos, que por causa deles é derramado, continuamente clama e implora a presença do Senhor dos Exércitos" [como atestam os livros de Ezequiel 2 e Apocalipse 6]. E além disso, é o nosso dever proclamar a verdade que nos foi revelada para o mundo ignorante e cego, a não ser que estejamos prontos para encerrar e esconder o talento comprometido ao nossa encargo.[507]

Em *The Letter to the Regent*, Knox claramente se apresenta como um emissário do próprio Deus perante Maria de Guise, que exercia naquele momento a suprema magistratura da Escócia em nome de sua filha, Maria Stuart:

---

[505] BULLINGER, Heinrich. *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno* (1534). In: BAKER, Wayne; McCOY, Charles S. (Org.). **Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition**. Louisville (Kentucky): Westminster / John Knox Press, 1991, p. 115.

[506] Ezequiel 33, 8. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 1528.

[507] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 4.

> E por esse motivo, fica atenta a tempo, Deus vos chamou; acautelai-vos, não fechai vossos ouvidos. Julgais o problema não a partir da vanidade do meu corpo, a quem Deus apontou como embaixador e mensageiro perante vós, mas com reverência e medo considerai-O, cuja mensagem eu carrego. Eu venho perante vós em nome de Deus eterno e de Jesus Cristo, Seu Filho, a quem o Pai conferiu todo o poder. Perante o trono vós deveis prestar contas e com grande reverência escutar tal como Ele enviou. Eu não vos desculpo se disséreis ou duvidáreis se eu sou ou não enviado de Deus.[508]

Ao arrematar suas admoestações, Knox lembra a Regente das ameaças contidas na Bíblia, reservadas àqueles que ignoram a vontade de Deus claramente expressada pelos profetas:

> Se, além do mais, vós não consideráreis que a vontade de Deus é nada no tocante à punição dos reinos e nações e que Ele não revelaria aos Seus servos, os Profetas, cujas línguas Ele obrigará a falar muitas vezes de forma contrária aos apetites e desejos de seus corações [dos profetas] e cujas palavras Ele fará realizar sejam elas tão inacreditáveis para o juízo dos homens, se vós virdes isso profundamente, então não temereis as coisas que no momento presente [ainda] não são vistas [mas acontecerão].[509]

Em sua obra *The Appellation to the Nobility*, o "apóstolo da Escócia" evoca novamente o precedente de Jeremias no capítulo 26 do livro bíblico dedicado a esse profeta. Recorda que em Israel, seguindo as ordens de Deus, Jeremias denunciou publicamente o afastamento do povo e dos sacerdotes da lei instituída por Deus e, por essa razão, foi condenado à morte pelos sacerdotes da "igreja visível" daquela época, o que o levou a recorrer aos nobres, os príncipes de Israel. Com fundamento nesse precedente, Knox recorreria então à nobreza da Escócia em razão de sua condenação pelos bispos católicos[510].

De acordo com Wesley James Vesey, o prefácio do sermão sobre o capítulo 26, versículos 13-21, do livro do profeta Isaias, proferido em St. Giles em 19 de agosto de 1665 constitui um texto fundamental para a compreensão da identidade de profeta em Knox. O texto oferece um sumário dos pontos essenciais sobre a concepção de profecia para John

---

[508] The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year o four Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year o four Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 57.

[509] Ibidem, p. 70.

[510] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). Ibidem, p. 76-77.

Knox[511]: “Eu ouso não negar [...] Mas Deus me tem revelado segredos desconhecidos para o mundo e também fez de minha língua uma trombeta para alertar reinos e nações, sim, como certos grandes personagens [o fizeram], sobre translações e mudanças, quando ainda tais coisas não eram temidas, nem ainda estavam aparentes”[512].

Em suma, a teoria política de John Knox se mostra completamente dependente da relação simbiótica entre a legalidade bíblica e a identidade de profeta, o que consubstancia um importante expediente político que lhe confere a posição privilegiada de um agente quase místico, favorecido pela providência e portador da verdade divina (como o próprio Deus); uma verdade de natureza imutável, constante e atualizável em quaisquer circunstâncias geográficas e históricas, inclusive diante das conturbadas transformações políticas e religiosas vividas pela Escócia e Inglaterra em meados do século XVI.

## 3.2 O desenvolvimento do conceito teológico de “convenção” nos escritos de John Knox e sua repercussão política

O conceito de convenção e seus sinônimos *“band”* (bando, conjunção) ou *“league”* (liga) não teve um tratamento sistemático nos escritos de John Knox, porém suas origens, desenvolvimento e aplicação nos domínios da teologia e da política podem ser traçados[513].

Ainda que comumente se afirme que a construção conceitual de Knox sobre a ideia de convenção tenha sido influenciada por Calvino, Andries Raath e Shawn de Freitas atentam para o fato de que *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno* (1534), de Heinrich Bullinger, fora publicado dois anos antes de *Instituição da Religião Cristã* (1536),

---

[511] VESEY, Wesley James. **The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox**. 1961. 247f. Ph. D. Thesis (Theology), School of Theology, Boston University, Boston, inédita, p. 94.

[512] KNOX. John. A Sermon Preached by John Knox (19/ August / 1565). In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 6. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 229-330.

[513] GREAVES. Richard L. Jonh Knox and the Covenant Tradition. In: **Journal of Ecclesiastical History**, v. XXIV, n. I, January 1973, p. 23.

de Calvino[514], e que, portanto, a obra de Bullinger deva ser analisada como fonte crucial nesse sentido.

Segundo Raath e Freitas, a obra *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno*, de Heinrich Bullinger (1534) ─ trabalho seminal para as gerações de teólogos que, a exemplo de Knox, também desenvolveram o conceito de convenção ─, estabelece propriamente o que é a eterna convenção de Deus:

> O ponto é que o próprio Deus tem graciosamente [pela Graça] se dignado a chamar este mistério da unidade e da associação com o divino por uma expressão humana e tem ao mesmo tempo seguido o costume humano em fazer a convenção [o pacto, a aliança] ou instituindo o testamento. Então, eu estarei agindo mais apropriadamente se eu proceder nessa ordem, por meio das condições da convenção, para versar sobre a única e eterna convenção de Deus.[515]

Segundo Bullinger, o conceito de convenção e seus fundamentos encontram-se no capítulo 17 do Gênesis, versículo 1-14[516], de onde se destacam três aspectos: o primeiro, as partes que se ligam na convenção, Deus e os descendentes de Abraão; segundo, Deus será o único deus do patriarca e de seus descendentes, que caminharão segundo os preceitos divinos; e terceiro, a afirmação do caráter de eternidade da aliança selada[517].

A essência do argumento de Bullinger em suas tratativas teóricas sobre a convenção é, segundo Freitas e Raath, "que a Escritura, em sua integralidade, ensina a

---

[514] FREITAS, Shaun; RAATH, Andries. Heinrich Bullinger and the Marian Exiles: the Political Foundations of Puritanism. In: **Studia Historiae Ecclesiasticae**, n. 2, 2011, p. 7.

[515] BULLINGER, Heinrich. *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno* (1534). In: BAKER, Wayne; McCoy, Charles S. (Org.). **Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition**. Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press, 1991, p. 103.

[516] "Quando Abrão completou noventa e nove anos, Iahweh lhe apareceu e lhe disse: 'Eu sou El Shaddai, anda na minha presença e sê perfeito. Eu instituo minha aliança entre mim e ti, e te multiplicarei extremamente.'. E Abrão caiu com a face por terra. Deus lhe falou assim: 'Quanto a mim, eis a minha aliança contigo: serás pai de uma multidão de nações. E não mais te chamarás Abrão, mas teu nome será Abraão, pois eu te faço pai de uma multidão de nações. Eu te tornarei extremamente fecundo, de ti farei nações, e reis sairão de ti. Estabelecerei minha aliança entre mim e ti, e tua raça depois de ti, de geração em geração, uma aliança perpétua, para ser o teu Deus e o de tua raça depois de ti. A ti, e à tua raça depois de ti, darei a terra que habitas, toda a terra de Canaã, como possessão perpétua, e serei o vosso Deus'. Deus disse a Abraão: 'Quanto a ti, observarás a minha aliança, tu e tua raça depois de ti, de geração em geração. E eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados. Fareis circundar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós. Quando completarem oito dias, todos os vossos machos serão circuncidados, de geração em geração. Tanto o nascido em casa quanto o comprado por dinheiro a algum estrangeiro que não é de tua raça, deverá ser circuncidado o nascido em casa e o que for comprado por dinheiro. Minha aliança estará marcada na vossa carne do prepúcio como uma aliança perpétua. O incircunciso, o macho cuja carne do prepúcio não tiver sido cortada, esta vida será eliminada de sua parentela; ele violou minha aliança" (Gênesis 17, 1-14. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 54-55).

[517] BULLINGER, Heinrich. Op. cit., p. 104.

convenção e suas condições", de modo que a lei moral seria uma reafirmação dessas condições e o magistrado civil teria sido designado para garantir os meios de execução das condições da convenção para o povo de Deus.[518]

Bullinger, no tratado de 1534, asseverou a plena compatibilidade das leis civis e judiciais e que ambas comporiam o conteúdo da convenção que exige integridade e obediência aos mandamentos para se caminhar na presença de Deus[519], numa clássica e recorrente visão dos reformadores magisteriais que se opõem às concepções teóricas e práticas dos reformadores radicais:

> As leis civis e judiciais provêm regras para a manutenção da paz e da tranquilidade pública, para punir o culpado, travar a guerra e repelir os inimigos, para a defesa da liberdade, do oprimido, das viúvas, dos órfãos e da pátria e para produzir leis de justiça e de equidade relativas à aquisição, ao empréstimo, possessões, herança e outros assuntos legais dessa espécie. Não estão estas também incluídas naquela própria condição da convenção que prescreve a integridade [da conduta] e mandamentos para que caminhemos na presença de Deus? Agora, se alguém acha que esse nossa opinião não é válida ou suficientemente clara, deixe-o considerar os próprios feitos de Abraão, a quem o apóstolo chama de o pai daqueles que creem (Rom 4,11). Abraão suportou cheio de fé os limites da convenção de Deus e caminhou de maneira íntegra diante dele. Uma vez que assuntos judiciais, civis e externos são pertinentes, Abraão conformou certos princípios sobre a punição de crimes, fazer pactos, declarar a guerra, preservar possessões e a paz pública [típicos da vida civil com a convenção com Deus]. Esses princípios nada mais são do que a pureza da alma, a sinceridade da fé e o amor à virtude e ao semelhante.[520]

Bullinger, ainda no escrito sobre a convenção de 1534, faz uma severa recriminação aos anabatistas, por menosprezarem a santidade e utilidade das vocações exercidas pelos magistrados civis e suas leis, nos seguintes termos:

> O que é mais estranho do que a insanidade que guia aqueles que excluem o magistrado da igreja de Deus, como se não houvesse necessidade de suas funções, ou alguém considerar suas atividades de um tipo que não pode ou não deve ser contado dentre os trabalhos santos e espirituais do povo de Deus? Entretanto, aqueles feitos de Abraão realmente judiciais [feitos como magistrado civil] são louvados pela Sagrada Escritura de Deus como o

---

[518] FREITAS, Shaun; RAATH, Andries. Heinrich Bullinger and the Marian Exiles: the Political Foundations of Puritanism. In: **Studia Historiae Ecclesiasticae**, n. 2, 2011, p. 7.

[519] Ibidem, p. 7.

[520] BULLINGER, Heinrich. *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno* (1534). In: BAKER, Wayne; McCOY, Charles S. (Org.). **Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition**. Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press, 1991, p. 113.

> primeiro e mais excelente dos trabalhos. Portanto, o mesmo Abraão, enquanto nomeado pai de todos os fiéis pelo apóstolo e chamado de um amigo de Deus antes da lei, possui um lugar principal na verdadeira igreja de Cristo, ele [...] exerceu poderes judiciais.[521]

Em 1550, segundo Richard L. Greaves, é possível identificar os primeiros traços da teoria teológica de Knox sobre a convenção em seu tratado sobre a ceia do Senhor[522], escrito no qual afirma a existência de "uma conjunção *(band)* de amor mútuo entre nós"[523].

Posteriormente, no fim de 1553 e início de 1554, John Knox retoma em seus escritos a ideia de liga, aliança ou confederação. Em fevereiro de 1554, após chegar à Europa continental como exilado, termina a exposição sobre o Salmo 06 que havia iniciado no ano anterior na Inglaterra[524]. Afirma, nesse escrito, que a "união e associação que existe entre Deus e seu eleito" tem por selos o amor à vida e a tranquilidade[525].

Na mesma época, Knox redige *A Godly Letter of Warning or Admonition to the Faithful in London, Newcastle and Berwick (And Others May Avoid Gods Vengeance)*[526], um trabalho que contém suas ideias basilares sobre a convenção. Greaves destaca que esse texto foi finalizado antes do encontro inicial entre Knox e Calvino, mas já havia ali uma primeira menção ao nome do reformador genebrino. Todavia "o conceito de convenção retratado nesse trabalho não indica a influência de Calvino no pensamento de Knox"[527] sobre esse tema.

Nessa obra, escrita no contexto da ascensão de Maria Tudor ao trono e restauração do Catolicismo, Knox afirma ser um elemento da convenção, necessariamente, naquelas circunstâncias, a não adesão à fé de Roma em processo de restauração na Inglaterra[528]: "Esta é a liga, união entre Deus e nós, Ele será nosso Deus, e nós seremos seu povo; Ele nos

---

[521] BULLINGER, Heinrich. *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno* (1534). In: BAKER, Wayne; McCOY, Charles S. (Org.). **Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition**. Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press, 1991, p. 114.

[522] GREAVES. Richard L. Jonh Knox and the Covenant Tradition. In: **Journal of Ecclesiastical History**, v. XXIV, n. I, January 1973, p. 23.

[523] KNOX. John. A Summary, According to the Holy Scriptures, of the Sacrament of the Lord's Supper (MDL). In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 3. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 74.

[524] GREAVES. Op. cit., p. 23.

[525] KNOX. John. An Exposition Upon the Sixth Psalm of David, Addressed to Mrs. Bowes In: LAING, David (Org.). Op. cit., p. 143.

[526] KNOX. John. *A Godly Letter of Warning or Admonition to the Faithful in London, Newcastle and Berwick*. Ibidem, p. 157-216.

[527] GREAVES. Richard L. Op. cit., p. 24.

[528] Ibidem, p. 24.

comunicará suas graças e bênçãos; nós serviremos a ele em corpo e espírito; Ele será nossa salvaguarda da morte e da danação eterna, nós o buscaremos e nos afastaremos de todos os Deuses estranhos [a essa relação]"[529].

Knox admoesta sejam o culto idólatra banido e punidos severamente os praticantes dessa abominação. Através das advertências dirigidas especialmente à sua noiva e à sua sogra, caso seu sogro Richard Bowes, por ser militar, se tornasse um "conformista" com a restauração católica[530], chega a afirmar o dever de denúncia mesmo dentre os membros de uma mesma família: "Nem deve o sangue ou a afinidade [...] salvar tais ofensores, nem ainda [...] o marido deve relevar a ofensa de sua própria esposa; nem o pai a iniquidade de seu filho ou de sua filha, mas o pai, o marido ou o irmão devem ser os primeiros a acusar o filho, a filha, o irmão ou a esposa"[531].

Em linhas gerais, as ideias básicas da convenção em Knox compreendem afirmativas que podem ser encontradas em outros autores que já haviam refletido sobre essa questão teológica. Sua contribuição original diz respeito ao dever de adorar a Deus nos estritos termos do culto autorizado pelas Escrituras, sem intervenções ou ficções humanas naquilo que fora prescrito expressamente pelo próprio Deus, e ainda a admoestação de intolerância absoluta aos idólatras, especialmente aos que já aderiram à convenção um dia, como por exemplo os ingleses depois da Reforma Protestante aprofundada por Eduardo VI, que corriam o risco de retornar ao Catolicismo com a ascensão de Maria Tudor:

> As disposições básicas da convenção ─ comumente afirmadas pelos autores a respeito da convenção ─ eram que Deus seria o Deus dos fiéis se eles fossem o seu povo. De Deus viriam graças e bênçãos; do homem, serviço em corpo e espírito; Deus preservaria seu eleito da danação; o homem recusaria a adorar a outros deuses. Knox então se tornou mais específico, baseando sua visão somente na autoridade da Bíblia e nos comandos expressamente previstos nela, como a obrigação convencional que obriga o homem a jurar nunca se unir com um grupo religioso cujo culto não seja expressamente autorizado pela Escritura. Especificamente, Knox se referia ao culto idólatra, o culto que ele acreditava estar sendo restaurado por Maria [Tudor] naquele momento na Inglaterra. Deus não toleraria a idolatria. Deus mandou seu julgamento ser executado severamente contra idólatras e requereu que os

---

[529] KNOX. John. A Godly Letter of Warning or Admonition to the Faithful in London, Newcastle and Berwick. In: LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. v. 3. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895, p. 190-191.

[530] GREAVES. Richard L. Jonh Knox and the Covenant Tradition. In: **Journal of Ecclesiastical History**, v. XXIV, n. I, January 1973, p. 25.

[531] KNOX. John. Op. cit., p. 192.

> membros da liga [convenção] devessem acusar os idólatras de seus crimes, mesmo se os idólatras fossem membros de sua própria família.[532]

No contexto do desenvolvimento teórico sobre as obrigações decorrentes da convenção e, portanto, de combate à idolatria, John Knox estabeleceu três razões pelas quais os homens pactuados com Deus deveriam evitar a qualquer custo o culto idólatra, como o catolicismo. Em primeiro lugar, os idólatras tentavam atrair os fiéis de Deus para um engodo e por isso mereciam ser denunciados e punidos, para a manutenção daquilo que fora pactuado com Deus. A segunda razão consiste no fato de que a ira de Deus não pode ser saciada até que todos os idólatras sejam destruídos. Nas Escrituras, ao destruir os idólatras, Deus demonstra seu amor pelo eleito por ter se oposto aos inimigos da verdadeira fé e, consequentemente, os fiéis deveriam reproduzir em sua realidade histórica o mesmo feito. A terceira razão, com a misericórdia divina e o amor de Deus são premiados aqueles que buscam a vingança contra os idólatras na forma prescrita por Deus nas Escrituras[533], em especial no Antigo Testamento.

Com base na terceira razão acima apontada é que Knox, especialmente nos tratados de 1558 sobre a Inglaterra e a Escócia, desenvolverá sua teoria política sobre o direito de resistência, ou seja, como, segundo as respectivas vocações, devem os fiéis punir a idolatria.

Vale enfatizar que Knox, independente de seu juízo sobre a aplicação da "legalidade bíblica", pondera as distintas realidades de cada uma das nações, como a Inglaterra, que já havia feito a convenção com o aprofundamento da Reforma Protestante de Eduardo VI, e a Escócia, que, por meio de seus magistrados, ainda estava em vias de se encaminhar à convenção e à Reforma Protestante, o que repercute, em termos concretos, no discurso mais virulento em *The First Blast* e no tom mais prudente dos escritos sobre a Escócia em 1558.

Em *The Appellation to the Nobility* (em verdade, ao Parlamento da Escócia, ressaltamos), é possível notar a virulência contrastante do discurso do "apóstolo da Escócia" ao tratar sobre a questão da convenção na Escócia e na Inglaterra e as respectivas respostas sobre o direito de resistência:

---

[532] GREAVES. Richard L. Jonh Knox and the Covenant Tradition. In: **Journal of Ecclesiastical History**, v. XXIV, n. I, January 1973, p. 25.

[533] Ibidem, p. 25.

> Mas eu realmente falo de tal número [de pessoas] que depois de receber a perfeita religião de Deus e de audaciosamente ter professado a mesma, ainda assim, em parte ou em sua maioria retrocede (como tem ocorrido nos últimos dias na Inglaterra). Mesmo a esse número de pessoas [que não retrocederam] eu digo que é lícito punir os idólatras com a morte se por algum meio Deus lhes conferir tal poder. O mesmo fizeram Josué e Israel ao determinarem o mesmo contra os filhos de Rubén, Gade e Manassés, por suspeita de apostasia e deserção de Deus. E todas as tribos bem executaram realmente aquele julgamento rigoroso contra a tribo de Benjamin por uma ofensa menor do que a idolatria. E o mesmo deve ser feito onde quer que Jesus Cristo e Seu Evangelho sejam recebidos, seja qual for o reino, província ou cidade em que os magistrados e o povo tenham solenemente declarado e prometido defendê-lo, como o Rei Eduardo [VI] fez na Inglaterra.[534]

Apontando a Reforma aprofundada de Eduardo VI como o evento que marca a conclusão pactual da convenção, com precedentes bíblicos extraídos do Livro de Josué e dos Juízes, Knox, equiparado a profeta e zeloso censor da pureza da lei bíblica, sentencia com veemência os ingleses que aderiram à restauração católica promovida por Maria Tudor:

> Eu digo que não somente é lícito punir com a morte estes que trabalham para subverter a verdadeira religião, mas que da mesma forma os magistrados e o povo são obrigados a fazê-lo, senão provocarão a ira de Deus contra eles próprios. Por conseguinte, não temo em afirmar que era dever da nobreza, juízes, magistrados e o povo da Inglaterra não somente terem resistido e contrariado Maria [Tudor], aquela Jezebel a quem eles chamam de sua rainha, mas também a terem punido com a morte, juntamente com toda a sorte de padres [católicos] idólatras e todos aqueles que a auxiliaram na época em que abertamente começaram a suprimir o Evangelho de Cristo, a derramar o sangue dos santos de Deus e a erigir a mais diabólica das idolatrias, as abominações papistas e sua tirania usurpadora, que, por juramento comum, uma vez foi banida daquele reino.[535]

Apesar do Antigo Testamento constituir a base "legal" de Knox, a construção teológica da convenção encontra afinidade, por analogia perfeita, com uma prática política comum na Escócia, a formação de "*bands*", a associação entre homens livres ou grandes proprietários por meio de um pacto, para resistir tanto a ameaças de invasão estrangeira como do poder central (ainda que muitas vezes precarizado por sucessivas regências). Coincidentemente, durante a regência de Maria de Guise, uma expoente da Casa Ducal francesa dos Guises, ambas as ameaças se entrelaçavam. A formação da *band* "A

---

[534] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 104.

[535] Ibidem, p. 104.

Congregação de Jesus Cristo" por nobres convertidos ao Protestantismo em torno de Knox visava conter a perseguição religiosa promovida pelo poder central e sua facilitação a uma invasão estrangeira da França.

Richard L. Greaves explica a afinidade entre o conceito da formação de *"bands"* extraído da política escocesa e o de convenção conforme os preceitos bíblicos que na certa se comunicavam no horizonte mental em que John Knox operava:

> Além do Antigo Testamento, existem muitas outras fontes que influenciaram Knox em sua formulação da ideia de Liga [convenção ou bando]. Uma dessas parece ter sido do antigo costume escocês de formar bandos, geralmente empreendidos para a defesa da vida e da propriedade [dos seus componentes]. Suas origens estão no feudalismo medieval, envolvendo o juramento de fidelidade e a relação clã-família. Em virtude da falta de um governo central forte na Escócia, grupos contrários à legislação real agremiaram-se em bandos unidos por juramento de fidelidade. Alguns desses bandos eram alianças temporárias [...]. Parece que Knox, ao aplicar a noção jurídica de convenção sobre a formação de bando em sua Apelação [*The Appellation to the Nobility*], foi o primeiro a introduzir uma mudança terminológica [nesse sentido]. Ainda mais significativa, é claro, foi a reorientação de Knox [sobre o conceito de] bando: no lugar de um acordo entre homens, ele se tornou uma convenção com Deus.[536]

A grande contribuição da teologia da convenção para o domínio político do direito de resistência contra os tiranos consiste em que a tirania configura algo além do fim ou da precarização da confiança de corpos representativos que supervisionam governantes de uma nação. A convenção faz da tirania uma violação da delegação divina para o exercício do poder e consequentemente da resistência um imperativo moral.

Gleen A. Moots explica a intensificação da legitimação do exercício do direito político de resistência pela teologia da convenção nos seguintes termos:

> Com a força adicional e garantidora da convenção, a tirania compreendida não simplesmente como um abuso da razão ou da liberdade, torna-se a violação tanto da delegação divina quanto da confiança popular [pela via dos órgãos representativos]. Isso abre as portas para uma agressiva doutrina de resistência ou revolução. Herdeiros dessa tradição em mais de dois séculos podiam afirmar "Resistência aos tiranos é obediência a Deus". Isso inclui John Bradshaw, magistrado no julgamento de Carlos I; Benjamin Franklin e Thomas Jefferson, que almejaram essa proposição como lema [*moto*] dos Estados Unidos. Essa afirmativa é de longe um clamor mais poderoso do que [por exemplo] "Resistência aos tiranos é a assertiva de nossos direitos naturais" ou "Resistência aos tiranos é a restauração da *nomos*", onde

---

[536] GREAVES. Richard L. Jonh Knox and the Covenant Tradition. In: **Journal of Ecclesiastical History**, v. XXIV, n. I, January 1973, p. 28-29.

> natureza ou *nomos* simplesmente significam algum mecanismo impessoal supervisionador. A noção de um argumento somente originado na natureza não cria o mesmo tipo de imperativo moral como alguém que está atrelado à revelação pessoal e o julgamento divino. Esta abordagem existencial faz da comunidade política convencionada muito mais atenta ao abuso de poder e de consciência e mais preparada para agir face à tirania. Isso faz da teoria política convencional uma teologia política por excelência.[537]

Sobre as relações entre constitucionalismo político e convencionalismo teológico, segundo Daniel Elazar, a noção teológica de convenção forneceu, em larga medida, origem e base para a moderna teoria política, como a ideia de constitucionalismo. Uma evidência dessa constatação seria a trajetória bem sucedida do constitucionalismo moderno (compreendido como governos limitados) em países de religião protestante quando comparado com a trajetória de outras nações de diferentes matrizes religiosas[538].

Para Elazar, do século XVI ao XVIII, progressivamente, "assim como o constitucionalismo tem se espalhado, o convencionalismo parece ter se retraído"[539]. Um fenômeno que pode ser chamado de "secularização" da convenção, uma vez que, paulatinamente, Deus passou a ser o supervisor da convenção e não mais, como era considerado no início, uma das partes pessoal e diretamente envolvida no pacto para consagração do mesmo nessa tradição polifacetada de natureza convencional, contratualista e constitucionalista; partes puramente humanas, na expressão mais franca da convenção divina[540].

Certamente, o grande legado da teologia política sobre a convenção e suas implicações políticas nos escritos de John Knox consiste na afirmação incondicional de obediência aos ditames divinos, cujo desrespeito deve necessariamente ensejar o exercício do direito de resistência. Esta teologia engajada encontrou plena compatibilidade com as práticas medievais da Escócia, como a formação de bandos e o dever de respeitar as ancestrais leis costumeiras do reino. Teologia e prática constitucional que legitimaram a destituição da regente Maria de Guise no concomitante processo de reforma religiosa e revolução política

---

[537] MOOTS, Glenn A. **Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology**. Columbia & London: University of Missouri Press, 2010, p. 65.

[538] ELAZAR, Daniel J. **Covenant and Civil Society: The Constitutional Matrix of Modern Democracy**. New Brunswick, London: Transaction Publishers, 1998, p. 7-11.

[539] Ibidem, 265.

[540] MOOTS, Glenn A. Op. cit., p. 147.

vivida pela Escócia no século XVI, compondo um precedente fundamental teórico e prático que seria recuperado por teóricos calvinistas no contexto de suas revoluções também qualificadas de calvinistas nos Países Baixos, na Inglaterra e nos Estados Unidos, nos séculos XVI (final), XVII e XVIII, respectivamente.

### 3.3 As quatro questões a Calvino remetidas a Bullinger sobre os limites da obediência civil

Ao chegar em Genebra, John Knox formulou quatro perguntas a Calvino, nada semelhantes àquelas que o reformador franco-genebrino geralmente tinha que responder a seus discípulos. As indagações versavam sobre o direito de resistência, em especial sobre as circunstâncias vividas por escoceses e ingleses que clamavam "por direções de qual deveria ser o curso que os protestantes nos dois reinos deveriam seguir pela Lei de Deus em quatro situações que tinham sido levantadas em termos práticos nos anos recentes e no tempo presente"[541].

As questões que foram colocadas por John Knox a Calvino e posteriormente a Bullinger no período de seu exílio são:

> 1) Se o filho de um rei, após a morte de seu pai, ainda que incapaz em função da tenra idade, de governar um reino deve, todavia, por direito de herança, ser reconhecido como um legítimo magistrado e, como tal, deve ser obedecido conforme o direito divino (dos Reis); 2) Se uma mulher pode presidir e governar um reino por direito divino e então transferir o direito de soberania a seu marido; 3) Se é devida a obediência ao magistrado que obriga à idolatria e condena a verdadeira religião, e se àquelas autoridades de ocupação militar nas cidades é permitido repelir a ímpia violência daquele e de seus próximos; 4) De que lado devem estar as pessoas tementes e atreladas a Deus no caso de uma Nobreza religiosa resistir a um Soberano idólatra?[542]

---

[541] RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 178.

[542] BULLINGER, Henry; KNOX, John. Certain questions concerning obedience to lawful magistrates, with answers by Henry Bullinger. In: LAING, David (org.) **The Works of John Knox.** (v. 6). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 221-222.

Calvino responde oralmente sem hesitar que sob nenhuma circunstância é justificável aos súditos resistirem a um magistrado idólatra pelo uso das armas. Quanto a uma mulher ser elevada à condição de governante, Calvino entendia ser algo contrário à lei natural e também uma punição imposta por Deus aos súditos, pelos seus pecados. Em casos muito singulares, o governo de uma mulher poderia ser uma grande bênção, como no caso de Débora; contudo, Débora ou tirana, a resistência ao governo de uma mulher não se justifica.

Apesar do desapontamento, Knox demonstrou concordar com as respostas diante de Calvino, não lhe pedindo para que as registrasse por escrito. Na ocasião, Calvino entregou a Knox duas cartas de apresentação, uma dirigida a Bullinger e outra a Viret[543].

Em linhas gerais, a resposta escrita por Bullinger em carta endereçada a Calvino em 26 de março de 1554 sobre as questões propostas por um "escocês" (John Knox) que, a nosso ver, se mostram como rascunho das questões que seriam desenvolvidas por toda a literatura monarcômaca, consiste em que: com a morte de um rei, o filho, recebendo o trono por herança e de acordo com as justas leis do Reino, reconhecido pelos Estados (Parlamento) após referida morte, apesar da pouca idade, deve sim ser considerado um soberano por direito divino e ser obedecido plenamente. Bullinger menciona expressamente o caso de Eduardo VI, que "foi um Soberano de pleno direito, e suas leis e ordenações [demandaram] obediência; além disso, ele governou o seu reino de forma mais devota que os três muito sábios e

---

[543] RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 178- 179. Diferentemente das respostas de Bullinger a que temos acesso, não se sabe se Knox teve contato com Pierre Viret e muito menos suas supostas respostas às questões de Knox. Num esforço meramente especulativo, podemos inferir que ele talvez teria obtido um encorajamento maior para o exercício do direito de resistência do que aquele obtido por Calvino e Bullinger, pois Pierre Viret em 1547 publica *Remontrances aux fideles qui conversent entre les Papistes*, no qual legitima a ação dos magistrados inferiores da seguinte forma: "Mesmo que um povo tenha suas próprias leis, suas próprias liberdades e seus próprios magistrados, ainda sim aquele povo deve encarar seu dever de cumprir suas obrigações face às pretensões que algum senhor tenha sobre ele. Mas, apesar disso, se advir algum tirano no lugar de ser guardião daqueles que ele prometeu e jurou guardar e no lugar de realizar os deveres que seu ofício requer, ele deliberadamente tiraniza àqueles a quem ele deve preservar, então isso é um problema diferente. Desde que se esse povo possui um meio honesto de resistir a tirania de tal tirano pelos meios de seus legítimos magistrados e são capazes por esse meio de evitar a escravidão", então tal povo deveria seguir o conselho de Paulo na Primeira Carta aos Coríntios que exorta ao cristão permanecer em sua vocação, como por exemplo a de escravo, porém se Deus o libertar, que ele aproveite tal oportunidade. (VIRET, Pierre. Remonstrances aux fideles qui conversent entre les Papistes, Genéve: Jean Girard, 1547, p. 336-337, apud LINDER, Robert D. Pierre Viret and the Sixteenth-Century French protestant revolutionary tradition. The Journal of Modern History, v. 38, n. 2, (June), 1966, p. 133; John Knox, the reformed tradition, and the development of resistance theory. In: **The Journal of Modern History**, v. 48, n. 3 (on demand supplement, September), 1976, p. 10 -11).

prósperos reis daquela nação que imediatamente o precederam", com uma clara referência ao fato de Eduardo VI ter aprofundado a Reforma iniciada por Henrique VIII[544].

Quanto à questão da ginecocracia, Bullinger inicia a resposta afirmando que pela lei de Deus se ordena que as mulheres obedeçam e não governem, o que é salientado no Novo e no Velho Testamentos. Contudo, se o advento de uma mulher governante ocorrer nos termos legais de hereditariedade que são peculiares a uma comunidade política, considerando que o Evangelho parece não ter ab-rogado os direitos de hereditariedade e as leis políticas dos reinos, isso seria algo tolerável.

Bullinger recorda que, de acordo com o Livro dos Atos dos Apóstolos, o apóstolo Filipe batizou um eunuco, alto funcionário de Candace, rainha da Etiópia, sem que haja registro no curso da narrativa que, após ter recebido o batismo e aceitado o evangelho de Cristo, esse alto magistrado da soberana a tenha destronado.

Quanto à indagação acerca da mulher governante transferir seu direito de soberania ao marido ─ problema crucial para os protestantes ingleses depois do casamento de Maria Tudor com Felipe II (soberano da maior potência católica e ferrenho perseguidor do protestantismo), estando Knox ciente de que essa união também se revela um problema para sua terra natal, uma vez que Maria Stuart estava prometida em casamento ao delfim da França (que apoiava o partido católico na Escócia) ─, Bullinger lava suas mãos e transfere a questão para os juristas do reino, pois ele como teólogo não se via apto a enfrentar o problema: "Em relação, no entanto, ao direito dela de transferir o poder de governar para o seu marido, aqueles que são versados nas leis e costumes do Reino podem fornecer a resposta apropriada"[545].

Diante da questão sobre as autoridades seculares exigirem de seus subordinados a prática de idolatria e perseguirem a verdadeira religião, Bullinger responde que os comandos contrários a Deus não devem ser obedecidos, "sendo a morte de longe preferível à admissão da idolatria"[546].

O dever de se abster de participar de uma falsa religião encontra guarida nos Livros de Daniel, Mateus e Atos dos Apóstolos, além de vários mártires na história da Igreja

---

[544] BULLINGER, Henry; KNOX, John. Certain questions concerning obedience to lawful magistrates, with answers by Henry Bullinger. In: LAING, David (org.). **The Works of John Knox** (v. 3). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 221-222.

[545] Ibidem, p. 222-223.

[546] Ibidem, 225.

ensinarem que "não devemos obedecer ao rei ou ao magistrado quando seus comandos são opostos a Deus e à sua lícita adoração, e também devemos expor nossas pessoas, vidas e bens ao perigo"[547].

Valendo-se da autoridade de Eusébio e de sua narrativa dos fatos históricos da Igreja Primitiva, considerada pelos reformadores como ainda não corrompida e portanto modelo para seus dias, Bullinger aborda a resistência ativa por parte dos magistrados inferiores, assinalando que "a Sagrada Escritura não somente permite, mas também aprecia a defesa justa e necessária do magistrado" e, portanto, tal conduta não seria reprovável[548].

Apesar do avanço quanto à aceitação do direito de resistência, Bullinger retrocede ao advertir que, em vista de não raramente perversos incitarem os bons sob a pretensa justificativa de possuírem motivos justos, não haveria como afirmar categoricamente a solução para cada caso em particular. Finaliza sua resposta com a precavida e antiga recomendação conservadora dos reformadores magisteriais no início dos conflitos de religião: "Faz-se necessário, em casos como esses, muita oração e muita sabedoria, para que por precipitação e afeições corrompidas não ajamos na ocasião de forma a prejudicar muitas pessoas dignas"[549].

No que tange à posição que devem ocupar as pessoas tementes a Deus caso uma Nobreza seguidora da "verdadeira" fé se rebelar contra o soberano idólatra, Bullinger responde de forma evasiva, sem se comprometer com uma resposta categórica capaz de tranquilizar Knox, caso a nobreza na Escócia e na Inglaterra combatessem seus governos centrais católicos. O reformador de Zurique entende que isso depende dessas próprias pessoas que, seguindo as Escrituras e obedecendo ao Espírito Santo sob as circunstâncias de perseguição em que estiverem, saberão se devem ou não aderir à resistência promovida pela nobreza[550].

Bullinger entende que a verdadeira libertação do jugo das tiranias advém realmente de Deus e, ao responder o tópico da quarta questão sobre o direito de resistência

---

[547] BULLINGER, Henry; KNOX, John. Certain questions concerning obedience to lawful magistrates, with answers by Henry Bullinger. In: LAING, David (org.). **The Works of John Knox** (v. 3). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 224.

[548] Ibidem, p. 223-224.

[549] Ibidem, p. 225.

[550] Ibidem, p. 224-225.

ativa, evoca o dever do cristão de se reconciliar com Deus, em verdadeiro arrependimento, sendo ele o "único e verdadeiro libertador". Conforme se lê na Bíblia no Livro dos Juízes, nos Livros dos Reis e nas histórias da Igreja Primitiva, Deus nunca abandonou sua igreja e recapitula sua tradicional recomendação de que se mantenham a paciência e as orações para solucionar o problema: "Vamos levantar nossos olhos a Ele, aguardando pela sua libertação, abstendo-nos até lá de toda superstição e idolatria, e fazendo o que nos revela em sua Palavra"[551].

A nosso ver, a importância dessas questões levantadas por Knox reside no profundo impacto que causaram na literatura política dos monarcômacos nas décadas de 1550 e 1570. Em todas elas, em especial nas duas últimas, a resistência perpetrada pelo povo diretamente não é cogitada, aborda-se apenas a resistência por meio das magistraturas inferiores ocupadas pelos detentores de cargos militares nas cidades e a nobreza, o que nos leva a concluir que a participação popular se daria de forma subsidiária e não primordial.

Em síntese, Knox, em suas primeiras incursões teóricas, apesar de carregar o estigma de ter sido um reformador "agitador das massas", desde os primórdios da elaboração teórica sobre o direito de resistência, privilegia o argumento constitucional de resistência pela via das magistraturas inferiores e não as teorias populares e insurrecionais de combate às tiranias.

## 3.4 A ideia de tirania em John Knox: o dever civil de seguir a idolatria do governante, a jurisdição papal exercida pelos bispos católicos e a ginecocracia

A tirania para John Knox se estrutura em três fenômenos que diagnostica como uma substituição de algo devido pelo indevido na vida política e que guardam entre si uma profunda simbiose, sobretudo a partir das circunstâncias políticas da Escócia e da Inglaterra, objeto de análise nos tratados publicados em Genebra no ano de 1558. Esses três fenômenos consistem em: o dever civil de seguir a idolatria do governante (a idolatria que se confunde

[551] BULLINGER, Henry; KNOX, John. Certain questions concerning obedience to lawful magistrates, with answers by Henry Bullinger. In: LAING, David (org.). **The Works of John Knox** (v. 3). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 225.

com o Catolicismo, mais especificamente, a conferir dignidade divina à hóstia consagrada); a jurisdição papal sobre os reinos seculares exercida pelos bispos (que inclusive condenaram Knox por heresia em meados da década de 1550 e executaram a sentença simbolicamente, queimando John Knox em efígie); a ginecocracia, o exercício do poder político por mulheres.

*

Knox repudia o dever de seguir a idolatria do governante já em sua primeira audiência com Maria Stuart, em 04 de setembro de 1561[552], logo após a chegada da rainha à Escócia em 19 de agosto de 1561[553]. A volta de Maria Stuart ocorre num delicado arranjo político-institucional segundo o qual a Escócia permaneceria protestante conforme os atos do parlamento de 1560, sendo franqueado à rainha, porém, o direito de frequentar a missa[554], algo proibido a qualquer súdito do reino.

---

[552] Para Jenny Wormald, a dramaticidade dos encontros de Maria Stuart com John Knox se apresenta como símbolo das tensões do mundo dividido entre católicos e protestantes do século XVI: "Em tais circunstâncias, não é de todo surpreendente que a governante católica e o reformador protestante devessem entrar em confronto. Esse confronto é descrito de forma impiedosa e detalhada por Knox em sua *History*, na narrativa das quatro famosas entrevistas entre eles [...] essas entrevistas possuem um grande significado. Eles possuem toda a precisão dramática e artística que tanto faltava nas relações entre Elisabete e Mary, posteriormente escritores [como Schiller] tiveram de fabular entrevistas similares entre as duas rainhas. Grandes protagonistas devem se encontrar. E Knox e Mary se encontraram no momento oportuno". (WORMALD, Jenny, Godly Reformer, Godless Monarch: John Knox and Mary Queen of Scots. In: MASON, Roger A. **John Knox and the British Reformations**. Brookfield: Ashgate Publishing Company, 1998, p. 221).

[553] A chegada de Maria Stuart na Escócia, e com ela a reintrodução da idolatria no coração do reino, na capela real do Palácio de Holyroodhouse, é descrita por John Knox como um dia sombrio em que as condições meteorológicas se prestaram de presságio daquilo que adviria com a nova rainha: "A face do céu, na hora de sua chegada, manifestamente falava o que de consolo era trazido para este país com ela, a saber, infortúnio, dor, trevas, e toda impiedade. Devido a isso, [...] nunca foi vista a face do céu tão triste como naquele dia do ano, e dois dias depois continuava tal tristeza; para além da umidade e a corrupção do ar, a neblina era tão espessa e tão escura que dificilmente alguém poderia entrever algo além da distância de dois pares de botas. O sol não foi visto brilhar dois dias antes, nem dois depois. Aquilo fora um aviso prévio de Deus para nós; porém a maior parte estava cega [dos perigos que a nova rainha trazia consigo]" (KNOX, John. The History of the Reformation within the Realm of Scotland. In: DICKISON, William Croft (org). **John Knox's History of the Reformation in Scotland**. v. II. New York: Philosophical Library, 1950, p. 7).

[554] No outono de 1560, com o objetivo de assegurar os avanços da causa protestante depois da deposição da regente, o "Grande Conselho da Escócia" propôs a Elisabete que se casasse com Arran, o segundo na linha de sucessão ao trono escocês. Secretamente, o Conselho sugeriu a Elisabete deslocar Maria Stuart da sucessão e reinar com Arran como reis da Escócia. Com a recusa de Elisabete, sem outra alternativa, o Conselho convida Maria Stuart a regressar para a Escócia. Ainda que preferisse se retirar para Touraine ou Poitou e viver na França com a dignidade real que lhe restava como rainha consorte, que um dia fora, seus tios a persuadiram a retornar e assumir de fato o trono escocês. Com apenas dezoito anos, Maria parte para uma Escócia, um estado protestante sob a zona de influência inglesa, sem nenhuma possibilidade de que uma potência estrangeira católica interferisse para reverter a situação. O Cardeal da Lorena, nessas condições tão adversas, aconselha a sobrinha a buscar uma política amigável com Elisabete e com o partido protestante na Escócia, atentando para o fato de que

No primeiro domingo após sua chegada, o culto romano frequentado pela rainha foi turbado por um bando de protestantes que clamavam pela morte do "idólatra padre" e perguntavam: "será permitido aquele ídolo [a eucaristia] novamente ter lugar dentro deste reino?"[555]. Enquanto isso, Knox pregava na igreja de St. Giles para uma grande assembleia incluindo quase toda a nobreza, denunciando a este estamento a primeira prática oficial de idolatria na Escócia depois da aprovação da reforma, constituindo então "uma primeira nota de desacordo com o coro universal de boas vindas"[556] à rainha.

No domingo seguinte, 31 de Agosto de 1561, John Knox profere um de seus mais veementes sermões. O alvo continua sendo a idolatria perpetrada pela rainha[557]:

> No domingo seguinte: John Knox, censurando a idolatria, mostrou que terríveis pragas Deus faria recair sobre reinos e nações por causa dela, e adicionou [à exortação]: 'Uma missa [...] era mais temível [para ele] do que dez mil inimigos armados desembarcarem em qualquer parte do reino com o propósito de suprimir por completo a religião [protestante]. Quanto a isso [...], em nosso Deus existe força para resistir e confundir multidões se nós sinceramente depositarmos a confiança nele; disso até agora nós temos tido experiência, mas quando damos as mãos à idolatria, não há dúvida de que a amigável presença e a consoladora defesa [de Deus] nos deixam, e o que então nós nos tornaremos?'[558]

Apesar da hipérbole na comparação de uma simples missa ao desembarque de "dez mil inimigos armados", segundo Jasper Ridley essa analogia denota um profundo senso da realidade política por parte de Knox[559].

Quanto à abosluta intransigência de Knox, vale ressaltar que essa postura já fora adotada por ocupantes de cargos políticos da expressão de Carlos V e Elisabete nas tensões religiosas do século XVI. O primeiro ameaçou romper as relações diplomáticas com a Inglaterra de Eduardo VI caso tivesse que permitir que o embaixador do rei inglês tivesse acesso ao culto religioso, de forma privada, em sua versão protestante, na embaixada em

---

se Elisabete morresse sem herdeiros, ela a sucederia no trono inglês. O cardeal chegou a recomendar que se as circunstâncias exigissem, ela deveria se tornar protestante, "mas a consciência [religiosa] de Maria a impediu de dar esse passo" (RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 386-387).

[555] KNOX, John. The History of the Reformation within the Realm of Scotland. In: DICKISON, William Croft (org). **John Knox's History of the Reformation in Scotland**. v. II. New York: Philosophical Library, 1950, p. 7.

[556] Ibidem, p. 390.

[557] Importa mencionarmos que J. Knox se refere a si próprio na terceira pessoa em seu registro histórico sobre a reforma na Escócia.

[558] KNOX, John. Op. cit., p. 12.

[559] RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 391.

Bruxelas. Elisabete, de forma similar, preferiu colocar um fim nas tratativas de seu casamento com o Arquiduque Carlos da Áustria e com Henrique, Duque d' Anjou da França, a concordar com uma cláusula que permitisse em sua corte que um futuro marido, de forma privada, tivesse a permissão de frequentar o culto católico.[560]

As posições similares de Knox, Elisabete e Carlos V de nenhuma tolerância a cultos religiosos não oficiais cumpriam um propósito político:

> Tanto Carlos V quanto Elisabete perceberam o que seria o efeito moral de permitir mesmo uma única exceção na uniformidade [religiosa] instituída em seus domínios; e como a missa, ou o serviço Protestante [frequentados] por um embaixador ou príncipe invariavelmente se tornaria cedo ou tarde uma recuperação das forças opositoras, Knox também percebeu como a eficácia do Ato do Parlamento que fazia da frequência à missa um crime digno da pena de morte seria enfraquecida se a própria soberana frequentasse regularmente a missa na capela real.[561]

Por conta da constante tensão em relação a Maria Stuart, Knox é compelido a responder à seguinte pergunta de sua rainha sobre as constantes pregações contrárias à sua fé, na primeira audiência com a soberana: "Mas (disse ela [Maria Stuart]) vós tendes ensinado o povo a acolher uma outra religião diferente daquela que seus príncipes podem permitir. E como tal doutrina pode ser de Deus, uma vez que Deus determina aos súditos obedecerem a seus príncipes?"[562].

John Knox responde que seria um engano pensar que a legitimidade da fé é derivada da autoridade do príncipe, uma vez que os fundamentos da verdadeira religião só podem advir do próprio Deus: "Senhora (disse ele [John Knox]), a verdadeira religião não adquire sua originalidade, força ou autoridade por meio dos príncipes mundanos, mas somente pelo Eterno Deus; assim, não estão obrigados os súditos a pautarem sua religião de acordo com os desejos dos príncipes"[563].

Ao prosseguir na resposta, Knox recupera, de alguma maneira, a noção de tirania que Lutero desenvolveu em seu escrito *Sobre a Autoridade Secular*, ao constatar que em matéria religiosa é comum os príncipes tratarem de algo que não deve ser considerado de sua

---

[560] RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 391.

[561] Ibidem, p. 391.

[562] KNOX, John. Knox and Mary Queen of Scots, September 1561. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 178.

[563] Ibidem, p. 178.

alçada, faltando-lhes o conhecimento sobre as coisas de Deus: "frequentemente são os príncipes os mais ignorantes dentre todos os demais na verdadeira religião de Deus, como podemos ler nas histórias bem antes da morte de Cristo Jesus e depois"[564].

Nessa obra, Lutero vislumbra a prática indevida dos príncipes no contexto do Sacro Império Romano-Germânico, em especial do imperador, quanto a se sujeitarem à liderança religiosa do papado, dos bispos e "sofistas", de modo que "seus súditos tenham a crença que os príncipes consideram-na adequada, sem a palavra de Deus"[565].

Para Lutero, a desobediência deve ocorrer diante da ingerência na esfera religiosa, mas ainda restaria incólume a autoridade do governante em outros aspectos dos deveres de subordinação entre governante e governados:

> Assim, se um príncipe ou senhor secular ordenar-lhes a adesão ao papado, a crença nisto ou naquilo e a entrega de livros, a sua resposta deveria ser: não é adequado que Lúcifer esteja ao lado de Deus. Meu bondoso senhor, devo-lhe obediência com minha vida e meus bens. Ordene-me o que se enquadra nos limites de sua autoridade e obedecerei. Mas se ordenar-me acreditar ou entregar meus livros, não obedecerei. Pois então o senhor [terá se tornado] um tirano e se excedido, dando ordens num terreno no qual não tem direito ou poder. Se então ele se apoderar de seus bens e puni-lo por sua desobediência, que as bênçãos recaiam sobre você, e agradeça a Deus por considerá-lo digno de sofrer por amor à sua Palavra. Deixem que o tolo se enfureça; ele certamente encontrará seu juiz. Mas eu lhes digo: se não resistirem a ele e deixarem que ele lhes roube a fé e seus livros, então verdadeiramente vocês terão negado Deus.[566]

Segundo Harro Höpfl, Lutero se vale da doutrina escolástica concernente a *ultra vires* ("além dos poderes"), um princípio segundo o qual um governante não deve ser destituído de seu cargo devido à prática de atos que excedam a verdadeira alçada de competências que originalmente detinha, porém a esses atos *ultra vires* não se deve obediência[567].

---

[564] KNOX, John. Knox and Mary Queen of Scots, September 1561. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 178.

[565] LUTERO. Sobre a Autoridade Secular. In: CALVINO, João. **Sobre a Autoridade Secular. Lutero e Calvino**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.38

[566] Ibidem, p. 45-46.

Lutero, assim como Knox faria anos mais tarde, ao constatar como a verdadeira religião foi tratada pelos príncipes ao longo da história, chega no seguinte juízo: "Vocês precisam saber que, desde o início dos tempos, um príncipe cauteloso tem sido uma ave rara no mundo, e um príncipe justo é ainda mais raro. Em regra, os príncipes são os maiores tolos ou os piores criminosos sobre a face da terra; deve-se esperar deles poucas coisas boas e sempre o pior, especialmente no que diz respeito a Deus e à salvação das almas" (Ibidem, p. 47).

[567] HÖPFL, Harro. Nota 41. Ibidem, p. 46.

John Knox, ainda nessa primeira audiência com Maria Stuart, menciona exemplos da ignorância das coisas de Deus por parte dos príncipes, o que concretiza a tirania de um governante em matéria religiosa e desobriga o súdito de respeitá-lo nesse ponto. Evoca os exemplos bíblicos dos hebreus escravizados no Egito sob o jugo de Faraó, a postura dos apóstolos no mundo pagão de Roma e a do profeta Daniel e seus seguidores na Babilônia, que denotam a dupla realidade a que um verdadeiro crente em Deus deve se submeter: a de jamais sucumbir à idolatria e ao desrespeito aos comandos divinos e, ao mesmo tempo, em todos os demais assuntos, não desobedecer às ordens das autoridades constituídas:

> Se toda a descendência de Abraão fosse da religião de Faraó, de quem eles por muito tempo foram súditos, Eu rogo a vós, Senhora, qual religião deveria ter existido no mundo? Ou ainda, se todos os homens nos dias dos Apóstolos tivessem o dever de pertencer à religião dos imperadores romanos, qual religião deveria ter existido sobre a face da Terra? Daniel e seus seguidores foram súditos de Nabucodonosor e de Dario e, ainda sim, Senhora, eles não foram da religião destes, nem de um, nem de outro. Sobre isso, os três jovens disseram: 'fica sabendo, ó rei, que não serviremos a teu Deus'; e Daniel pregou publicamente sobre o seu Deus contra o expresso comando do rei. E então, Senhora, vós podeis perceber que os súditos não estão obrigados à religião de seus príncipes, porém eles são ordenados [por Deus] a obedecê-los.[568]

Knox enfatiza a desobediência nessas circunstâncias, uma vez que a sobrevivência da verdadeira religião deve-se à prática dos mencionados súditos contra as autoridades a que estavam sujeitos em matéria religiosa, ou seja, tal desobediência não seria apenas algo permitido, mas fora imprescindível para sobrevivência da fé verdadeira.

*

Em 1556, a condenação de John Knox por heresia leva-o a apelar a todos os estamentos da Escócia. Em maio daquele ano, envia uma carta apelando à regente, que seria publicada em Genebra dois anos mais tarde, com aditamentos. Dirige outra apelação à

[568] KNOX, John. Knox and Mary Queen of Scots, September 1561. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 178.

nobreza (em verdade o parlamento da Escócia)[569] e uma outra ao povo, denunciando a tirania de tais bispos e da jurisdição papal em território escocês.

Para Knox, o procedimento dos bispos quanto à sua condenação era contrário aos ditames das leis civis e divina. Confrontava as leis civis, dentre outros motivos, por faltar adequada citação e acesso pleno ao teor das acusações[570], sob a égide do precedente bíblico do Livro de Deuteronômio (Dt 17: 6), segundo o qual "nenhum homem morrerá a não ser que se ache criminoso e merecedor da morte por crime cometido, pelo qual deve ser manifestamente condenado por duas ou três testemunhas"[571], algo que seus perseguidores não podiam formalizar.

Mais do que sua própria defesa, John Knox propõe em seus escritos sobre a Escócia de 1558 uma "reconvenção" dos termos que o incriminaram, da condição de réu passa a acusar essas autoridades religiosas quanto ao mau uso da palavra de Deus e da forma como ministravam os sacramentos, além de injustamente receberem o dízimo do pobres e o gastarem com prodigalidades, consistindo todo esse quadro de usurpações e más condutas em uma verdadeira tirania.

Quanto à obrigação do poder temporal de zelar pela verdadeira fé, Knox invoca, dentre outros argumentos, o precedente bíblico do poder que Moisés (a personificação do poder civil) tinha sobre Arão (o sumo sacerdote). Para Knox, Deus não teria revelado nada particularmente a Arão, sendo que em matéria religiosa, então, tudo dependeria da "boca de Moisés" e, como consequência, aqueles que se ocupam da fé teriam o dever de se sujeitar à autoridade temporal:

> Ora se Arão e seus filhos [demais sacerdotes] eram tão sujeitos a Moisés que eles nada faziam a não ser pelo seu comando, quem ousaria ser tão atrevido para afirmar que o magistrado civil não tem nada a fazer nos assuntos religiosos? Considerando que Deus então tão estritamente determinou que mesmo aqueles que portavam a figura de Cristo [os sacerdotes] deviam receber do poder civil, por assim dizer, sua santificação e seu ingresso no

---

[569] De alguma forma, John Knox, ao ser acusado de heresia, seguiu os passos de George Wishart, seu primeiro mentor espiritual no protestantismo que, quando preso por heresia pelo Cardeal Beaton, também apelou para o Regente Arran, que representava a máxima das magistraturas civis em exercício no reino da Escócia à época. (KNOX, John. The History of Reformation in Scotland. In: LAING, David (org.) **The Works of John Knox (V. 1)**. Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 154-155).

[570] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 76.

[571] Ibidem, p. 74.

> ofício, como também Moisés tinha mais poder que Arão, um comandava e o outro obedecia; quem ousaria considerar que o poder civil agora se tornaria tão profano aos olhos de Deus que seria sequestrado de toda intromissão nos assuntos de religião?[572]

Knox observa que as Escrituras não apenas previam a faculdade do poder civil de instituir o sacerdócio e dirigir suas ações como também o direito de repreender os desvios cometidos pelos sacerdotes em nada importando a dignidade destes:

> Uma vez que Deus, ao estabelecer Suas ordens em Israel, então sujeitou Arão [...] a Moisés de tal forma que ele [Moisés] não temeu convoca-lo [Arão] em juízo e constrangê-lo a dar satisfação de seus atos perversos em consentir a idolatria[573] [...]. Ele [Moisés] sabia que sua dignidade [a de Arão] era tão grande que somente ele podia adentrar o lugar mais sagrado. Mas nem puderam seu ofício [cargo] nem sua dignidade [função] isentá-lo do juízo [do poder civil] quando ele cometeu o crime [de idolatria][574].

Tal sujeição preceituada no Antigo Testamento fora plenamente confirmada pelo Novo Testamento, uma vez que Cristo e os apóstolos Pedro e Paulo exortaram a submissão ao poder secular e se submeteram à autoridade civil.

Valendo-se da Patrística como prova auxiliar das Escrituras, Knox evoca Crisóstomo, que, segundo o profeta escocês, viveu numa Igreja não corrompida e em sua homilia sobre a Epístola aos Romanos, capítulo 13 (que universalmente exige a sujeição aos poderes constituídos), especifica que a submissão à temporalidade é exigida não apenas dos leigos mas de todos os que pertencem à Igreja, não importando que tipo de sacerdócio exerçam: "Esse preceito (diz ele) não pertence apenas àqueles que são chamados de seculares,

---

[572] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 88.

[573] Assim se deu a participação de Arão no crime de idolatria e convocação de Moisés para repreendê-lo:

"Quando se aproximou do acampamento e viu o bezerro e as danças, Moisés acendeu-se em ira; lançou das mãos as tábuas e quebrou-as no sopé da montanha. Pegou o bezerro que haviam feito, queimou-o e triturou-o até reduzi-lo a pó miúdo, espalhou na água e fez os israelitas beberem. Moisés disse a Arão: 'Que fez este povo para atrair sobre si um pecado tão grave?' Arão respondeu: 'Que não se ascenda a cólera do meu senhor; tu sabes quanto este povo é inclinado para o mal. Eles me disseram: 'Faze-nos um deus que marche à nossa frente, porque a esse Moisés, o homem que nos fez subir do país do Egito, não sabemos o que lhe aconteceu'. Eu disse: 'Quem tiver ouro, tire-o'. Eles mo deram; eu o lancei no fogo e saiu esse bezerro" (Êxodo, 32: 19-24. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 149).

[574] KNOX, John. Op. cit., p. 106.

mas também àqueles que são sacerdotes ou homens religiosos. [...] Quer tu sejas apóstolo, evangelista, profeta ou seja quem tu fores, tu não podes te isentar dessa sujeição"[575].

Considerando que as Escrituras e a Patrística rechaçam a imunidade pretendida pelos bispos e o papado em relação ao poder temporal, John Knox denuncia os meios fraudulentos e ilícitos pelos quais os papas e posteriormente os demais membros da Igreja de Roma, como os bispos que o condenaram, garantiram para si privilégios.

Ademais, Knox tenta minar a teoria da *plenitudo potestatis,* com origem em meados do século V, quando o bispo de Roma consolidou seu primado sobre os demais patriarcas, "assumindo a função de sumo pontífice da comunidade cristã". Com base na falsa Epístola de Clemente (início do século II), o bispo de Roma, Clemente, comunica a Tiago, o bispo de Jerusalém, o desejo testamentário de Pedro de que seus sucessores em Roma assumissem a liderança da comunidade cristã. Posteriormente, o papa Leão I reivindicou para ele e seus sucessores as funções de Pedro, sob o argumento de que, ao ter sido escolhido o apóstolo pescador para edificar sua Igreja (Mateus 16, 18-19), Cristo conferiu-lhe as chaves de seu Reino. Dessa maneira, Cristo havia ao mesmo tempo fundado a comunidade dos cristãos e estabelecido a forma mais apropriada para o seu governo: *a plenitudo potestatis*[576].

Para que bem desempenhasse as funções de pastoreio da cristandade, o papado passou a exigir "a jurisdição suprema sobre todos os cristãos, isto é, o cuidado pastoral sobre todos os fiéis, e que suas decisões não fossem submetidas a revisão nem sujeitas a julgamentos" por qualquer autoridade civil, o que fatalmente colidiu com as pretensões do poder civil imperial[577].

No século XIII, agravaram-se os conflitos entre as autoridades civil e eclesiástica e os decretalistas, amparados na doutrina da *plenitudo potestatis,* passaram a defender progressivamente a superioridade do sumo pontífice tanto no âmbito espiritual quanto em diversas esferas da vida temporal. Os argumentos para amparar tais reivindicações eram extraídos das Sagradas Escrituras, que mostram a precedência do sacerdote sobre a autoridade

---

[575] CRISÓSTOMO. **Homilia 23**, apud KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 107.

[576] BARROS, Alberto. **A teoria da soberania de Jean Bodin**. São Paulo: Unimarco, Fapesp, 2001, p. 168.

[577] Ibidem, p. 169.

temporal, além de argumentos históricos, como a *Doação de Constantino* e translação do Império[578].

A *Doação de Constantino* que "talvez seja a falsificação mais famosa da história"[579] fora forjada ao menos em esboço na segunda metade do século VIII e versava sobre fatos supostamente ocorridos no século IV[580]. O imperador Constantino narra sua cura milagrosa da lepra, seguida de sua conversão e batismo[581]. Como gratidão a tais prodígios, o imperador passa a reconhecer o primado do bispo de Roma sobre os demais patriarcas e concede ao papa e sucessores no exercício do papado privilégios e possessões como as insígnias imperiais, os domínios de Roma e outros territórios italianos[582]:

> E, na medida do nosso poder imperial terreno, decretamos que a Santa Igreja romana será honrada com veneração e que, mais do que o nosso império e trono terrestre, o lugar mais sagrado de São Pedro será gloriosamente exaltado; damos a ele o poder imperial, e dignidade de glória, vigor e honra. E nós decretamos e ordenamos que ele terá a supremacia ao longo dos quatro assentos principais [ou as quatro sés principais], Antióquia, Alexandria, Constantinopla e Jerusalém, como também sobre todas as igrejas de Deus no mundo inteiro. E o pontífice que a cada tempo presidir a santíssima Igreja Romana será supremo e o principal de todos os sacerdotes

---

578 A translação do império consistia no fato de Constantino ter legado o *imperium* ao papa e, assim, o sumo pontífice pôde coroar Carlos Magno no ano de 800 e Oto I em 962 como imperadores, "transferindo as insígnias imperiais de Bizâncio para o rei dos francos e, depois, para os príncipes germânicos." (BARROS, Alberto. **A teoria da soberania de Jean Bodin**. São Paulo: Unimarco, Fapesp, 2001, p. 173).

579 MORAES, Gerson Leite de. Lorenzo Valla como precursor do Renascimento e as crises do papado. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius. **Filosofia do Renascimento e Moderna**, São Paulo: ANPOF, 2013, p. 244.

580 Ibidem, p. 246.

581 Eis a narrativa dos eventos que consta na Doação: "Num momento em que uma lepra poderosa e suja tinha invadido toda a carne do meu corpo, e os cuidados de muitos médicos que se reuniram foram administrados, sendo que por nenhum deles eu tenha conseguido saúde: vieram aqui os sacerdotes do Capitólio dizendo, que para me salvar, uma fonte deveria ser construída no Capitólio, e que eu deveria preencher esta com o sangue de crianças inocentes, e que, se eu fosse banhado nela enquanto o sangue estava quente, eu poderia ser purificado. E muitos bebês inocentes foram reunidos a partir de suas palavras, quando os sacerdotes sacrílegos dos pagãos desejavam aos bebês serem abatidos e a fonte ser preenchida com seu sangue. Eu logo abominei a ação, percebendo as lágrimas das mães. [...] Naquele dia, tendo passado, o silêncio da noite, quando tinha chegado, veio sobre nós os Apóstolos Pedro e Paulo, dizendo - me: Desde que tu, colocaste um limite para os teus vícios, e abominaste o derramamento de sangue inocente, nós fomos enviados por Cristo Senhor nosso Deus para dar para ti um plano para recuperar tua saúde. Ouça, portanto, nosso aviso e faça o que nós indicamos para ti. Silvestre, o bispo da cidade de Roma, no monte Serapte, fugindo das perseguições, preza a escuridão com seu clero, nas cavernas das rochas. Este, quando o levarem a ti mesmo, vai mostrar-te uma piscina de piedade, na qual quando ele tiver mergulhado pela terceira vez, toda força da lepra desaparecerá de ti.". Depois de tal visão, o imperador convoca o papa e relata ao mesmo o ocorrido, que faz trazer ao imperador as imagens dos apóstolos Pedro e Paulo, que são reconhecidos pelo imperador como aqueles que lhe apareceram no sonho, conforme a doação relata: "E, quando eu olhei para eles, e reconheci, representados naquelas imagens, os semblantes daqueles que eu tinha visto em meu sonho, com grande estrondo, perante todos os meus **sátrapas**. Eu, confessei que eles eram aqueles que eu tinha visto em meus sonhos." (Ibidem, p. 245-246, grifos do autor e tradutor).

582 BARROS, Alberto. Op. Cit., p. 173.

> do mundo inteiro e conforme a sua decisão devem ser resolvidos todos os assuntos que se referem ao serviço de Deus à confirmação da fé de todos os cristãos. [...] e, através de nosso decreto imperial sagrado, nós temos concedido nosso presente de terras no Oriente, bem como no Ocidente, e mesmo no litoral do norte e do sul, ou seja, na Judeia, Grécia, Ásia, Trácia, África e Itália e as várias ilhas: sob esta condição de fato, todos devem ser administrados pela mão do nosso pai mais abençoado, o pontífice Silvestre e todos os seus sucessores.[583]

Segundo Skinner, a *Doação de Constantino* é denunciada por Lorenzo Valla como fraudulenta, por sua inconsistência jurídica, problemas filológicos e elementos anacrônicos contidos no texto. A argumentação de Valla aponta para um problema de natureza jurídica, na medida em que o imperador não tinha autoridade para concretizar a suposta doação, assim como o papa não possuía o direito de recebê-la. Porém, os argumentos considerados decisivos por Valla eram de "natureza mais precisa e técnica". O primeiro tratava de questões filológicas acerca da menção aos "sátrapas", os quais juntamente com o povo de Roma eram submetidos pelo imperador à Igreja do bispo de Roma. Lorenzo Valla constata um anacronismo em tal afirmação, uma vez que jamais se ouviu dizer que nos conselhos dos romanos havia qualquer grupo de indivíduos a que se denominasse 'sátrapa'. A segunda contestação à veracidade da doação é de natureza cronológica. Valla nota que a doação afirma conceder ao papa a supremacia sobre o patriarca de Constantinopla. Entretanto, na data do documento, não havia patriarca em nenhum lugar nem mesmo uma cidade cristã com esse nome. "Assim, Valla não hesita em concluir que as pretensões pontifícias ao domínio temporal não têm base alguma nos fatos históricos"[584].

É provável que Knox tivesse em mente a *Doação de Constatino* ao requerer, em sua apelação à nobreza, que fossem investigadas na história do papado as origens fraudulentas de sua imunidade em relação ao poder temporal:

> Quando os bispos de Roma, os próprios anticristos, em parte por fraude e em parte por violência, usurparam a superioridade de alguns lugares da Itália e muito injustamente despojaram os imperadores de seus rendimentos e possessões e também assassinaram seus oficiais, como história testemunha,

---

[583] A Doação de Constantino apud MORAES, Gerson Leite de. Lorenzo Valla como precursor do Renascimento e as crises do papado. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius. **Filosofia do Renascimento e Moderna**, São Paulo: ANPOF, 2013, p.245.

[584] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 221-222.

> então começaram, de papa em papa, a praticar e inventar como eles deviam se isentar do julgamento de príncipes e da equidade das leis[585].

Quanto aos decretos que conferiam ao papado a plena impunidade de seus atos em razão de sua *plenitudo potestatis*, John Knox aponta uma série deles, dentre os quais destacamos um extraído da coletânea do *Decreto de Graciano* e outro dos *Decretais de Gregório IX*.

O *Decreto de Graciano* foi uma obra do monge e jurista Graciano, que compilou a quase totalidade das normas canônicas existentes desde os séculos anteriores até a redação deste texto, entre 1140 e 1142. Ainda que o *Decreto* não tenha sido oficialmente promulgado, segundo a tradição medieval, fora aprovado pelo papa Eugênio III e alcançou uma grande difusão, não só pela sua inquestionável utilidade como também pela importância individual dos textos que o integram: cânones extraídos dos concílios ecumênicos e regionais, textos bíblicos, textos de autores da Patrística e algumas fontes romanas[586].

Desse corpo de normas canônicas, John Knox, em tom de denúncia e extrema censura, extrai um decreto que declara o papado impune de qualquer sanção, mesmo se todo o mundo proferisse uma sentença de natureza condenatória, pois conforme o *Decreto de Graciano*:

> O papa possui uma determinação dos céus e por esse motivo ele pode mudar a natureza das coisas; ele pode manejar a alteração da substância de uma coisa em outra, e do nada ele pode fazer algo; e daquela sentença que era nada (ou seja, por sua opinião falsa e injusta), ele pode fazer algo que é verdadeiro e justo, uma vez que em todas as coisas que o agradam, sua vontade possui um motivo. Nem existe qualquer homem que possa perguntar a razão pela qual assim ele age, já que ele pode promover dispensas acima da lei, e da injustiça ele pode fazer justiça, posto que ele tem a plenitude de todo o poder.[587]

Os *Decretais de Gregório IX* (*Decretales Gregorii IX*) consistiram numa importante fonte do Direito Canônico medieval, elaborados pelo capelão e confessor do papa Gregório, São Raimundo de Penaforte, com o objetivo de substituir todas as coleções

---

[585] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 107-108.

[586] Sobre o *Decreto de Graciano*, ver ROESLER, Cláudia Rosane. A Estabilização do Direito Canônico e o Decreto de Graciano. In: **Sequência - Estudos Jurídicos e Políticos**. Florianópolis: UFSC, v. 25, n. 49, 2004, p. 9-32.

[587] GRACIANO, Decretum (prima pars), 19.2, apud KNOX, John. Op. cit., p. 108.

anteriores do Direito Canônico, promulgadas desde o III Concílio de Latrão até o ano de 1234, a fim de enfatizar o poder papal sobre a Igreja Universal[588].

Dos decretos que compõem a coletânea, John Knox extrai aquele que considera "o mais horrível dos decretos", que garante a plena impunidade do papado e por extensão de todo o clero católico, nos seguintes termos: "apesar de em vida [...], eles [os papas] terem sido muito perversos e detestáveis, e de terem não apenas condenado a si próprios mas por arrastarem com eles muitos milhares para o inferno e perdição, ainda assim ninguém deve presumir repreender ou censurá-los"[589].

Para John Knox, como se não bastasse o arcabouço de privilégios que fora estabelecido para o papado, progressivamente essas imunidades estenderam-se a outros membros em várias nações, de tal modo que "nenhum daquela geração pestilenta [os membros da Igreja de Roma] será sujeito a qualquer magistrado civil", sendo possível aferir, consequentemente a ocorrência de "fraude", "opressão", "assassinatos" e outros crimes hediondos na maioria dos países europeus onde a reforma protestante não ocorreu e baniu tamanho impropério[590].

Num esforço de submeter as usurpações do papado às prerrogativas do poder temporal, o parlamento escocês declarou a Escócia um império, no ano de 1469, iniciando um processo que culminaria em 1560 com a aprovação da Reforma pelo parlamento e o consequente fim da jurisdição papal e da imunidade dos bispos[591].

*

---

[588] **Corpus Juris Canonici**, Leipzig: E. Friedberg, 1998, p. 2-3.

[589] Decretais de Gregório IX, Liv. I, Tit. 7, cap. 2, apud KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 108.

[590] Ibidem, p. 109.

[591] AWAD, Nader. **The trumpet's blast: the political theology of John Knox**. (Religious Studies). Montreal: McGill University, 2003, p. 11.

O banimento da jurisdição papal na Escócia se deu nos seguintes termos pelo *Papal Jurisdiction Act* de 1560: "Os três Estados presentes entenderam que a habitual jurisdição e autoridade do Bispo de Roma, o denominado Papa, desde tempos passados, tem sido [não apenas algo contumaz ao Deus Eterno, mas também] muito prejudicial para nossas autoridades soberanas e ao bem comum deste Reino. Portanto, [os Estados] instituíram e ordenam que o Bispo de Roma [Papa] não possuirá mais autoridade neste Reino, nos tempos vindouros" (KNOX, John. The Act for Abolishing the Jurisdictioun of the Pape. In: LAING, David (org.) **The Works of John Knox** (v 2). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 124-125).

Dentre todas as formas de tirania, a ginecocracia ou o governo de mulheres talvez tenha sido aquela da qual John Knox mais se ocupou em tratar conceitualmente e em tom de acusação, considerando-a uma prática política "monstruosa", sobretudo naquela que já foi considerada a mais polêmica de suas obras, *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*, de 1558[592].

A epígrafe, *"veritas temporis filia"* ou "a verdade é filha do tempo" é o mesmo mote do brasão de armas de Maria Tudor, distinguindo assim a destinatária preferencial do tratado, também chamada de "Jezebel da Inglaterra", restando evidente, porém, em sua tese central e no corpo probatório o alcance universal e irremediável da proibição do exercício do governo civil pelas mulheres.

No prefácio, o profeta alega ocupar uma função necessária que vislumbra não estar sendo exercida por pregadores ingleses que é a de denunciar o quão abominável é, diante de Deus, o governo de uma mulher perversa como Maria Tudor. Assinala estar firme no seu propósito, como os profetas e apóstolos assim o fizeram cada qual em seu tempo, pois apesar de todos os infortúnios que tal admoestação poderiam lhe causar, acreditava que desagradar o mundo custaria a morte do corpo, "mas [ofender] a majestade de Deus [teria] o poder de punir corpo e alma para sempre"[593].

Apesar da coragem anunciada pelo autor, o tratado é publicado de forma anônima em Genebra; Knox, no fim do prefácio, alerta para sua intenção de "tocar a trombeta" mais duas vezes, sendo que somente na última delas ele revelaria o seu nome.[594]

Quanto ao intento assumido, John Knox apenas escreveria um sumário das questões que gostaria de desenvolver em seu *The Second Blast of the Trumpet*, publicado em

---

[592] Para Jasper Ridley, o tratado *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* causou tamanho clamor nos círculos europeus que só pode ser comparado aos três tratados de Lutero que fizerma eclodir a Reforma Protestante. (RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 264). Outros autores também "denunciaram" o quão "indevida" seria a ginecocracia no século XVI, a exemplo de Juan Vives "De Institutione Foeminae Christinae" (1523); Sir David Lyndsay "Ane Dialogue Betiux Experience and Ane Courteour off the Miserabyll Estait of the Warld" (1553); Laurence Humphry "De Religionis Conserbatioue & Reformationuera" (1559); Hotman "Franco-Gallia" (1572), Jean Bodin "Les Six Livres da la République" (1576); porém nenhuma dessas obras adquiriu a notoriedade de *The First Blast* no que tange à polêmica sobre o exercício do poder político pelas mulheres.

[593] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p.7.

[594] Ibidem, p. 7.

julho de 1558 em Genebra juntamente com as obras *Appellation to the Nobility and Estates* e *Letter to the Commonalty*[595].

A tese central do tratado *The First Blast of the Trumpt against the Monstrous Regiment of Women* é apresentada da seguinte maneira:

> Promover uma mulher a ter a responsabilidade de governo, superioridade, dominação ou império sobre algum reino, nação ou cidade é repugnante à natureza, insultante a Deus, algo mais que contrário à Sua vontade revelada e ordem aprovada, e definitivamente é a subversão da boa ordem, de toda equidade e justiça.[596]

Como corpo probatório da tese enunciada, John Knox diz contentar-se com a apresentação das evidências da ordem natural criada por Deus, a vontade divina revelada nas Escrituras e os juízos dos antigos autores da Igreja Primitiva (a Patrística)[597].

Naturalmente, mulheres seriam "fracas, frágeis, impacientes, débeis e tolas; e a experiência as declarou serem inconstantes, variáveis, cruéis e sem o espírito de aconselhamento e governo"[598].

No contexto dessas inclinações naturais, John Knox cita exemplos de mulheres que se entregaram às suas paixões de modo a causarem sérias desordens no governo de suas respectivas pátrias. Mulheres que se suicidaram por pura impaciência, traíram seu próprio povo e se entregaram luxuriosamente aos inimigos, ou ainda, cuja ambição de poder fez com que assassinassem netos, filhos e maridos de forma cruel[599].

Além disso, para Knox, a natureza também evidenciaria o dever das mulheres de se sujeitar aos homens, com base no reino animal, que mostra existir de forma inerente uma "certa dominação no macho e uma certa sujeição na fêmea que eles mantêm invioláveis", a

---

[595] MASON, Roger A. Introduction. In: KNOX, John. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. xvii.

[596] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). Ibidem, p.8.

[597] Ibidem, p. 8.

[598] Ibidem, p. 9.

[599] Ibidem, p. 11. Nesse ponto da argumentação, John Knox faz referência, em nota marginal ao texto, a Sabellicus (Marcantonio Cocci Vicovaro), humanista italiano e historiador, cuja obra *Enneados seu rhapsodie historiarum* permitiu-lhe identificar exemplos de mulheres que atuaram nocivamente nos negócios públicos ao se entregarem às sua paixões como a imperatriz Irene, a duquesa de Friuli, Romilda, e Joana de Nápoles.

exemplo do leão, que jamais pára diante da leoa, ou a corça, que conduz o rebanho entre os cervos[600].

As evidências provindas da própria natureza teriam sido observadas por homens "apenas iluminados pela luz natural", sem a assistência das revelações das Escrituras, a exemplo de Aristóteles e dos autores do *Digesto*, que emitiram juízos de reprovação absoluta ao exercício do poder político pelo gênero feminino.

Knox refere-se a Aristóteles, livro II, de *A Política*, para extrair dali a censura ao governo de mulheres ou a sujeição de maridos, designados magistrados, pois disso adviria apenas "injustiça, confusão e desordem"[601].

Assinala ainda que, se na Lacedemônia o fato de os magistrados muito agradarem e obedecerem às suas esposas era censurado por Aristóteles, "o que teria dito esse autor (eu rogo a vós) sobre o reino ou nação onde uma mulher [é] sentada, coroada no meio dos homens?"[602]. Na perspectiva de Knox, possivelmente isso causaria a Aristóteles o maior dos escândalos.

No *Digesto*, fica consignado o dever absoluto de excluir as mulheres de quaisquer das magistraturas de uma dada organização política: "Mulheres [devem ser] desprovidas de toda autoridade civil e pública, a fim de que não possam ser juízas, nem ocupar o lugar do magistrado, nem falar pelos outros"[603]. Além dessa proibição expressa, Knox afirma que aquele repertório de leis consagra outras tantas proibições às mulheres no exercício de direitos como o de tutela, adoção e acusações públicas, ente outros.

No conjunto probatório extraído das Escrituras, John Knox inicia sua argumentação pelo juízo de São Paulo, que aponta que o gênero feminino, já na sua criação e mesmo antes da queda do gênero humano e da respectiva maldição lançada pelo próprio Deus às mulheres, guardava em si a obrigação de servir ao gênero masculino. No capítulo 11 da *Primeira Carta aos Coríntios*, São Paulo explica que a mulher havia sido criada a partir do homem e não o contrário, de modo que jamais deveriam pretender possuir qualquer superioridade sobre os homens, assim como comparativamente, os anjos sobre Deus ou sobre

---

[600] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 25.

[601] Aristóteles. A Política apud Ibidem, p. 9.

[602] Ibidem, p. 9.

[603] Digesto 50.17.2. *De diversis regulis iuris antiqui* apud Ibidem, p. 10.

o próprio Cristo. A exortação de São Paulo levaria Knox a concluir que "em sua maior perfeição a mulher foi criada para ser sujeita ao homem"[604].

Porém, se antes da queda do gênero humano ─ fato em larga medida atribuído a Eva, que se deixou enganar pela serpente e induziu Adão a rebelar-se contra Deus ─ já havia um dever intrínseco de sujeição aos homens, o mesmo teria se intensificado após a queda seguida de uma sentença com dupla penalidade exarada pelo próprio Deus sobre as mulheres, consoante o livro do Gênesis, capítulo 3, versículo 16:

> À mulher ele disse:
> "Multiplicarei as dores de tuas gravidezes,
> na dor darás à luz filhos.
> Teu desejo te impelirá ao teu marido
> e ele te dominará".[605]

A penalidade dupla irremediável imposta por Deus a que Knox se refere com base nesse trecho bíblico implica as dores da gravidez e "a sujeição de si mesma, dos apetites de seu arbítrio ao seu marido e ao arbítrio dele"[606].

Knox apresenta de maneira ampliada a maldição descrita na Bíblia (a qual denominamos sintética), afirmando que seria como se Deus tivesse dito à Eva e a todas as suas filhas: "Portanto tu abusastes de tua condição anterior e, por causa de teu livre arbítrio, trouxeste a ti mesma e a humanidade para a servidão de Satanás. Eu, por esse motivo, te trago para a servidão do homem"[607]. Nesse sentido, a autonomia volitiva das mulheres, na visão de Knox, traz em si um mal para todos em geral e particularmente para elas mesmas e, em última análise, a sua sujeição aos homens configura algo necessário e bom para elas próprias.

Knox, na intimidade de um profeta com Deus, assinala que Deus teria assim melhor explicitado a maldição lançada sobre as mulheres:

> Onde, antes, tua obediência deveria ter sido voluntária [antes da queda e com o objetivo de que ela cumprisse sua perfeição que é a de servir ao homem], agora ela deve ser por coação e por necessidade; e em razão de teres enganado teu homem, tu deves por isso não ser mais senhora de teu próprio apetite, de tua própria vontade ou desejos. Em ti, não há nem razão, nem

---

[604] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004 Ibidem, p. 12.

[605] Gênesis 3,16. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 38.

[606] KNOX, John. Op. cit., p. 12.

[607] Ibidem, p. 13.

> juízo que seja capaz de moderar tuas inclinações e, portanto, elas devem ser sujeitas ao desejo do teu homem. Ele deve ser senhor e governador não somente de teu corpo, mas mesmo de tuas inclinações e vontade.[608]

Em outras palavras, Knox vislumbra o dever de impor um aniquilamento completo de qualquer ação volitiva por parte das mulheres e transfere os direitos sobre o próprio arbítrio e o corpo do gênero feminino para o homem.

Para rebater eventual contestação de que o cerceamento da liberdade da mulher se restringiria tão somente à sua relação marital, Knox expõe outros precedentes bíblicos que estendem o alcance dessa restrição, como na *Primeira Epístola a Timóteo*: "Não permito que a mulher ensine ou domine o homem"[609] ou na *Primeira Carta aos Coríntios*: "estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz a Lei"[610].

Para intensificar sua exegese bíblica contra as mulheres, Knox ressalta que na *Primeira Epístola aos Coríntios*, São Paulo, anteriormente ao trecho acima mencionado, havia permitido que todos na assembleia pudessem profetizar com o objetivo de ensinar e consolar os demais, excluindo-se as mulheres desse "privilégio geral": "estejam caladas as mulheres nas assembleias".

Esse comando restritivo não implica que as mulheres não tenham conhecimento ou revelação para expor, antes significa que o silêncio é a lei imposta por Deus para submeter as mulheres, para prevenir-lhes de qualquer ascendência.

Para Knox, o apóstolo Paulo teria retirado de toda e qualquer mulher poderes de menor expressão como falar na congregação dos fiéis, para assegurar que poderes amplos como "reinar sobre reinos e nações, publicar e fazer leis, comandar homens de todos os estamentos, e finalmente nomear juízes e ministros"[611] necessariamente lhe fossem coibidos.

Knox atenta para o fato de que na assembleia de fiéis, a opinião proferida por uma mulher, caso ocorresse, poderia ser revista ou corrigida, porém, uma vez elevada à condição de governante, "suas leis devem ser obedecidas, sua opinião seguida e sua tirania

---

[608] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 13

[609] I Timóteo, 2: 12. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 2070.

[610] I Coríntios, 14: 34. Idem, p. 2012.

[611] Ibidem, p. 14.

conservada”[612], sem que haja um mecanismo imediato para o controle de suas ações no exercício do poder político.

Com a exposição das exortações bíblicas, John Knox recorre à Patrística como prova auxiliar às Escrituras, pois sob seu entendimento, a interpretação bíblica guarda respaldo entre os autores devotos da Igreja Primitiva, de modo que sua doutrina não deve ser considerada “algo novo, forjado” e condenável por heresia, por simplesmente desagradar aos príncipes: “Em razão disso, eu achei bom recitar os juízos de alguns dos antigos autores sobre a mesma matéria [...] [para se ] considerar e entender que esse meu julgamento não é uma nova interpretação das Escrituras de Deus, mas é o consenso uniforme da maior parte dos autores devotos a Deus desde o tempo dos Apóstolos”[613].

No geral, o recurso auxiliar à Patrística (a Tertuliano, Agostinho, Ambrósio, Crisóstomo e Basílio Magno) objetiva reforçar o argumento da maldição bíblica lançada por Deus sobre o gênero feminino, por ocasião da queda dos primeiros progenitores do gênero humano, a exigir das mulheres recato[614] e subserviência perpétua.

Partindo da concepção agostiniana de ordem contida no segundo livro da obra *De Ordine*[615], segundo a qual tudo o que é feito em discordância com a vontade de Deus ou contraria a “[...] Sua vontade manifestamente revelada em Sua palavra, é feito contra a ordem”, o que ocorre sempre que mulheres são elevadas à dignidade de governantes.

Para a compreensão da ordem estabelecida por Deus, Knox suscita dois espelhos: “um que é o corpo natural do homem; o outro que é o corpo político ou civil de uma nação para a qual Deus, por sua própria palavra, designou uma ordem”[616]. É nessa comparação que Knox explicita o adjetivo “monstruoso” usado no título do tratado. No corpo natural, a cabeça é alocada no lugar mais alto para que dela fluam vida e movimento para os demais membros,

---

[612] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 15.

[613] Ibidem, p. 15.

[614] Knox, em seu tratado *The First Blast*, chega a censurar detalhes como as vestimentas das mulheres, ao mencionar a obra de Tertuliano *De Cultu Feminarum*, cujo livro primeiro *De Habitu Muliebri* expõe o dever de mulheres de se vestirem com recato, uma vez que o gênero feminino e sua astúcia devem ser responsabilizados pela morte do próprio Filho de Deus: “Tu não sabes que tu és Eva? A sentença de Deus vive e é eficaz contra esse tipo de pretensão [que é se vestir com ostentação], e nesse mundo de constrangimentos aquela punição ainda vive. Tu és a porta de entrada do demônio. Tu persuadiste e facilmente enganaste a ele, a quem o demônio não ousou tentar. Pelo teu mérito se fez necessário que o Filho de Deus sofresse a morte, e ainda reside em tua mente se cobrir com casacos de pele?” (TERTULIANO. De Cultu Feminarum. Ibidem, p. 15).

[615] AGOSTINHO. **A Ordem**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 151-252.

[616] KNOX, John. Op. cit., p. 23.

além disso, cada parte do corpo humano possui uma função e um local designado por Deus para bem cumprir tais funções. Sendo assim,

> Quem não julgaria ser um monstro aquele [corpo] onde não há uma cabeça eminente sobre o resto, ou onde os olhos, as mãos, a língua e a boca estão abaixo da barriga e os ouvidos nos pés? Os homens, eu digo, devem não somente anunciar que esse corpo é um monstro, mas seguramente, podem concluir que tal corpo não pode perdurar por muito tempo.[617]

John Knox considera que metaforicamente o mesmo ocorre com o corpo político de uma nação capitaneada por uma mulher, "não menos monstro é o corpo de uma nação onde a mulher tem a responsabilidade de governar"[618], pois faltaria a ela uma "cabeça" que legitimamente a governasse. Em acréscimo, o profeta considera idolatria a reverência a governantes mulheres, dado que se reverencia algo indevido e falso, como a imagem de um deus pagão.

Sobre a boa ordem devida nas comunidades políticas, Knox elege um precedente do Livro de Deuteronômio no qual Deus exclui as mulheres do processo de eleição para a suprema magistratura de Israel, ocasião em que a nação eleita tornou-se uma monarquia (no texto existe apenas referência a "rei"). A esse precedente confere status de "norma constitucional" para as todas as nações:

> Quando tiveres entrado na terra que Iahweh teu Deus te dará, tomando posse dela e nela habitares e disseres: 'Quero estabelecer sobre mim um rei, como todas as nações que me rodeiam', deverás estabelecer sobre ti um rei que tenha sido escolhido por Iahweh teu Deus; é um dos teus irmãos que estabelecerás como rei sobre ti. Não poderás nomear um estrangeiro que não seja teu irmão.[619]

Para John Knox, o governo civil e sua respectiva função de punir os maus e manter a virtude se confunde com o próprio trono de Deus na terra, que deve ser ocupado pelo gênero masculino, na qualidade de seu ministro e lugar-tenente. Elevar uma mulher à condição de rainha configuraria uma usurpação do próprio trono de Deus[620].

---

[617] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 23.

[618] Ibidem, p. 23.

[619] Deuteronômio, 17: 14 - 15. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 280.

[620] KNOX, John. Op. cit., p. 28.

Na parte final do tratado, John Knox ocupa-se em levantar objeções contrárias à sua tese:

> Primeiro, eles trazem como objeção os exemplos de Débora e de Hulda, a profetisa, uma julgou em Israel e a outra, aparentemente, ensinou e exortou. Segundo, eles trazem a objeção da lei feita por Moisés às filhas de Zelofeade. Terceiro, o consentimento dos estados dos reinos [como os da Escócia e da Inglaterra] que aprovaram o império e o governo de mulheres. Por fim, o costume de longa data que recepcionou o governo de mulheres, seus atos de valentia e prosperidade, somados a algumas leis papistas que confirmaram o mesmo.[621]

No processo de refutação de cada uma das objeções, o profeta tem o zelo de desmontar cuidadosamente os argumentos acima, de modo que, uma vez desconstruídos cada um deles, os tijolos do desmonte sirvam para fortificar seus argumentos contra a ginecocracia.

Acerca da objeção das narrativas bíblicas referentes a Débora e Hulda, Knox afirma que "exemplos particulares não estabelecem a lei comum"[622]. O profeta reconhece que somente o próprio Deus conhece as causas pelas quais essas mulheres foram poderosamente assistidas por ele contra a natureza e a maldição que recai sobre o gênero feminino, de modo que a Débora foi concedido o privilégio de livrar o povo eleito e a Hulda foram conferidos os dons de perseverar na fé e admoestar ao rei Josias. Tendo em vista que esses exemplos provêm da "mais singular graça e privilégio", não haveria como deles extrair uma lei geral que legitimasse o governo de mulheres; essa lei seria tirânica e perversa ao estabelecer a licitude de uma mulher exercer qualquer magistratura civil.

Além disso, exemplos não possuem a força de desautorizar uma lei escrita. Davi, Jacó e Salomão, "servos de Deus", tiveram várias esposas. Aos israelitas foi dado o direito de despojar materialmente e enganar os egípcios. Porém, para Knox, "somos sempre atrelados à lei escrita e ao comando que nela se expressa". E a lei escrita e pronunciada por Deus proíbe um homem de possuir várias esposas, roubar, assassinar ou mentir, assim como as mulheres de governar. Quanto aos exemplos de Débora e Hulda, Knox explica que Deus é livre para se valer de suas criaturas segundo seu próprio entendimento, por sua "inescrutável sabedoria", podendo, portanto, promover dispensas ao rigor de sua lei. Ao homem, entretanto, não foi

---

[621] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 33.

[622] Ibidem, p. 33.

concedido o mesmo poder, o inquestionável dever de sujeitar-se à lei de Deus não comporta exceções.

Outro motivo pelo qual não se pode evocar os exemplos de Débora e Hulda, de acordo com Knox, consiste na antítese insuperável entre aquelas matronas de Israel e as Jezebéis de seus dias. Suas respectivas condições e objetivos são diametralmente opostos, não cabendo qualquer comparação.

John Knox relata quão edificante foram as atuações de Débora e Hulda para a libertação de Israel do jugo estrangeiro e da fé imaculada da idolatria: "naquelas matronas encontramos o espírito de misericórdia, verdade, justiça e humildade reinar. Com elas, constatamos a misericórdia de Deus perante Seu povo, livrando-o da tirania de estrangeiros e do veneno da idolatria pelas mãos e aconselhamento daquelas mulheres"[623].

A comparação de Maria Tudor e Maria de Guise com as execráveis personagens femininas do Antigo Testamento, Jezebel e Atália, deve-se às perseguições promovidas por aquelas contra os protestantes e o comprometimento com nações estrangeiras como Espanha e França, respectivamente:

> Mas em nossos dias, nós encontramos crueldade, falsidade, orgulho, cobiça, engano e opressão. Nelas também encontramos o espírito de Jezebel e Atália, sob elas vive o povo oprimido, a verdadeira religião extinta e o sangue dos membros de Cristo muito cruelmente derramado. E finalmente, por suas práticas e engano, nós encontramos antigos reinos e nações traídas e entregues nas mãos de estrangeiros, os títulos e liberdades delas tomados de seus justos possuidores.[624]

Ademais, Débora e Hulda exerceram protagonismo na história de Israel sem clamar por autoridade com base no "nascimento e sangue", ou seja, em direitos de hereditariedade[625].

No exemplo de Débora, segundo John Knox, as Escrituras em nenhum momento atribuem-lhe o comando das ações militares de Barac, como reis e príncipes geralmente fazem frente aos seus súditos. Figura tão somente como alguém que possui uma especial revelação de Deus a ser cumprida pelo comandante militar. Knox embasa tal exegese bíblica no seguinte trecho do Livro de Juízes: "Ela mandou chamar Barac, filho de Abinoem de Cedes

---

[623] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 34.

[624] Ibidem, p. 34.

[625] Ibidem, p. 35.

em Neftali, e lhe disse: "Iahweh, Deus de Israel, não te ordenou: 'Vai, reúne o monte Tabor e toma contigo dez mil homens dentre os filhos de Neftali e os filhos de Zabulon'?"[626].

Débora, segundo o apóstolo da Escócia, ao invés de um discurso como "eu sendo tua princesa, tua senhora, tua soberana dama ou rainha, ordeno a ti sob teu dever de fidelidade e sob pena de traição ir e juntar um exército"[627], despojou-se de qualquer pretensão de exercer o poder civil e apresentou-se tão somente como mensageira de uma revelação divina.

Segundo Knox, um outro argumento, de natureza filológica, que afasta a opinião de que Débora teria exercido o poder civil em Israel decorre de que a palavra juiz, "em hebraico ou ainda em latim, nem sempre significa o julgamento civil ou a execução da espada temporal"[628].

Dentre vários exemplos bíblicos do uso da palavra 'juiz' não atrelado ao exercício de qualquer forma de poder civil, John Knox evoca passagens dos profetas do Antigo Testamento que se referem ao Messias como juiz ou alguém a quem se atribui a função de julgar, apesar de Cristo ter renunciado a todo e qualquer poder temporal. Além disso, os próprios profetas também "julgaram" em Israel, no sentido exclusivo de proferirem severas admoestações ao povo. Para J. Knox, é esse o sentido a ser considerado na leitura de que Débora fora juíza em Israel: "naquele tempo em que Israel se afastou de Deus, [Débora] repreendeu sua deserção e exortou para o arrependimento, sem usurpação de qualquer autoridade civil"[629].

Na visão de Knox, Débora pode até ter recebido alguma honra ou reverência por sua "religiosidade devota e feliz conselho" que tanto beneficiaram Israel, sem que no entanto esse tenha sido um fim voluntariamente perseguido pela profetisa e "juíza"[630], muito diferente das reivindicações e ambições das mulheres de seu tempo, como Maria Tudor que, para ascender ao trono, tramou toda uma articulação política e militar em desfavor de Jane Grey[631],

---

[626] Juízes, 4: 6. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 354.

[627] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 36.

[628] Ibidem, p. 37.

[629] Ibidem, p. 35.

[630] Ibidem, p. 38.

[631] RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 145-150.

ou Maria de Guise, que disputou ferozmente com Lorde Arran o direito de exercer a regência na Escócia[632].

Para afastar de vez a possibilidade de se utilizar o exemplo de Débora para legitimar a ginecocracia, Knox arremata a questão lembrando que a Bíblia não menciona que Débora tenha deixado algum filho ou parente como magistrado ou juiz em Israel para sucedê-la e "disso é evidente que, pelo exemplo dela, Deus não ofereceu nenhuma ocasião para estabelecer qualquer governo de mulheres sobre homens, em reinos ou nações"[633].

A segunda objeção possível de ser levantada contra o tratado *The First Blast* é extraída do precedente bíblico do Livro de Números a respeito das filhas de Zelofeade (Salfaad), colocada da seguinte forma: "Não é lícito às mulheres terem seu direito e herança como as filhas de Zelofeade (Salfaad) receberam da boca de Moisés a ordem de terem uma porção do solo de sua tribo?"[634].

Knox não duvida da licitude de uma mulher adquirir a herança patrimonial de seu pai. Isso é uma questão de "equidade e justiça". Porém é necessário distinguir uma herança comum da sucessão de um cargo de autoridade. A sucessão por uma mulher é plenamente negada por Deus, cuja vontade é revelada nas Escrituras, constituindo uma "profanação da sede real, o trono da justiça que deve ser o trono de Deus; e mantê-las nele nada mais é do que continuamente se rebelar contra Deus"[635].

Um outro elemento da lei pronunciada por Moisés em favor das mulheres que os objetores de Knox tomam o cuidado de negligenciar, reside na salvaguarda para que sua tribo jamais fosse espoliada por outra em razão do casamento, instituindo-se então que as filhas de Zelofeade (Salfaad) deveriam se casar no interior da própria tribo[636]. Knox extrai daí um forte

---

[632] RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 82.

[633] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 38.

[634] Ibidem, p. 38.

[635] Ibidem, p. 39.

[636] "Moisés, segundo a ordem de Iahweh, ordenou aos israelitas. Disse-lhes: 'A tribo dos filhos de José falou o que é justo [a possibilidade da expropriação de uma tribo pela outra em razão do casamento de uma das filhas de Salfaad]. Eis o que Iahweh ordena para as filhas de Salfaad: Casar-se-ão com quem lhes agradar, conquanto que se casem com alguém de um clã da tribo de seu pai. A herança dos israelitas não passará de tribo a tribo; os israelitas permanecerão vinculados, cada um, à herança de sua tribo. Qualquer filha que possuir uma herança em uma das tribos dos israelitas deverá casar-se com alguém de um clã da sua tribo paterna, de modo que os israelitas conservem, cada um, a herança de seu pai. Uma herança não poderá ser transferida de uma tribo para outra: cada uma das tribos dos israelitas permanecerá vinculada à sua herança'. As filhas de Salfaad procederam conforme Iahweh ordenara a Moisés. Maala, Tersa, Helga, Melca e Noa, filhas de Salfaad, casaram-se com os

argumento para censurar uma consequência da ginecocracia exercida na Escócia e na Inglaterra de seus dias: a expropriação dessas nações em favor da França e da Espanha, graças ao casamento de Maria Stuart com Francisco II e de Maria Tudor com Felipe II.

Para Knox, se Deus não permitiu que bens materiais recebidos por herança em Israel passassem de uma tribo a outra pelo casamento, apesar de as tribos hebraicas formarem o mesmo povo, falarem o mesmo idioma, terem uma origem em comum e professarem a mesma fé, seria, por consequência, totalmente censurável aos olhos de Deus que as liberdades, leis, bens materiais e frutos de reinos e nações inteiras fossem transferidos em razão do casamento de Maria Tudor e Maria Stuart para reinos que possuem línguas, costumes e leis diferentes, com o agravante de que Espanha e França eram nações "ignorantes de Deus, inimigas de Sua verdade, negadoras de Jesus Cristo, perseguidoras de Seus membros, e refratárias a toda a verdade"[637].

Em certo sentido, acerca dos espanhóis, Knox deixa sua contribuição para "la leyenda negra"[638], ao afirmar que constituem uma "nação odiosa" que a exemplo de seus

---

filhos de seus tios paternos. Visto que elas se casaram dentro dos clãs dos filhos de Manassés, filho de José, a herança delas permaneceu na tribo do clã de seu pai. Esses são os mandamentos e as normas que Iahweh ordenou aos israelitas, por intermédio de Moisés, nas estepes de Moab, junto ao Jordão, a caminho de Jericó" (Números, 36. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 255-256).

[637] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 40.

[638] Por "la leyenda negra" entende-se o juízo generalizado e depreciativo que recai sobre os espanhóis, em especial, a partir do século XVI, que em sua matriz protestante será um dos mais virulentos. Na certa Knox imbuía-se de um sentimento contrário aos espanhóis que se desenvolveu exponencialmente na Inglaterra desde o anúncio do casamento de Maria Tudor com Felipe II, em especial quando se iniciaram as execuções de protestantes na fogueira em larga escala, o que no imaginário popular passou a ser identificado como oriundo das intromissões de Felipe II nos negócios ingleses enquanto a voz nas ruas já difundia que a temida inquisição espanhola estava em vias de ser instalada em solo inglês. Para Trevor J. Dadson, da Universidade de Birmingham, em verdade, Felipe II teria sido escrupuloso no respeito ao contrato matrimonial que lhe impunha o dever de não interferir nos assuntos ingleses, tendo se dedicado apenas aos assuntos da América e dos Países Baixos no período em que viveu na Inglaterra. Para Dadson, seria uma ironia responsabilizar o soberano espanhol pelas perseguições religiosas, posto que era consciente do efeito contrário que as fogueiras poderiam gerar contra sua imagem perante o povo inglês, inclusive pondo em risco o trono de Maria Tudor. Sendo assim, ainda que não pudesse interferir diretamente nos tribunais eclesiásticos, agiu de maneira indireta para evitar mais suplícios públicos na fogueira, animando seu confessor Frei Alonso de Castro a proferir um sermão perante a corte inglesa no domingo de 10 de fevereiro de 1555, no qual afirmava que "nas Sagradas Escrituras não se dizia que se devia queimar ninguém para o bem de sua consciência, mas sim o contrário, que deveria [se deixar] viver e se converter", o que levou à suspensão das execuções por um mês. (DADSON, Trevor J. La imagem de España en Inglaterra en los siglos XVI y XVII. In: ABIADA, José Manuel López; BERNASOCCHI. **Imágenes de España en Culturas y Literaturas Europeas (Siglos XVI - XVII)**. Madri: Editorial Verbum, 2004, p.136-141). Para um aprofundamento da questão, ver MALTBY, William S. **The Black Legend in England: the development of anti-Spanish sentimento, 1558 - 1660**. Durham: Duke University Press, 1971; SAMSON, Winton Seton. **The Marriage of Philip of Habsburg and Mary Tudor and Anti-Spanish Sentiment in England: Political Economics and Culture, 1553-1557**. 1999. 360 f. Ph. Thesis (History), Queen Mary and Westfield College, London, inédita.

antepassados "judeus" que crucificaram Cristo, como seus sucessores, "fazem franca guerra contra todos os verdadeiros professores de Seu Santo Evangelho"[639].

Quanto à França, Knox censura o fato de o rei Henrique II e seus prelados combaterem a verdade de Deus e cruelmente executarem os membros de Cristo com peculiar desumanidade na forma da aplicação da pena, propiciando ao apenado um sofrimento maior, prolongado gratuitamente[640] por meio de éditos[641].

Para finalizar o tópico da segunda possível objeção, Knox declara que "reinos e províncias adquiridos por casamento [por meio das mulheres que os governam] não são nada além de injusta conquista"[642].

Apesar da resposta evasiva de Bullinger em 1554 quanto ao direito das mulheres governantes transferirem seus direitos aos maridos, em 1558, em *The First Blast*, Knox censura esse direito com base em dois precedentes do Livro de Deuteronômio, ainda que genéricos, sobre a expropriação de um grupo político por outro: "[Iahweh] ordena ao povo: Vós estais passando pelas fronteiras dos vossos irmãos, os filhos de Esaú, que habitam em Seir. Eles vos temem, de modo que deveis ter muito cuidado: não os ataqueis, pois nada vos darei da terra deles, nem sequer um pé do seu território: foi a Esaú que dei a montanha de Seir

---

[639] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 40.

[640] No que tange à crueldade sofrida pelos mártires protestantes franceses, com a qual John Knox estava sensibilizado quando escreveu *The First Blast*, devemos lembrar que ele tinha em mente os acontecimentos recentes da "Rue Saint-Jacques", a prisão de mais de cem protestantes e a execução de três deles em 27 de Setembro de 1557. Tal acontecimento o levou a traduzir para o inglês e aditar uma defesa dos acusados franceses de heresia no escrito *An apology for the Protestants who are holden at Paris*. A crueldade sofrida pelos protestantes franceses em sua execução, denunciada por Knox no tratado *The First Blast*, ainda que a perseguição aos protestantes na França fosse mais esporádica do que em outros países, era a mais cruel que se conhecia em toda a Europa. Enquanto na Escócia ou nos Países Baixos os mártires do protestantismo eram estrangulados na estaca antes do suplício do fogo e na Inglaterra aos hereges condenados à fogueira era permitido carregarem consigo um saco de pólvora ao redor do pescoço para poupar-lhes o tempo do suplício quando as chamas o atingissem próximo à cabeça, tendo assim o fim da execução da pena cruel, na França, apenas os hereges que abjuravam a fé protestante previamente à execução tinham o "privilégio" de serem meramente queimados vivos em fogo comum. Aqueles que se recusavam a se retratar eram sentenciados inicialmente a tortura, depois tinham suas línguas cortadas antes de serem levados à estaca, para evitar que discursassem blasfêmias aos espectadores [durante o suplício]. Algumas vezes, eram sentenciados a serem queimados suspensos sobre um fogo lento" (RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 257-258).

[641] Segundo Roger A. Mason, ao censurar os éditos do rei da França, provavelmente Knox tinha em mente o decreto de 1557 que confirmava a bula papal que estabelecia a inquisição na França, assim como o Édito de Compiegne, que aumentava as penalidades que as cortes seculares podiam impor aos hereges. (KNOX, John. Op. cit., p. 40, nota 23).

[642] Ibidem, p. 41.

como propriedade”[643]. E no trecho subsequente: “[Iahweh] ‘Hoje estás atravessando Ar, nas fronteiras de Moab, e te aproximas dos filhos de Amon: não os ataques e não os provoques, pois nada te darei da terra dos filhos de Amon para possuir: foi aos filhos de Ló que eu a dei como propriedade”[644].

Com base nesses trechos Knox entende que “Deus não [expôs] a terra para ser presa de tiranos” e que a expropriação de um povo por meios violentos ou pelo casamento de suas governantes “é nada mais do que uma conquista injusta”[645].

Quanto à terceira objeção, de que as práticas consuetudinárias de um reino, o consentimento dos estados de uma nação, somados à satisfação que certos governos de mulheres alcançaram teriam estabelecido a legitimidade da ginecocracia, Knox responde que isso “não faz lícito algo que Ele, por Sua Palavra, manifestamente condenou”[646]. Esse argumento seria tão insensato quanto afirmar que falsas religiões podem ser professadas, uma vez que foram legalmente instituídas. Vários imperadores, com o consentimento de seus conselhos, estabeleceram a idolatria, porém “Deus, em francas palavras, proíbe a idolatria, [assim como] a autoridade de mulheres sobre o homem, conforme as palavras de São Paulo antes mencionadas nos ensinam claramente”[647].

Além de refutar as possíveis objeções ao seu pensamento acerca do exercício do poder civil por mulheres, Knox entrevê a possibilidade de objetá-lo por meio de dois “expedientes vãos”[648]. O primeiro seria a mulher receber a autoridade civil e não exercê-la, delegando os atos de governo a seus “lugares-tenentes, deputados e juízes substitutos”[649]. O segundo expediente consistiria na possibilidade da mulher “escolher um marido e a ele transferir e dar sua autoridade e direito.”[650]

Knox contesta o primeiro expediente afirmando que “de uma fonte envenenada não pode brotar água potável”, ou seja, todas as delegações patrocinadas pela mulher

---

[643] Deuteronômio. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 259.

[644] Ibidem, p. 260.

[645] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 41.

[646] Ibidem, p. 41-42.

[647] Ibidem, p. 41-42.

[648] Ibidem, p. 42.

[649] Ibidem, p. 42.

[650] Ibidem, p. 42.

governante carregariam o vício originário que a elevou ao poder. Quanto ao segundo, a ilicitude do ato residiria em que "ninguém tem o poder de dar algo que não pertence justamente a si mesmo"[651].

O "apóstolo da Escócia" adverte aos homens em geral que o homem que aceitar qualquer magistratura numa comunidade política administrada por uma mulher será sedicioso aos olhos de Deus: "todo aquele que recebe de uma mulher cargo ou autoridade é um oficial adúltero e bastardo diante Deus"[652].

Knox exorta aos homens da nobreza, estamento social a quem cabe em regra o exercício das magistraturas civis de um reino, num claro recurso ao argumento constitucional de resistência naquele que já fora considerado o mais radical de seus escritos políticos, *The First Blast*, a reprimir a "tirania" (*per si*) de uma mulher governante com o máximo de seus poderes e faculdades de ação, invocando o exemplo bíblico do Segundo Livro de Reis, no qual Joiada, chefe do sacerdócio em Jerusalém, convocou "os capitães e os principais magistrados do povo"[653] e, apresentando o filho legítimo do rei, os fez pactuarem para depor Atália e elevar o verdadeiro rei ao seu devido lugar[654].

Esse precedente bíblico conferiu ao povo a função subsidiária de eliminar o sacerdote de Baal, Matã, e purificar Israel da idolatria, porém o fim do governo tirânico de Atalia, conforme Knox, fora resolvido pelos magistrados inferiores de Isarel.

John Knox ainda voltaria a censurar o governo de mulheres em sua carta à regente de 1558, reiterando o fato de que "raramente, mulheres reinam por muito tempo com

---

[651] KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 42.

[652] Ibidem, p. 42.

[653] Ibidem, p. 44.

[654] "No sétimo ano, Joiada mandou chamar os centuriões dos caritas e os guardas, e os convocou junto de si, no Templo de Iahweh e mostrou-lhes o filho do rei. [...] Os centuriões fizeram tudo quanto lhes ordenara o sacerdote Joiada. [...] O sacerdote entregou aos centuriões as lanças e os escudos do rei Davi, que estavam no Templo de Iahweh. Os guardas se postaram, de armas na mão, desde o ângulo sul até o ângulo norte do Templo, rodeando o rei. Então Joiada mandou que trouxessem o filho do rei, cingiu-o com a diadema e entregou-lhe o documento da aliança; proclamaram-no rei e deram-lhe a unção. Bateram palmas e gritaram: 'Viva o rei!' Ouvindo os gritos dos guardas e do povo, Atalia veio em direção ao povo no Templo de Iahweh. Quando viu o rei de pé sobre o estrado, segundo o costume, os chefes e os tocadores de trombeta perto do rei, todo o povo da terra gritando de alegria e tocando as trombetas, Atalia rasgou suas vestes e bradou: "Traição! Traição!" Então o sacerdote Joiada deu ordens aos centuriões da tropa: 'Arrastai-a para fora, por entre as fileiras, e se alguém a seguir, passai-o ao fio da espada"; pois o sacerdote dissera: 'Não a mateis dentro do templo de Iahweh'. Agarraram-na e, quando ela chegou ao palácio real, na entrada da Porta dos Cavalos, foi morta nesse lugar. [...] Todo o povo da terra dirigiu-se depois ao templo de Baal e o demoliu; quebraram totalmente os altares e as imagens e mataram Matã, sacerdote de Baal, diante dos altares" (2 Reis 11. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 522).

felicidade e alegria." Além disso, "a natureza negou a elas um espírito constante de bom governo" e Deus afirmou que mulheres governariam sobre os homens somente com "Seu ódio e indignação", jamais com a sua bênção[655].

Em sua primeira audiência com Maria Stuart, em 19 de agosto de 1561, Knox, inquirido pela rainha sobre seu polêmico livro acerca da ginecocracia, responde que fora escrito especialmente contra Maria Tudor, a "Jezebel da Inglaterra", e que se o reino da Escócia não encontrou inconveniências com o fato de uma mulher advir à condição de rainha, Ele não desautorizaria seu governo; apenas tinha a esperança de que as mãos dela não se sujassem com o sangue dos santos de Deus. Knox lhe garantira que, uma vez respeitada a fé protestante, nem ele nem seu livro a feririam ou sua autoridade seria colocada em risco[656].

Percebe-se que a resposta de Knox guarda a marca da recomendação que o profeta recebera de Bullinger em 1554, ou seja, apesar de os dois Testamentos imporem a sujeição das mulheres aos homens, o Evangelho não autoriza o desrespeito às leis civis, importando que se em uma nação a ginecocracia for permitida pelas leis de hereditariedade, como na Escócia, o governo de mulheres é tolerável, cabendo aos cristãos a obediência.

John Knox finaliza a entrevista com uma afirmação contraditória ao conteúdo de *The First Blast*: "Eu rogo a Deus, Senhora, que vós possais ser tão abençoada na nação da Escócia, se isso for do agrado de Deus, assim como Débora foi na nação de Israel"[657]. Se diante do reinado de Maria Tudor na Inglaterra era necessário denunciar a ginecocracia e desconstruir o argumento legitimador pautado no exemplo de Débora, no início do governo de Maria Stuart na Escócia, era estratégico julgar conveniente o modelo de Débora, passível, portanto, nessa oportunidade, de uma "reabilitação", pois o partido protestante da Escócia tinha esperanças quanto à conversão da nova rainha.

Nessa mesma audiência com Maria Stuart, John Knox assinala que um certo inglês escrevera contra seu livro, mas ele não havia lido. Porém, se acaso aquele autor tivesse

---

[655] The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year o four Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year o four Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 65.

[656] Knox and Mary Queen of Scots, September 1561. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). Ibidem, p. 175-176.

[657] Ibidem, p. 181.

sido capaz de refutar as teses apresentadas em *The First Blast* e comprovar sua proposição contrária, Knox se comprometeria a confessar seu "erro e ignorância"[658].

Esse autor é John Aylmer[659], que durante o exílio em Estrasburgo publica a obra *An Harborowe for Faithfull and Trewe Subjectes*, em 1559, na qual refuta as teses de Knox por meio das Escrituras, leis civis, História e Lógica, acusando-o de confundir o caso particular de Maria Tudor com a questão em geral[660]: "se ele tivesse se mantido na pessoa particular [de Maria Tudor], ele não teria dito nada demais [...] que pudesse ofender um homem imparcial"[661].

No caso específico da Inglaterra, Aylmer "tranquiliza" o leitor, ao afirmar que eventuais desmandos causados pelo governo de uma mulher seriam sanados pelas limitações intrínsecas de um governo de regime misto e seus estatutos e leis[662], como era o inglês.

Com o advento da elevação de Elisabete ao trono inglês, primeira monarca mulher protestante na Inglaterra, John Knox, em 10 de Abril de 1559, escreve uma carta para o secretário da rainha Sir William Cecil, de Dieppe, afirmando concordar com a licitude da autoridade de Elisabete, desde que ela reconhecesse seu governo como uma especial dispensa provinda da misericórdia divina, e não algo em conformidade com a lei natural e de Deus, posto que se assim ela não o fizesse, seu governo seria instável[663].

---

[658] Knox and Mary Queen of Scots, September 1561. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 176.

[659] John Aylmer fora um protestante inglês, tutor de Lady Jane Grey (também conhecida como a rainha dos nove dias). É curioso notar que apesar de toda abominação de Knox ao governo de mulheres, em *The First Blast*, em suas últimas páginas, denuncia que o sangue derramado de Lady Jane Grey como de outros ingleses protestantes pelas mãos de Maria Tudor clama por vingança, algo aparentemente contraditório. Na obra, Knox se refere a ela como Lady Jane Dudley, seu nome de casada, talvez para reforçar o caráter de sujeição da mulher ao marido. Quando retorna à Inglaterra, com a ascensão de Elisabete, Aylmer se envolve ativamente no trabalho de estabelecer uma nova estrutura eclesiástica e é consagrado bispo de Londres em 1577.

[660] GREAVES, R. **Theology & Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the thought of Jonh Knox**. Washington, D.C.: Christian University Press, 1980, p. 166.

[661] AYLMER, John. An Harborowe for Faithfull and Trewe Subjectes apud DAWSON, Jane E. A. The Two Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts. In: **Journal of Ecclesiastical History**, vol. 4, n. 4, October, 1991, p. 560.

[662] Assim Aylmer descreve o regime inglês: "O regime da Inglaterra não é uma mera monarquia, como alguns desprovidos de estudo acham, nem uma mera oligarquia, nem democracia, mas um governo misto de todos esses, onde cada um deles tem ou deveria ter autoridade [...]; o rei ou a rainha representam o monarca, os nobres são a aristocracia, e os burgueses ou cavaleiros a democracia [...]". Esse arranjo constitucional, que limita as funções do rei, leva Aylmer a declarar que "na Inglaterra não é muito perigoso haver uma mulher governante." (AYLMER, John. An Harborowe for Faithfull and Trewe Subjectes apud McILWAIN, Charles Howard. **Constitucionalism, ancient and moderm**. New York: Cornell University Press, 1958, p. 47-48).

[663] KNOX, John, Knox to Sir William Cecil, June 28, 1559. In LAING, David (org.) **The Works of John Knox** (v. 6). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 18.

Em 20 de Julho de 1559, Knox escreve diretamente à Elisabete, pedindo-lhe para que não se ofendesse com o conteúdo de *The First Blast*, pois não se aplicava ao caso dela. Salienta, entretanto, o que já havia exortado a Sir William Cecil, para que ela reconhecesse seu governo como uma especial dispensa de Deus, caso contrário, experimentaria um reinado breve e turbulento:

> [...] nem ainda eu deveria considerar aquela misericórdia que recebestes ser vulgar ou comum: a saber, que Deus relevou sua culpa originária, preservando-vos, quando fostes ingrata; e ao final, a exaltou e a elevou, não somente do pó, mas também dos portões da morte para governar sobre Seu povo e para o conforto de Sua Igreja. Cabeis a vós, então, fundamentar a justiça de sua autoridade não sobre aquela lei que de ano em ano se altera, mas sobre a sua eterna providência que, contrariamente à natureza, e sem o vosso merecimento, elevou então vossa cabeça sobre os demais. Assim, na presença de Deus, vós vos humilhais, da mesma forma em meu coração glorifico a Deus por este descanso concedido por meio de vós para o Seu rebanho aflito na Inglaterra, um frágil instrumento; então, eu irei com minha língua e pena justificar vossa autoridade e regime, assim como o Espírito Santo justificou o mesmo em Débora, aquela abençoada mãe em Israel. Mas se as premissas (como aquelas que Deus proíbe) forem negligenciadas, e vós começardes a vos vangloriar de vosso nascimento, e construir vossa autoridade e regime sobre vossa própria lei, [...] vossa felicidade será curta. Interpretais minha ásperas palavras da melhor forma possível, como escritas por aquele que não é inimigo de vossa Graça[664].

Calvino, numa tentativa de melhorar as relações com a soberana inglesa, a fim de que ela não se tornasse refratária a todos os calvinistas em decorrência da obra publicada por Knox, prepara uma revisão de seu *Comentário sobre Isaías* e envia-lhe uma nova edição com uma carta de saudação. Na carta, Calvino expõe que, após muito refletir sobre o assunto, concluiu que nos reinos e principados onde a prática de sucessão hereditária ao governo civil por mulheres está consagrada, não apenas seria muito desagradável questioná-la como também "seria ilícito desestabilizar governos que são ordenados pela peculiar providência de Deus", acrescentando que Knox exibiu uma "arrogância irrefletida"[665] em seu escrito. O emissário retorna a Calvino asseverando que a homenagem não fora bem recebida, uma vez

---

[664] KNOX, John, Knox to Elizabeth I, 20 July 1559. In: LAING, David (org.) **The Works of John Knox** (v. 6). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 48.

[665] CALVINO, Carta de Saudação à Elisabete. In: GREAVES, R. **Theology & Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the thought of Jonh Knox**. Washington, D.C.: Christian University Press, 1980, p. 159-160.

que a nova rainha ainda se ressentia por Calvino ter permitido a impressão do tratado de Knox em Genebra[666].

Théodore de Bèze, também preocupado com a total aversão da nova soberana inglesa aos calvinistas repercutida pela obra *The First Blast*, já no ano de 1560, insere a discussão sobre a ginecocracia numa segunda edição de sua *Confissão da Fé Cristã*, negando claramente a exegese bíblica knoxiana da sujeição universal das mulheres aos homens, especificamente no caso de serem elevadas à dignidade de governantes civis.

No escrito de Bèze, o problema é colocado de modo a afirmar que os homens souberam preservar seu estado sabiamente, "ordenaram que as mulheres não viessem jamais a reinar"[667], sem que Deus tivesse assim instituído de maneira imutável, de tal sorte que o próprio Deus "para castigar a covardia e o coração efeminado dos homens, abençoou frequentemente tais dominações de mulheres"[668].

Théodore de Bèze frontalmente ataca a mais contundente das provas bíblicas trazida por Knox, extraída do livro de *Gênesis*, alegando que no trecho bíblico em questão Deus se refere às esposas em relação aos seus respectivos maridos, e assim não se pode extrair dali um comando de sujeição universal absoluta das mulheres aos homens em geral, a ponto de se vetar a elevação delas à condição de governantes:

> Assim, então, eu vos peço, em locais onde os Reinos são hereditários pelo consentimento do povo, ou expressamente declarado, ou tacitamente decidido, por que diremos se uma mulher vier a ser herdeira que haja vício na coisa, simplesmente? Pois quanto ao que se alega de Moisés, da dominação do homem estabelecida sobre a mulher desde a queda de Adão, isso não vem ao caso, visto que o Senhor fala aí da sujeição que somente ocorre no matrimônio; o que aparece em parte sobre a circunstância do trecho, já que ali se faz menção até ao parto, em parte pelas palavras que o Senhor mesmo usa.
>
> Pois ele não diz simplesmente 'tua vontade será sujeita ao homem', mas 'tua vontade será sujeita a teu marido, e este terá dominação sobre ti'.[669]

---

[666] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 491-492.

[667] BÈZE, Théodore de. Confession de la foi chrestienne. 2 version (1560 et ss.), Point V, article XLV. (Apêndice II). In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 71.

[668] Ibidem, p. 71.

[669] Ibidem, p. 71-72.

Além da refutação da prova bíblica, Bèze também contesta a prova legal de Knox, extraída do *Digesto*, de forma indireta, alegando haver exemplos de "bom direito" (como no direito feudal), nos quais licitamente mulheres podem exercer domínio sobre homens, pois do contrário adviriam grandes absurdos: "as mães não terão poder sobre seus filhos homens, as filhas não poderão suceder aos seus pais em feudos nobres, e antigamente as mulheres não teriam tido (de bom direito) nenhum poder sobre seus servos homens [...]"[670].

Apesar das tentativas de aproximação com Elisabete por parte de Bèze e Calvino, o impacto negativo da obra de Knox conduziu a que jamais ela mantivesse uma relação de confiança com os calvinistas[671]. Por outro lado, as circunstâncias históricas do delicado concerto das guerras de religião na Europa do século XVI fez de Elisabete a esperança de todos os protestantes no continente e, acima de tudo, num quase paradoxo, a garantidora do processo de reforma protagonizado por Knox na Escócia[672].

---

[670] BÈZE, Théodore de. Confession de la foi chrestienne. 2 version (1560 et ss.), Point V, article XLV. (Apêndice II). In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 71.

[671] Talvez tal desconfiança inclusive tenha repercutido em suas convicções religiosas, como o historiador Collinson descreve: "certamente não eram apaixonadamente protestantes: ela não era calvinista, e na verdade sua evidente crença em algum tipo de presença real de Cristo [na Santa Ceia] a colocava mais próxima do Luteranismo". Suas crenças também comportam traços do catolicismo: "Costumava usar expressões católicas já fora de moda, como 'Pelo Corpo de Cristo!', que faziam gelar o sangue dos protestantes mais estritos. Tinha simpatia pelas imagens que os protestantes queriam destruir. Se não fosse por ela, é possível que as grandes catedrais da Inglaterra tivessem o mesmo fim dos mosteiros, e com elas a importante tradição da música sacra inglesa. Elizabeth parece haver preferido o antiquado celibato do clero" (COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 159).

[672] Para Jasper Ridley, a "generosidade" de Elisabete para com a reforma promovida por Knox na Escócia tinha o escopo da segurança interna da própria Inglaterra: "Durante o resto da vida de Knox, Elisabete e Cecil repetidamente enviaram dinheiro e tropas para ajudar a Igreja de Knox na Escócia e assegurar seu triunfo, porque eles consideravam que era essencial para a segurança nacional da Inglaterra que nenhum soldado francês ou espanhol colocasse os pés na Escócia". Ainda sobre essa dinâmica paradoxal da relação entre Elisabete e John Knox, destacamos o papel de espião que Knox protagonizou em favor da estabilidade do regime de Elisabete contra as pretensões de Maria Stuart. Em 1559, ao deixar Dieppe, na França, para Leith (Escócia) e participar dos eventos revolucionários em sua terra natal, Knox embarcou com um mensageiro do governo escocês que portava a nova configuração do "Grande Selo da Escócia" (insígnia que confere validade aos atos de Estado), feito na França. Nessa nova versão, as armas da França, Escócia e Inglaterra se fundiam. Henrique II da França, partindo do entendimento que Elisabete era bastarda, ao não reconhecer o divórcio de Henrique VIII e Catarina de Aragão, declarava a nora Maria Stuart rainha da Inglaterra por direito. A configuração do selo, com os leopardos ingleses, o leão da Escócia e a flor-de-lis da França, consistia num grande segredo de estado, que seria anunciado em momento oportuno. Knox, ao ter acesso à nova versão do "Grande Selo", escreveu a membros do governo inglês, informando o ocorrido e aumentando ainda mais as suspeitas de Elisabete quanto às pretensões de Maria Stuart ao trono da Inglaterra (RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 313-315).

### 3.5 As soluções para o problema das formas de tirania em John Knox: as magistraturas civis do reino e subsidiariamente o povo

Knox apresenta a solução para as três formas de tirania numa perspectiva de integração de todos os estamentos da nação vítima de governos tirânicos.

Elege preferencialmente as magistraturas civis de um reino para solucionar o problema. Num primeiro momento, a solução deveria partir de um príncipe comprometido com Deus e suas verdades reveladas nas Escrituras. Caso frustrada a justa expectativa de o príncipe assim proceder, ainda mais depois de ser devidamente alertado, deveria se recorrer à nobreza devota auxiliada pelo povo temente a Deus.

Para o "apóstolo da Escócia", há sempre a ressalva de que no combate às tiranias se deve observar a "possibilidade" e a "vocação" conferida por Deus a cada membro da comunidade política.

Quanto às pretensões tirânicas do papado e às imunidades do clero católico ao poder civil que acarretam o poder tirânico desses agentes dentro da estrutura política das nações e consequentemente conduzem o povo à idolatria, John Knox alerta que abaixo do próprio Deus apenas reis e governantes devem ser considerados, tornando necessária a sujeição do clero:

> [...] a principal causa pela qual o Papa e seu reino nos odeiam e nos perseguem é porque afirmamos que não há poder na terra acima do poder do magistrado civil; de modo que toda alma, seja ela Papa ou Cardeal, tem que se sujeitar aos poderes superiores, uma vez que os comandos destes, não repugnantes à glória e à honra de Deus, devem ser obedecidos, mesmo [que advenham] grandes perdas de coisas temporais. [...] com Tertuliano, afirmamos que o Imperador e cada Príncipe no interior de seu próprio domínio, possuem sua sagrada autoridade emanada de Deus, não sendo inferior a ninguém a não ser a Deus somente. Além disso, nem Bispo ou Cardeal, nem Papa devem ser dispensados de prestar obediência, pagar o tributo e outros débitos devidos aos Reis tanto quanto os comuns do povo. Essa é a batalha que apoiamos contra essa geração de Anti-Cristo, dentre outros, pela manutenção e defesa de nossos Príncipes e outros poderes civis.[673]

[673] KNOX, John. Protestants in Prision at Paris. In: LAING, David (org.) **The Works of John Knox** (v. 4). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 324-325.

Frustrado o papel do supremo magistrado no combate à tirania dos bispos e do papado e de nutrir a verdadeira fé, a exemplo do desempenhado por Josias, Ezequias e Josafá[674] de acordo com o Antigo Testamento, ou ainda na perseguição daqueles que professam o Evangelho, Knox propõe que se recorra aos demais estamentos da sociedade para que os designíos político-religiosos sejam alcançados.

Segundo Roger Mason, o direito de resistência face à tirania de um governante faltoso de suas obrigações, de acordo com John Knox, se estrutura em dois artefatos teóricos anteriormente elaborados pelos luteranos: a distinção entre "a pessoa e o ofício de um príncipe" e a "ideia de uma magistratura inferior"[675].

A nosso ver, deve-se somar aos elementos teóricos acima mencionados por Mason um terceiro elemento de matriz luterana quanto ao direito de resistência: a vocação que cada membro de uma comunidade política deve desempenhar.

Para Richard Roy Benert, em seu clássico estudo sobre a teoria das magistraturas inferiores no século XVI, à parte de certos radicalismos dos pensadores luteranos acerca do direito de resistência, eles comumente salientavam que a resistência deveria ser exercida "de acordo com o estado" ou a vocação de cada um[676].

Um panfleto luterano e anônimo de 1552, *Grundtlicher Bericht*, abarcava uma das mais perfeitas expressões dessa noção do exercício do direito de resistência associado ao papel a ser desempenhado de acordo com as vocações. Expressava o panfleto que cada súdito deveria resistir "de acordo com sua vocação", de tal modo que caberia ao conselho real proferir conselhos mesmo contrariando o governante; os pregadores deveriam se valer de seus sermões; os confessores deveriam se recusar a ministrar os sacramentos e a absolvição; os súditos, com seus apelos e súplicas, "mas somente o súdito que tivesse a espada entregue por

---

[674] The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year o four Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year o four Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 61.

[675] MASON, Roger A. Knox, Resistance and the Moral Imperative. In: **History of Political Thought**. v. 1, n. 3, Autumn. Oxford, December, 1980, p. 411.

[676] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388 f. Ph. D. Thesis (Philosophy), University of Minnesota, inédita, p. 34.

Deus, deveria punir o mal e proteger os bons [e] poderia resistir pela força"[677], neste caso, os magistrados inferiores.

A noção do dever de se diferenciar a pessoa do governante, passível de se corromper no exercício de suas atribuições, do caráter sagrado e inviolável da função do governante instituída pelo próprio Deus já se percebe na carta de Knox à regente de 1558.

Em um dos aditamentos feitos em 1558 sobre a versão original de 1556 da carta à rainha, John Knox expõe que da mesma forma que Satanás corrompeu os preceitos de Deus contidos na Primeira Tábua, concernentes ao dever de cultuar a Deus corretamente sem a inserção de "sonhos", "invenções' e "fantasias" humanas, ele também, "abusando da fraqueza humana" fez corromper o preceito da Segunda Tábua, que versa sobre o dever de se honrar os pais, sob o qual também está compreendido o de honrar príncipes e preceptores[678], de tal modo a permitir que a pessoa que ocupa a função de rei exija dos súditos comportamentos contrários ao próprio Deus e ainda assim deva ser obedecida. Knox denuncia tal impropério da seguinte forma:

> Mas porque o espírito de Deus disse "honrarás o rei", por consequência, tudo aquilo que eles [os reis] comandarem, seja isso certo e errado, deve ser obedecido. Porém, pesado será o julgamento que apanhará tais blasfemadores da majestade de Deus, que ousam ser tão audazes a ponto de afirmar que Deus ordenou alguma criatura seja obedecida contra Ele[679].

Os eventos revolucionários que destituíram a regente (pelas faltas cometidas por sua pessoa em matéria religiosa e na administração do reino) instituíram o calvinismo na Escócia. O documento que se apresenta como o ponto culminante de tal processo, *Scottish Confession of Faith*, de 1560, elaborado sob a liderança de John Knox e mais cinco pastores ("os seis Johns"), em seu capítulo XXIV, retoma a questão do dever de se diferenciar a pessoa do governante passível de cometer faltas e o distinto caráter abençoado do ofício do governo civil. Na *Confissão,* fica afirmada a condicionalidade do respeito ao agente público que está instituído no governo civil à atuação dentro de sua sua esfera de competências, ou seja, o

---

[677] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388 f. Ph. D. Thesis (Philosophy), University of Minnesota, inédita, p. 35.

[678] The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year o four Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year o four Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 55-56.

[679] Ibidem, p. 56.

respeito a esse agente é válido desde que ele não aja tiranicamente *ultra vires* em assuntos religiosos e desde que conduza os negócios públicos com zelo e vigilância:

> Nós confessamos e reconhecemos que impérios, reinos, domínios e cidades são designados e ordenados por Deus: os poderes e autoridades (Imperadores em impérios, Reis em seus reinos, Duques e Príncipes em seus domínios e Magistrados nas cidades) são estabelecidos pela santa determinação de Deus para manifestação de sua própria glória e para o bem e o bem estar de todos os homens. Nós consideramos que qualquer homem que conspira rebelar ou despojar os poderes civis como devidamente estabelecidos não são meramente inimigos da humanidade mas rebelados contra a determinação de Deus[680]. Além do mais, confessamos e reconhecemos que tais pessoas como as estabelecidas em autoridade são para serem amadas, honradas, temidas e consideradas no mais alto respeito, porque são tenentes de Deus e, nos seus conselhos, o próprio Deus encontra assento e julga. São juízes e príncipes a quem Deus conferiu a espada para exaltar os homens bons e punir os malfeitores descobertos. Além disso, afirmamos que a preservação e purificação da religião é particularmente o dever de Reis, Príncipes, Governantes e Magistrados. Eles não são somente designados para o governo civil mas também para manter a verdadeira religião e suprimir toda idolatria e superstição. Isso pode ser visto em Davi, Josafá, Ezequias, Josias e outros altamente elogiáveis pelo seu zelo naquela causa. Portanto, confessamos e reconhecemos que aqueles que resistem aos poderes supremos, **contanto que** [os governantes estabelecidos] **estejam agindo em suas próprias esferas**, estão resistindo à ordenação de Deus e não podem ser considerados inocentes. Nós, além disso, afirmamos, **contanto que príncipes e governantes vigilantemente cumpram seu ofício**, que qualquer um que negar-lhes ajuda, conselho ou serviço, nega isto a Deus, que por seu tenente suplica isto deles.[681]

Se a temática sobre o dever de se diferenciar a pessoa do governante do ofício das magistraturas civis já apareceu de alguma forma em sua *Letter to the Regent* e na *Scottish Confession of Faith*, ela se apresentará de forma plena e até didaticamente por Knox em sua *History of the Scottish Reformation*, mais precisamente no debate que trava com o secretário da rainha, Lorde Lethington, em junho de 1564.

Nesse debate, Lethington relata que o sermão proferido por John Knox na véspera, que tratava sobre a *Epístola aos Romanos*, Capítulo 13, representou uma exposição das razões pelas quais Deus teria estabelecido os poderes civis sobre a terra, a necessidade dos governos civis para o gênero humano e o respectivo dever dos magistrados. Porém, dois tópicos do sermão de Knox são apontados como ofensivos pelo secretário: a "diferença entre

---

[680] Uma clara nota de censura aos anabatistas.

[681] The Confession of the Faith and Doctrine Believed and Professed by the Protestants of Scotland Exhibited to the Estates of Scotland in Parliament in August 1560. In: LAING, David (org.) **The Works of John Knox** (v. 2). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p.118-119 (grifos nossos).

a ordem de Deus [que instituiu o ofício do governo civil] e as pessoas que são colocadas em autoridade" e "os homens podem recusar as pessoas e ainda assim não ofender a ordem de Deus". O segundo tópico tido por injurioso consiste na afirmativa de que os súditos não estariam obrigados a obedecer seus príncipes se eles comandarem ações ilícitas, podendo inclusive recusar seus príncipes[682].

Knox confirma ter se pronunciado nos exatos termos apontados pelo secretário, afirmando também que este as compreendera perfeitamente. Lethington desafia Knox a provar suas teses:

> 'Como vós provareis vossa divisão e diferença', disse Lethington, 'e que se possa resistir à pessoa colocada em autoridade sem a ordem de Deus ser transgredida, uma vez que o Apóstolo diz: "De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus."?'[683]

Responde Knox que o "o poder conferido ao homem é uma coisa e a pessoa investida com o poder ou com a autoridade é outra; uma vez que a ordem de Deus é a conservação da humanidade, a punição do vício, a manutenção da virtude [as finalidades do poder civil], que em si própria é sagrada, constante, estável e perpétua"[684]. Em contrapartida, as pessoas investidas de autoridade "são comumente profanas e injustas; de fato, elas são mutáveis, transitórias e sujeitas à corrupção"[685].

Como prova bíblica disso, o próprio Deus, segundo Knox, por meio do rei Davi, ao escrever o salmo 82, portando-se como um profeta, mostrou a vulnerabilidade dos príncipes que atuam de forma indevida em seu cargo:

> Deus preside, na assembleia divina,
> em meio aos deuses ele julga:
>
> 'Até quando julgareis falsamente,
> sustentando a causa dos ímpios?
> Protegei o fraco e o órfão,
> fazei justiça ao pobre e ao necessitado,
> libertai o fraco e o indigente,
> livrai-os da mão dos ímpios!

---

[682] The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 191.

[683] Ibidem, p. 191.

[684] Ibidem, p. 191.

[685] Ibidem, p. 191.

Eles não sabem, não entendem, vagueiam em trevas:
todos os fundamentos da terra se abalaram.
**Eu declarei: vós sois deuses,**
**todos vós sois filhos do Altíssimo;**
**contudo, morrereis como qualquer homem,**
**caireis como qualquer, ó príncipes.'**

Levanta-te, ó Deus, julga a terra,
pois as nações todas pertencem a ti![686]

Para Knox, esse trecho bíblico fundamenta o dever de distinção entre o ofício dos governos civis, comparado ao de deuses, e a pessoa dos governantes, uma vez que "as pessoas, a alma e o corpo dos príncipes perversos são ameaçados com a morte"[687], ao deixarem de agir com justiça, enquanto resta incólume a dignidade da função do governante.

Quanto à possibilidade de o "povo" (palavra utilizada por Knox no debate) resistir ao príncipe que impõe atos ilícitos a seus governados, Knox recupera em sua argumentação um precedente bíblico narrado no Livro I do profeta Samuel, no qual se lê que o "povo" libertou Jônatas da morte, condenado pelo próprio pai, o rei Saul[688].

Para uma correta interpretação do argumento de Knox, é preciso considerar que, em verdade, o ato de resistência se deu pela via das magistraturas inferiores, pois Jônatas foi liberado pelos "Chefes do povo", e portanto, magistrados inferiores[689].

Além do precedente bíblico exemplo da atuação anti-tirânica das magistraturas inferiores, no debate com Lethingthon, John Knox apresentou como argumento de autoridade

---

[686] Salmo 82: 1-. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 951 (grifos nossos). Como os trechos em destaque são reproduzidos por Knox no trecho do debate com o secretário da rainha, optamos em reproduzir todo o salmo para melhor entendimento da explicação de Knox.

[687] The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 191.

[688] Ibidem, p. 192.

[689] "Então Saul disse: 'Aproximai-vos todos vós, **chefes do povo**! Examinai bem em que consistiu a falta cometida hoje. Tão certo como vive Iahweh, o salvador de Israel, assim, ainda que seja meu filho Jônatas o culpado, certamente morrerá!' Ninguém em todo o povo disse palavra. Disse ele a todo o Israel: 'Ponde-vos todos vós de um lado, e eu e meu filho Jônatas do outro lado', e o povo respondeu a Saul: 'Faze o que te parece bem!' Saul disse a Iahweh: 'Iahweh, Deus de Israel, por que não respondeste hoje a teu servo? Se o pecado recai sobre mim ou sobre o meu filho Jônatas, ó Iahweh, Deus de Israel, dá Urim; se a falta foi cometida pelo teu povo de Israel, dá Tummim'. Saul e Jônatas foram apontados e o povo ficou livre. Saul disse: 'Lançai a sorte entre mim e o meu filho Jônatas', e Jônatas foi apontado. Então Saul disse a Jônatas: 'Conta-me o que fizeste'. Jônatas contou. Ele disse: 'Eu somente provei um pouco de mel com a ponta da vara que tinha na mão. Estou pronto para morrer'. Saul replicou: 'Que Deus me faça este mal e me ajunte ainda este outro, se tu não morreres, Jônatas!' **Porém o povo disse a Saul: 'Jônatas, aquele que alcançou esta grande vitória em Israel vai morrer? De maneira alguma! Tão certo como vive Iahweh, não cairá um só cabelo da sua cabeça, porque foi com Deus que ele fez hoje o que fez!' Assim o povo libertou Jônatas, e ele não morreu.** Saul deixou de perseguir os filisteus, que voltaram à sua terra" (I Samuel 14: 38 - 46. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 408-409, grifos nossos).

para se chancelar a possibilidade lícita de resistência contra os príncipes faltosos de suas obrigações *A Confissão e Apologia de Magdeburgo*[690]. Nesse documento, o exemplo bíblico anteriormente mencionado é didaticamente apresentado como um paradigma da teoria das magistraturas inferiores consagrado na Escrituras[691].

Apesar de a teoria das magistraturas inferiores se espraiar por todos os escritos políticos de Knox, em sua obra *The Appellation to the Nobility and Estates*, ela se expressa de forma mais cabal.

Valendo-se da *Epístola aos Romanos*, Capítulo 13, Knox explica que, como poderes instituídos, a nobreza deve ter a consciência de suas prerrogativas, que por sua vez devem ser utilizadas para o proveito dos demais, contra eventuais tiranias advindas do clero católico ou mesmo dos reis ou de quem ocupar a suprema magistratura do reino, como a regente nos idos de 1558:

> Isso é porque, eles [os magistrados civis] são ministros de Deus, tendo a espada para sua utilidade. Do que é evidente não existir honra sem uma responsabilidade anexa. E nesse ponto eu desejo que vossas sabedorias considerem profundamente: que Deus não os colocou acima de seus irmãos para reinarem como tiranos sem o respeito ao benefício e comodidade deles. Vós escutais que o Espírito Santo[692] testemunha o contrário, afirmando que todos os poderes legítimos são ministros de Deus designados para o bem, proveito e salvação de seus subordinados e não para a sua destruição.[693]

Após fazer referência aos atos de preservação da verdadeira fé por Arão, assim como pelos reis Josafá, Josias e Ezequias, John Knox conclama a nobreza a ter a mesma atitude de zelo pela verdadeira fé, posto que possui rigorosamente as mesmas obrigações dos magistrados civis que eram reis nas narrativas do Antigo Testamento.

Knox afirma serem enganosas as possíveis objeções de que os exemplos que fundamentam sua exortação não sejam aplicáveis ao estamento dos nobres da Escócia, sob a alegação de serem gentios e não judeus, bem como as narrativas dizerem respeito somente à

---

[690] The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 204.

[691]AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 71.

[692] Lê-se as Escrituras.

[693] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. Op. cit., p. 85.

função de reis e não da nobreza, "uma vez que nenhuma das duas [reis e nobreza] podem excusar-se, na presença de Deus, de cumprirem com vossa obrigação"[694].

Sobre a primeira objeção, Knox responde que tudo aquilo que fora exigido das magistraturas civis nos reinos de Judá e Israel nos termos do Antigo Testamento continua a ser exigido com o advento de Cristo, pois Davi, no salmo 2, assim previu: "Sede vós instruído, vós que julgais na terra, beijai o Filho, para que o Senhor não se irrite e pereçais no caminho"[695].

Quanto à segunda objeção, Knox entende não se sustentar, pois conforme mencionado, o Salmo 2 requer de todos que exercem alguma forma de poder político que se sujeitem a Cristo e promovam seu Evangelho, tanto reis como nobres ocupantes de quaisquer das magistraturas do reino. Além disso, seria um desconhecimento do dever e da autoridade recebida pelo próprio Deus a nobreza desprezar "a verdadeira religião de Deus" e com desdém acolher as súplicas daqueles perseguidos por professarem o Evangelho, para agradar ou temer "algum homem mundano" como um rei.

Knox, na lógica interna do tratado, abre a perspectiva da possibilidade lícita da nobreza não apenas se opor ao clero católico corrupto e corruptor, como também de se opor diretamente aos reis que, como magistrados civis, faltarem com o seu dever de zelo religioso e proteção aos que creem na verdadeira fé:

> Agora, se seu rei for um homem ignorante de Deus, inimigo de Sua verdadeira religião, cego pela superstição e opressor dos membros de Cristo [ou seja, a figura típica do tirano no horizonte conceitual da reforma desde Lutero], vós deveis ser perdoados se com silêncio passáreis por alto a iniquidade dele? Não sejais enganados, meus Senhores, vós sois alocados em autoridade para um outro propósito diferente do que bajular o vosso rei em sua insanidade e ódio cego, a saber: assim como com seus corpos, força, riquezas e sabedoria sois obrigados a assisti-lo e defendê-lo em todas as coisas que por conselho ele deve tomar em mãos para a glória de Deus e para a preservação de seu reino, igualmente por vossa importância, conselho e admoestação sois obrigados a corrigir e reprimir tudo aquilo que conheceis dele que atente expressamente contra a Palavra, honra e glória de Deus, ou o

[694] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 91.

[695] Salmo 2: 10-12, apud KNOX, John. Op. cit., p. 91.

> que vós o entrevirdes fazer, seja isso por ignorância ou por malícia, contra seus súditos eminentes ou de importância restrita.[696]

Feita a exortação, John Knox lamenta que tão poucos da nobreza de seu tempo corretamente percebem sua vocação e sequer entendem o verdadeiro propósito de terem sido promovidos a essa condição, por insistirem em aceitar como verdade o lugar comum do dever de obedecer aos reis em tudo, não importando a natureza de seus comandos, pois assim Deus teria ordenado. Enfatizando um argumento já exposto na *Letter to the Regent*, Knox assevera que essa postura é uma blasfêmia a Deus, ao seu nome e à ordem. Salienta que assim como Deus ordenou a obediência aos reis, não apenas aceitava a desobediência mas premiava todo aquele que se opusesse aos comandos ímpios dos reis que atentavam contra "Sua glória" ou promoviam a perseguição aos membros do corpo de Cristo[697].

Knox recorda ao estamento dos nobres que é "dever de cada homem em sua vocação, mas principalmente da nobreza que está próxima aos seus reis, refreá-los e reprimi-los em seu ódio cego e insano" de perseguição religiosa, sob pena de atraírem a ira de Deus contra si e contra o reino, pois a negligência pode ser interpretada como um "abuso da autoridade que eles [os nobres] receberam de Deus para manter a virtude e reprimir o vício". Como exemplo das maldições reservadas por Deus aos nobres que não cumprem essa vocação nas Escrituras, Knox lembra a eles que o Faraó afundou no Mar Vermelho com seus magistrados ocupados dos assuntos militares, e que conselheiros dos reis de Judá e Israel foram mortos e seus altos magistrados reduzidos ao cativeiro junto com o povo, pois não se encontrou entre eles alguém temente a Deus com a necessária ousadia de resistir "à manifesta impiedade de seus príncipes"[698].

Ainda acerca da peculiar vocação da nobreza e dos estados do reino de licitamente se oporem, inclusive pelas armas, contra os seus próprios reis, seguindo critérios previamente desenvolvidos pelos luteranos no que tange à vocação de cada membro de uma comunidade política, Knox exorta a essa categoria de magistratura, que indubitavelmente possui mais obrigações do que o povo na conservação da ordem instituída por Deus, que municiou esse estamento com o gládio:

---

[696] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 95.

[697] Ibidem, p. 95.

[698] Ibidem, p. 96-97.

> [...] é evidente que a punição da idolatria não pertence aos reis somente, mas também ao povo inteiro, **a cada um de seus membros de acordo com sua possibilidade** [vocação ou atribuição], uma vez que é algo muito certo que nenhum homem pode murmurar, lamentar ou prantear por aquelas coisas que não removerá, [valendo-se do] máximo de seus poderes [atribuições]. **Se isso é exigido do povo inteiro e de cada homem em sua vocação, o que será exigido de vós, meus Senhores, a quem Deus elevou para serem príncipes e magistrados sobre seus irmãos, cujas mãos Ele armou com a espada de Sua justiça? De fato, a quem Ele designou para ser como freios para reprimir o ódio e a insolência de vossos reis, toda vez que eles tiverem a pretensão de transgredir a abençoada ordem de Deus?**[699]

Segundo J. H. Burns em seu clássico artigo *John Knox and Revolution 1558*[700], Knox teria atingido a máxima radicalidade, num claro apelo ao povo para exercer o direito de resistência pelas armas, na fonte primária (apelação à nobreza), revertendo seus primeiros posicionamentos de 1554 pelos quais a solução do problema da idolatria não competia ao povo, mas somente aos magistrados civis: "a punição de tais crimes como a idolatria, a blasfêmia e outros que tocam a majestade de Deus não pertence apenas aos reis e aos principais magistrados, mas também ao corpo inteiro daquele povo, e a cada um de seus membros, [...]"[701]. Porém, somos no mínimo um tanto quanto resistentes a essa afirmativa de Burns, pois a própria citação que fundamenta sua opinião se mostra incompleta, o comentador não reproduziu o trecho subsequente, que salienta o dever de cada qual de se condicionar à respectiva vocação conferida: "**de acordo com a vocação de cada homem** [...]"[702].

Na obra *The Letter to the Commonalty*, Knox desenvolve a questão das atribuições comissionadas para o povo comum cumprir segundo sua vocação, no contexto de se livrar um reino da idolatria e da respectiva tirania imposta por um clero corrupto e corruptor da verdadeira crença e de um governante que as impõe ou conserva.

Nesse texto, Knox solicita, como fizera em seus outros escritos sobre a Escócia (a carta à regente e a apelação à nobreza), um concílio para serem solucionadas as desavenças religiosas com base nas Escrituras. Exorta também o povo a fazer um esforço de cooperação

---

[699] KNOX, John. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 102 (grifos nossos).

[700] BURNS, J. H. John Knox and Revolution 1558. In: **History Today**, v. 8, 1958, p. 572.

[701] KNOX, John. Op. Cit., p. 99.

[702] Ibidem, p. 99 (grifos nossos).

"com sua nobreza e compelir seus bispos e clero a cessarem sua tirania"[703], porém silencia quanto a possíveis ações do povo contra aquele que ocupa a suprema magistratura do reino.

Quanto à legitimidade do protagonismo popular nos assuntos político-religiosos, Knox restringe a atuação do povo mais ao seu testemunho obrigatório de fé, que assim exige meios de se permitir a pregação do Evangelho, do que a uma atuação política propriamente dita, pois apesar de Deus "ter colocado e ordenado distinção e diferença entre o rei e os súditos, entre os magistrados e o povo comum no regime e administração das políticas civis, entretanto, na Esperança da vida por vir, Ele fez todos iguais"[704].

O "apóstolo da Escócia" fundamenta essa afirmação através de uma analogia com base na *Epístola aos Gálatas*, na qual Paulo diz que em Cristo e na lógica da salvação do gênero humano não pode haver diferenças entre gentios e judeus, homens e mulheres, sábio ou inculto, senhor ou escravo[705]. Dessa forma, Knox assevera "não pertencer menos a vós, amados Irmãos, assegurar que sua fé e religião sejam fundadas e estabelecidas sobre a verdadeira e indubitável Palavra de Deus do que em seus príncipes e governantes"[706].

Continuando sobre o dever de todos os estamentos de uma sociedade partilharem de igualdade no que tange ao dever de zelo pela verdadeira religião, John Knox evoca o precedente da Lei de Moisés (Êxodo 30)[707] que exigia, sem distinção da condição sócio-econômica de cada um, rigorosamente o mesmo valor de tributo para a manutenção do tabernáculo, apesar de Deus poder extrair os tesouros minerais dispersos e escondidos nos veios da terra, ou exigir apenas dos ricos e poderosos os recursos para tal finalidade.

---

[703] KNOX, John. To His Beloved Brethren the Commonalty of Scotland, John Knox wisheth grace, mercy and Peace with the spirit of righteous judgement. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 116.

[704] Ibidem, p. 118.

[705] Ibidem, p. 118.

[706] Ibidem, p. 118.

[707] "Iahweh falou a Moisés, dizendo: 'Quando contares os israelitas pelo recenseamento, cada um pagará a Iahweh um resgate por sua pessoa, para que não haja entre eles nenhuma praga, quando os recenseares. Todo o que estiver submetido ao recenseamento dará meio siclo, na base do ciclo do santuário: vinte geras por siclo. Esse meio siclo é o seu tributo a Iahweh. Todo o que estiver sujeito ao recenseamento, de vinte anos para cima, dará o tibuto a Iahweh. **O rico não dará mais e o pobre não dará menos do que meio ciclo, ao pagar o tributo a Iahweh em resgate por vossas pessoas.** Tomarás o dinheiro do resgate dos israelitas e o entregarás para o serviço da Tenda da Reunião; ele será para os israelitas um memorial diante de Iahweh, para o resgate de vossas pessoas" (Êxodo 30: 11-16. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 146, grifos nossos).

Apesar de claramente diferir do que, em nossos dias, o direito tributário denomina de "princípio da progressividade" dos tributos[708], Knox enfatiza a racionalidade dessa lei perante Deus em sua pretensão de igualdade: "Esta lei para a razão e juízo do homem pode parecer muito irracional, visto que um homem rico poderia dar mil siclos com um prejuízo menor de seu patrimônio do que um pobre pagar meio siclo. E assim, Deus faz todos iguais, e deseja que um não pague mais do que o outro"[709].

Segundo Knox, se a igualdade entre todos de Israel foi instituída para a preservação de um "tabernáculo" físico e material no Antigo Testamento, com o advento de Cristo, Deus teria erigido um "tabernáculo espiritual", que seria "a verdadeira pregação de sua palavra e a correta administração de seus sacramentos. Para a sua manutenção, o súdito não é menos obrigado do que o príncipe, o pobre do que o rico"[710].

A equidade para a preservação do "tabernáculo espiritual" e a afirmação de Jesus Cristo como "o único Salvador do mundo", conforme Knox, não subtrai o dever de se observar a respectiva vocação de cada membro do corpo político. Knox explicita as distintas vocações em face da igualdade perante Deus quando, no contexto de sociedades estratificadas como as europeias do século XVI, trata da atitude que se espera dos indivíduos situados em polos diametralmente opostos como o rei e o mais pobre dos homens:

> O mais pobre, eu digo, e mais simples, que nos dias de hoje, dias da mais cruel perseguição, firmemente acredita em Cristo e audaciosamente O confessa diante dessa geração perversa, não é menos aceitável diante de Deus, nem é julgado em Sua presença ter feito menos na promoção de Cristo e Sua causa, do que é o rei que pela espada e poder que recebeu de Deus extirpa a idolatria e assim faz avançar a glória de Cristo.[711]

Aos reis e aos nobres que ocupam as magistraturas civis do reino Knox reconhece a plena licitude de se valerem da espada para a libertação do povo oprimido pelo clero católico. Aos membros da nobreza chancela o uso da espada contra seus próprios reis quando

---

[708] Segundo esse princípio, todo imposto deve ser mais oneroso para aquele que detiver maior riqueza tributária. Na Constituição Federal do Brasil de 1988, tal princípio vem consagrado no artigo 145, § 1º: "Sempre que possível, os impostos terão caráter pessoal e serão graduados segundo a capacidade do contribuinte, facultado à administração tributária, especialmente para conferir efetividade a esses objetivos, identificar, respeitados os direitos individuais e nos termos da lei, o patrimônio, os rendimentos e as atividades econômicas do contribuinte".

[709] KNOX, John. To His Beloved Brethren the Commonalty of Scotland, John Knox wisheth grace, mercy and Peace with the spirit of righteous judgement. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 119.

[710] Ibidem, p. 121.

[711] Ibidem, p. 122.

promoverem a falsa religião e oprimirem os fiéis do protestantismo. Quanto ao povo, considera legítimas as ações subsidiárias que não envolvam o uso das armas, por faltar-lhe a devida vocação.

O profeta exorta ao povo que, ainda que sejam meros súditos, estariam autorizados a "licitamente requerer de seus superiores, seja o rei, senhores, magistrados e poderes [constituídos], que proporcionem [...] verdadeiros pregadores e que eles expulsem aqueles que sob o nome de pastores devoram e destroem o rebanho, não o alimentando como Jesus Cristo ordenou"[712].

Na hipótese do não atendimento de sua justa requisição por parte de seus superiores, e se estes mantiverem o clero nefasto, estaria o povo autorizado a propiciar para si próprio "verdadeiros pregadores" e defendê-los contra a sanha do clero católico que tão somente labute para enganar este estamento e sonegar "o mais reconfortante alimento de suas almas, o Evangelho de Cristo verdadeiramente pregado"[713].

Por fim, como uma última ação lícita descrita no rol de recomendações ao povo da Escócia, Knox exorta a suspensão do injusto pagamento dos dízimos e outras obrigações materiais ao clero católico até que este se comprometa a oficiar o culto e a condicionar sua pregação sob a forma protestante[714].

Como se pode observar, em nítido contraste com a exortação feita à nobreza, à qual autoriza inclusive a resistência ativa com o uso de armas contra o rei, ao povo Knox concede possibilidades de ação bem mais modestas, sem cogitar uma oposição direta ao supremo governante.

A discussão travada entre John Knox e William Maitland de Lethington na Assembleia Geral, em junho de 1564, trouxe à tona dois elementos conceituais da teoria de resistência de Knox: o dever de se diferenciar a pessoa do governante do ofício da magistratura civil em si e o exemplo de resistência do "povo", na prática, de magistrados inferiores ao rei Saul.

---

[712] KNOX, John. To His Beloved Brethren the Commonalty of Scotland, John Knox wisheth grace, mercy and Peace with the spirit of righteous judgement. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 123.

[713] Ibidem, p. 123.

[714] Ibidem, p. 123 -124.

Ainda quanto ao último tópico, o debate narrado no escrito *History of the Reformation in Scotland* revela-se como uma oportunidade fértil para Knox desenvolver sua noção de direito de resistência com o escopo de se manter uma nação livre da idolatria e de governantes coniventes com sua prática ou promoção, nos termos de vários precedentes bíblicos.

Em determinado momento da discussão, o secretário da rainha diz desconhecer a existência de comando bíblico específico nas Escrituras segundo o qual um rei idólatra seja punido e que o povo seja apontado como juiz para aplicar a penalidade[715].

Knox responde que a imposição de Deus para que se aplique a pena capital aos idólatras não pode eximir da condição de réu nem um rei, "Deus [...] é o Juiz Universal, tanto sobre o rei quanto sobre o povo, de tal forma que o que Sua Palavra ordena ser punido em um não é absolvido em outro"[716].

Lethington concorda com Knox nesse ponto então, mas insiste ser indevido ao povo "executar o julgamento de Deus", o que deve ficar ao encargo do próprio Deus, que, de alguma maneira, punirá o rei idólatra com morte, guerra, aprisionamento ou algum outro flagelo[717], conforme as Escrituras tão bem exemplificam.

Knox não se opõe a Lethington quanto à punição advinda da providência divina, todavia não pode concordar com a assertiva de que o povo não possa executar o julgamento de Deus contra um rei criminoso:

> [...] a saber que o povo, **ou na verdade, uma parte do povo não poder executar os julgamentos de Deus contra seu rei, sendo um criminoso**, eu estou seguro que vós não tenhais outro fundamento exceto vossa própria imaginação e a opinião daqueles que mais temem ofender príncipes do que Deus.[718]

Acreditamos que o trecho "na verdade, uma parte do povo" explicita uma clara referência à adesão de Knox à teoria das magistraturas inferiores, ou seja, a delimitação da abrangência da palavra "povo", usada genericamente na discussão, indica que o dever de

---

[715] KNOX, John. The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 195.

[716] Ibidem, p. 195.

[717] Ibidem, p. 195.

[718] Ibidem, p. 195 (grifos nossos).

punir os governantes transgressores dos ditames divinos recai especificalmente sobre aqueles que possuem a vocação de refreá-los, ou seja, a nobreza que ocupa as magistraturas inferiores.

Em seu turno no debate, Lethington apela para o recurso genérico do argumento de autoridade e alega possuir em mãos o juízo dos "homens mais famosos da Europa", que o próprio Knox reconheceria serem eruditos e tementes a Deus. Segundo a crônica do debate, Lethington passou a ler em voz alta escritos de Lutero, Melanchthon, Bucer, Wolfgang Musculus e Calvino sobre como os cristãos deveriam se comportar em tempos de perseguição e que, aparentemente, contrariavam o argumento apresentado por Knox[719].

O profeta rebate a contestação do secretário de Maria Stuart, alegando que essas opiniões não contrariavam em nada sua tese, uma vez que os trechos lidos dos escritos dos dois primeiros reformadores, Lutero e Melanchthon, tratavam de uma censura notoriamente endereçada aos anabatistas, que negavam o dever de todos os cristãos de se sujeitarem aos magistrados civis, como também proclamavam ser ilícito aos cristãos ocuparem qualquer forma de magistratura, o que era igualmente reprovado por Knox[720].

A censura de Knox aos anabatistas acerca das autoridades civis ocorreu de forma cabal em 1560, quando publicou um longo escrito intitulado *Answers to the Blasphemous Cavillations Written by an Anabaptist*.

Quanto aos demais, Bucer, Musculus e Calvino, Knox alega que seus escritos tratavam da situação de cristãos sujeitos a tiranos e idólatras manifestamente dispersos, de tal modo que a única alternativa de resistência era suplicar a Deus para que lhes conferisse o livramento[721].

Knox esclarece seu argumento, explicando que o direito de resistência perpetrado pelo povo deve implicar "o povo reunido em um corpo de uma nação ao qual Deus conferiu força suficiente não apenas para resistir, mas também para suprimir toda sorte de manifesta idolatria, [de modo que] tal povo [...] é obrigado a manter sua terra limpa e não poluída" de qualquer forma de idolatria[722].

---

[719] KNOX, John. The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 195.

[720] Ibidem, p. 196.

[721] Ibidem, p. 196.

[722] Ibidem, p. 196.

A nosso ver, ao elucidar a resistência de um povo "reunido em um corpo de uma nação", Knox recupera a noção medieval do povo constituído em uma "verdadeira universalidade" ou corporação que pode agir mesmo contra o rei, porém o exercício dessa resistência em nome de "todo o povo" é identificado tradicionalmente pelos autores medievais como um dever dos líderes da aristocracia[723].

Outro momento de tensão na crônica sobre o debate entre o profeta e o secretário da rainha envolve a correta exegese do exemplo bíblico de resistência protagonizado por Jeú, no *Segundo Livro dos Reis*.

Knox afirma que nesse modelo de ação contrária à tirania dos governantes se mostra a plena possibilidade dos profetas admoestarem que pertence ao "povo" o direito de punir a idolatria de seus reis. A eclosão das atividades de Jeú se deu graças ao expresso comando do profeta Eliseu, que enviou um de seus discípulos para ungir esse chefe militar e levar a ordem de destruir a Casa de Acab em razão da idolatria que vinha cometendo e pelo sangue inocente derramado por Jezebel. Essas exigências foram devidamente cumpridas por Jeú e graças a isso, Deus prometeu a estabilidade do reino por até quatro gerações[724].

Lethington contesta o uso dessa narrativa bíblica como embasamento da licitude da execução pelo "povo" de comandos proferidos pelos profetas contra os reis, uma vez que Jeú tinha a dignidade de majestade quando combateu a casa de Acab e porque um evento extraordinário não deve consubstanciar regra a ser imitada[725].

---

[723] BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388 f. Ph. D. Thesis (Philosophy), University of Minnesota, inédita, p. 80 - 81.

[724] KNOX, John. The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 198.

Nos termos da narrativa bíblica: "O profeta Eliseu chamou um dos irmãos profetas e disse-lhe: 'Cinge teus rins, toma contigo este frasco de óleo e parte para Ramot de Galaad. Chegando lá, procura por Jeú, filho de Josafá, filho de Namsi. Tendo-o encontrado, chama-o do meio dos seus colegas [militares] e leva-o a um aposento separado. Tomarás então o frasco de óleo e o derramarás sobre sua cabeça, dizendo: 'Assim fala Iahweh: Eu te unjo como rei de Israel'; depois abre a porta e foge depressa'. O jovem profeta partiu em direção a Ramot de Galaad. Quando chegou, **os chefes dos exércitos** estavam em reunião; ele disse: 'Chefe, tenho algo a dizer-te'. Jeú perguntou: 'A qual de nós?' ─ 'A ti, chefe', respondeu ele. Então Jeú se ergueu e entrou na casa. O jovem derramou-lhe o óleo sobre a cabeça e disse: 'Assim fala Iahweh, Deus de Israel. Eu te ungi como rei sobre o povo de Iahweh, sobre Israel. Exterminarás a casa de Acab, teu senhor, e eu vingarei o sangue dos meus servos, os profetas, e de todos os servos de Iahweh contra Jezebel e morrerá toda a família de Acab. Exterminarei todo varão da família de Acab como a de Jeroboão, filho de Nabat, e a de Baasa, filho de Aías. Os cães devorarão Jezebel no campo de Jezrael; ninguém lhe dará sepultura'. Depois ele abriu a porta e fugiu" (2 Reis 9: 1-10. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 518, grifos nossos).

[725] KNOX, John. Op. cit., p. 198.

Knox contra-argumenta alegando que apesar de seus companheiros militares o terem proclamado rei, Jezebel e muitos outros em Israel e Samaria não consideravam Jeú da mesma forma na ocasião do ocorrido[726].

Quanto à segunda objeção do secretário, de que esse episódio constitui evento extraordinário e portanto não pode ser imitado, Knox a refuta, esclarecendo que somente o exemplo da Bíblia contrário à lei configuraria dispensa incomum à mesma e assim não deveria ser reproduzido pelas gerações futuras. Como exemplo, Knox afirma que ninguém pode se valer de sua própria torpeza e roubar outrem, sob a justificativa de que Deus permitiu aos israelitas se apropriarem de bens materiais dos egípcios antes de partirem do cativeiro para a terra prometida. Tal evento singular não desautoriza a universalidade da lei: "Não roubarás" (Êxodo 20 :15). O caso de Jeú, todavia, afigura-se como uma narrativa bíblica em perfeita compatibilidade com a lei e, consequentemente, não somente pode como deve ser reproduzido. Knox fulmina a contestação nesse sentido, indicando a plena validade do exemplo de Jeú:

> Mas onde o exemplo está de acordo com a lei, e é, como fora, a execução dos julgamentos de Deus expressada no mesmo [o caso de Jeú], eu digo que o exemplo aprovado por Deus permanece para nós no lugar de uma ordem, visto que como a natureza de Deus é constante e imutável, então Ele não pode condenar nas eras subsequentes aquilo que Ele aprovou em Seus servos antes de nós; Ele por Seu próprio comando aprovou que súditos não apenas aniquilassem seus reis em razão da idolatria, mas também que extirpassem toda posteridade [dos reis idólatras], de modo que nenhum daquela raça restasse para depois governar sobre o povo de Deus.[727]

No contexto do debate de junho de 1564, destaca-se a relevância da *Confissão ou Apologia de Magdeburgo*, citada por Knox como argumento de autoridade face à provocação de Lethington de que suas interpretações bíblicas sobre o direito de resistência não encontrariam respaldo em homens doutos[728].

Amsdorf e os demais pastores de Magdeburgo, no desenvolvimento do terceiro argumento da segunda parte da referida obra, explicam de forma didática que, sob o enfoque do direito de resistência, a legitimação da teoria das magistraturas inferiores encontra respaldo em muitos exemplos na historiografia sagrada, eclesiástica e pagã. No que tange às narrativas

---

[726] KNOX, John. The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004, p. 198 - 199.

[727] Ibidem, p. 199.

[728] Ibidem, p. 204.

bíblicas, mencionam exemplos que Knox utilizaria tanto no debate com o secretário como em outros escritos acerca do direito de resistência. Esses pastores alemães assim exaltaram os feitos dos macabeus, de Jeú, dos chefes do povo contra Saul e de Asa:

> Os feitos dos Macabeus são bem apropriados nesse tema, uma vez que eles foram conquistados e naquele tempo sob o império do rei Antíoco; no entanto, ele desejou fazer uma única religião comum entre todas as nações e estava forçando o povo de Deus a adorar ídolos; eles resistiram a ele e defenderam tanto suas próprias vidas assim como a Lei ou a adoração de Deus, como está expressamente escrito lá (1 Macabeus 2).
>
> Jeú, **um dos líderes militares do rei** Joroão, levantou-se em armas contra seu próprio rei com o objetivo de puni-lo e a toda casa de Acab, por causa da perseguição perpetrada contra a verdadeira adoração e contra o povo devoto (2 Reis 9). Apesar do feito ter sido um especial chamado de Deus, como uma coisa única, **Deus quis ilustrar por esse exemplo a vocação geral dos magistrados devotos, pela qual eles devem resistir aos superiores que perseguem o verdadeiro culto e a verdadeira Igreja.**
>
> O povo de Deus [os Chefes do povo] libertou Jônatas, o filho de Saul, das mãos de seu pai com uma severa censura, quando este supersticiosamente quis matá-lo, e eles se não o defendessem pela força, certamente estariam prontos para usá-la, e isso não sem justa razão (I Samuel 14), uma vez que disseram: 'Tão certo como vive Iahweh, não cairá um só cabelo da sua cabeça [de Jônatas], porque foi com Deus que ele fez hoje o que fez!'.
>
> Também o exemplo de Asa, que removeu sua mãe do cargo e aboliu seus ídolos; quando pensamos nisso cuidadosamente, lança-se não pequeno grau de luz e peso para esse debate (1 Reis 15).[729]

Segundo Roger A. Mason, John Knox teria ponderado aceitar que o povo propriamente dito levantasse em armas em uma oportunidade, sem a participação da nobreza, quando esta falhou em exigir que Maria Stuart sancionasse a legislação que instituía a reforma na Escócia e suprimia a prerrogativa da rainha em frequentar a missa em sua capela real[730].

Em carta à senhora Anna Lock, Knox, em tom de profundo lamento, afirma parecer ter o povo ainda algum temor a Deus e assim estaria apto a livrar todo o reino da idolatria: "Se vós ou qualquer outro pensa que eu, ou algum outro pregador nesse reino, pode corrigir tais graves problemas, vós estais enganada, uma vez que já livramos nossas

---

[729] AMSDORF, Nicolas von. et. al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012, p. 71 (grifos nossos).

[730] MASON, Roger A. Knox, Resistance and the Moral Imperative. In: **History of Political Thought**. v. I, n. 3, Autumn. Oxford, December, 1980, p. 435.

consciências, mas parece não haver outro remédio a não ser que armássemos as mãos do povo no qual ainda reside alguma lembrança do temor a Deus"[731].

Apesar dessa colocação mais radical de Knox quanto aos limites do legítimo exercício do direito de resistência, convém ressaltar que tal afirmação fora feita no ambiente privado da correspondência com uma amiga, sem expressão nos pensamentos aos quais conferiu publicidade, como os escritos aos estamentos da Escócia de 1558 ou o debate com o secretário de Maria Stuart em 1564.

Para Mason, uma explicação possível para Knox ter evitado exortar ao povo a se levantar em armas desde o púlpito em suas pregações, seria o temor de que a atitude popular se tornasse "incontrolável e o remédio se prova[sse] mais danoso do que a doença", já que instigar a população para mais uma guerra civil poderia culminar em resultados imprevisíveis e mesmo no retrocesso do considerável sucesso que a reforma tinha alcançado nas terras do norte da Grã-Bretanha[732].

Em 19 de Agosto de 1965, Knox, em um sermão sobre o livro do profeta Isaías, apresentou a legitimidade de natureza absolutamente extraordinária do direito divino dos reis e o respectivo resplendor da autoridade do próprio Deus nos poderes terrenos, excluindo-se assim outros possíveis fundamentos últimos para o exercício do poder civil dos reis, tais como o direito de sucessão ao trono pelo nascimento, a astrologia, o caráter eletivo que uma monarquia pode assumir ou a concretude do poderio das arma:

> [...] é evidente que não é pelo nascimento, influência das estrelas, eleição do povo, força das armas, nem finalmente por tudo aquilo que possa ser compreendido sob o poder da natureza que se faz a distinção entre o poder superior e o inferior, ou aquilo que estabelece o trono real dos reis; mas é pela única e perfeita ordem de Deus, que desejou seu poder, terror, e Majestade em uma parte para brilhar nos tronos dos Reis e nos rostos dos Juízes, e [de outra] para o proveito e conforto do homem; então todo aquele que considerar desfigurar a ordem do regime que Deus estabeleceu e que sua sagrada palavra permitiu, e trouxer [a questão] em tamanha confusão de modo a não dever ser diferentes os poderes superiores e os súditos, não faz nada a não ser derrubar e virar de ponta-cabeça o próprio trono de Deus, que ele quer que seja estabelecido aqui na face da terra de modo que a finalidade e a causa dessa ordem mais plenamente apareça.[733]

---

[731] Knox to Mrs. Anna Lock, October 7, 1561. In: LAING, David (org.). **The Works of John Knox** (v. 6). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 130.

[732] MASON, Roger A. Knox, Resistance and the Moral Imperative. In: **History of Political Thought**. v. I, n. 3, Autumn. Oxford, December, 1980, p. 434-435.

[733] KNOX, John. A Sermon on Isaiah xxvi. 13-21, Preached in St. Gile's Church, Edinburgh, 19th August 1565. In: LAING, David (org.). Op. cit., p. 236.

Ainda que John Knox, na pregação sobre o profeta Isaías tenha consagrado o fundamento divino do direito dos reis e a utilidade para o gênero humano do poder civil exercido pelo supremo magistrado, não se eximiu no mesmo sermão de expor uma teoria de limitação do poder real com base em sua "legalidade bíblica" de profeta, ao afirmar a perfeita, lícita e necessária possibilidade de os reis serem censurados tanto em suas ações, como quando se mostram omissos na aplicação dos preceitos divinos expressados nas Escrituras, das quais devem ser, em última análise, guardiões:

> A primeira coisa que então Deus almeja dele [o rei] [...] é o conhecimento de sua vontade revelada em sua palavra.
>
> A segunda é um justo e disposto espírito para por em execução tais coisas como Deus ordena em sua lei, sem declinar nem para a direita nem para a esquerda.
>
> Reis então não possuem um poder absoluto em seu regime como os agrada, mas seu poder é limitado pela palavra de Deus, de modo que se eles abaterem onde Deus não ordenou, eles são somente assassinos; e se eles pouparem quando Deus ordena abater, ele e seu trono são criminosos e culpados da [mesma] perversidade que abunda sobre a face da terra, pela falta de punição.[734]

Em síntese, para a compreensão do direito de resistência em John Knox com o objetivo de sanar o problema da tirania, faz-se necessário ter em mente a simbiose de três noções políticas anteriormente desenvolvidas pelos luteranos: a diferença entre a pessoa do governante e a legitimidade do governo civil em si, a teoria das magistraturas inferiores e o papel a ser desempenhado por cada membro de uma comunidade política de acordo com sua vocação, o que lhe retira a possibilidade de ser categorizado como um pensador político radical ou "agitador das massas", ainda que tenha feito considerações teóricas sobre a devida atuação do povo no advento de uma tirania.

---

[734] KNOX, John. A Sermon on Isaiah xxvi. 13-21, preached in St. Gile's Church, Edinburgh, 19th August 1565. In: LAING, David (org.). **The Works of John Knox** (v. 6). Edinburgh: Wodrow Society, 1895, p. 238.

## CAPÍTULO IV – THÉODORE DE BEZE E O CONTRATUALISMO SECULAR DO JURISTA

O presente capítulo aborda o pensamento político de Théodore de Bèze, graças à sua contribuição para a teoria das magistraturas inferiores, com a finalidade de analisar os elementos conceituais, especialmente acerca do fenômeno político da tirania e sua respectiva solução pela via do direito de resistência, com base nos seguintes aspectos: a questão do duplo pacto ─ uma aliança entre Deus com o Príncipe e seu povo e um contrato entre o Príncipe e o povo; as influências da classificação conceitual de tirania *ex parte exercitii* e tirania *ex defectu tituli* de Bartolo de Sassoferrato; as possíveis reações à tirania segundo o contrato secular entre particulares e os graus de magistraturas com o soberano; a afinidade do constitucionalismo de Bèze com a historiografia clássica e o corpo comprobatório das teses de resistência constitucional por meio de exemplos seculares.

A obra do *Du Droit des Magistrats*, o principal texto político de Bèze, escrita entre junho e julho de 1573[735], ainda sob o impacto da noite de São Bartolomeu, registra um importante ponto de inflexão de mudanças qualitativas e profundas no pensamento de Bèze.

Segundo R. Kingdon, os massacres de São Bartolomeu são um divisor de águas no engajamento político de Bèze, uma vez que, num primeiro momento, o sucessor de Calvino em Genebra[736] "poderia aparentemente convencer-se a si mesmo e a seus discípulos

---

[735] A precisão do intervalo de escrita do tratado *Du Droit des Magistrats* entre os dois meses referidos é uma inferência de Kingdon, devido às referências no tratado da eleição real na Polônia, nesse mesmo ano, assim como o fim do intervalo do período de composição do tratado ser mais facilmente identificável, uma vez que em 30 de julho Bèze apresenta a versão final ao Conselho genebrino, pedindo autorização para publicá-la. (KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XXVI).

[736] A forma da sucessão de Calvino por Bèze na liderança do calvinismo em Genebra apresentou-se como uma consequência de sua liderança moral e intelectual sobre os demais pastores: "O próprio Bèze, depois da morte de Calvino, propôs à compainha de pastores a opção de se escolher todos os anos um novo moderador que não fosse mais nomeado de forma vitalícia, pois Calvino fora um ponto fora da curva e Bèze temia possíveis abusos se esse cargo viesse a ser ocupado por uma pessoa ambiciosa". A proposição de Bèze foi acolhida e ele foi nomeado para não mais do que um ano para o cargo. Porém, todos os anos seguintes, a compainha o reelegia como o seu chefe, ainda que o próprio Bèze fizesse esforços no sentido contrário para ser substituído. Esses esforços somente lograriam êxito em 1580, quando Bèze conseguiu se desvencilhar do cargo. Desde então, ficou decidido pelo consistório e pelo conselho uma outra forma de ascensão ao cargo de moderador da Companhia de Pastores. Os pastores passariam a desempenhar o papel de moderadores por um rodízio entre eles durante uma semana, recebendo o título modesto de *semainier* durante esse período de presidência semanal. Diante da nova situação, Bèze oficialmente passava a ser não mais do que um dos pastores que aguardava sua vez para ser um *semainier*, mas continuava de fato o "Chefe da Igreja de Genebra" por sua ascendência moral e intelectual sobre

de que a guerra realizada pelos huguenotes não era verdadeiramente dirigida contra o governo legal"[737]. Isso por duas razões. A primeira, porque a guerra era dirigida contra os maus conselheiros de primeiro escalão, os Guises, que haviam *sequestrado* a família real e governavam de fato, em detrimento do legítimo soberano, arquitetando uma tirania na organização política da França.

Bèze, em 1559, em carta a Bullinger, demonstra preocupação não apenas religiosa mas político-legal sobre o status jurídico dos Guises, se poderia legitimar uma insurgência contra os chefes da Liga Católica: "Nos perguntamos constantemente se é legítimo se insugir contra estas pessoas, inimigas não somente da religião, mas do reino, sobretudo porque o rei ainda não tem ele mesmo, segundo as leis, a autoridade sobre a qual os Guises possam se apoiar"[738].

A segunda razão que desautorizava a sublevação era que o objetivo da guerra seria fazer respeitar o édito do soberano, de janeiro de 1562, que concedia certa liberdade de culto aos protestantes, flagrantemente desrespeitado pelos Guises e outros oficiais do governo. Em razão disso, aqueles que violassem as leis do reino deveriam ser punidos, ainda que o preço fosse uma guerra[739].

O Édito de Saint-Germain de 17 de Janeiro de 1562 consistiu em um grande triunfo do chanceler da Coroa da França, Michel de L'Hôpital. Do período posterior à Conspiração de Amboise até o início da primeira guerra civil de fundo religioso na França, em Março de 1562, foi considerado um "Édito de Tolerância", apesar de que "nem católicos e nem protestantes acreditavam na tolerância, mas a ideia de tolerância era invocada e progredia nos escritos do período como um meio para [se tentar] prevenir a guerra"[740].

---

os demais. Ainda sobre o protagonismo de Bèze, ressalta-se a afabilidade do conselho do poder civil genebrino em relação a Bèze, uma vez que ele sempre esteve mais disposto a pender, mais do que os outros pastores, para o poder político em suas disputas com a Igreja de Genebra. "Ele se coloca quase sempre do lado do magistrado civil quando se trata de uma oposição clerical e democrática. A tendência oligárquica que prevalecia mais e mais nos Conselhos não encontra nele um adversário. Os senhores [políticos civis] podiam ficar tranquilos, pois Bèze não pesaria na balança do lado que tende à supremacia do poder eclesiástico". (VRIES DE, Herman. **Genève: Pépinière du Calvinisme Hollandais**. t. I, Fribourg: Fragnière Frères éditeurs, 1918, p.19-21).

[737] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XIII.

[738] Bèze a Bullinger (12 de Setembro de 1559) apud JOUANNA, Arlette. Les Guises et le Sang de France. In: BELLENGER, Yvonne. **Le Mécénat et l'Influence des Guises** (Actes du Colloque tenu à Joinville du 31 mai au 04 juin 1994). Paris: Honoré Champion, 1997, p. 26-27.

[739] KINGDON, R. Op. cit., p. XIII.

[740] KELLER. Abraham-Charles. Michel de L'Hospital and the Edict of Toleration of 1562. In: **Bibliothèque d`Humanisme et Renaissance,** t. XIV, Genève: Droz, 1952, p. 301.

O próprio documento normativo reconhecia sua função de "conservação da tranquilidade geral e universal de nosso Reino e para prevenir todos os problemas e sedições". Os principais pontos do Édito de Saint-Germain com o objetivo de tentar pacificar religiosamente a França consistiam em que: todas as igrejas e as propriedades da Igreja confiscadas dos eclesiásticos deveriam voltar aos seus proprietários; a proibição da iconoclastia; a permissão do culto protestante em local fora das cidades; a proibição do porte de armas exceto aos que costumeiramente como gentil-homens as portavam; todas as regulações sobre a religião protestante deveriam ser sujeitas à aprovação governamental; nenhuma tributação deveria ser cobrada por parte das igrejas reformadas, devendo todas as contribuições ser voluntárias; os sermões não poderiam atacar a missa ou a Igreja Católica como também ficava proibida a publicação de panfletos e cartazes difamatórios[741].

Entretanto, a série de massacres ocorrida entre agosto e setembro de 1572 ─ o evento conhecido como Noite de São Bartolomeu devido à data da eclosão dos episódios da barbárie ─ leva Bèze a repensar os fundamentos do direito de resistência, uma vez que os assassinatos do almirante de Coligny e de outras lideranças políticas do partido protestante, que desencadearam os massacres, haviam sido ordenados pelo próprio Charles IX, dominado por sua mãe e seu irmão mais jovem, Henri d' Anjou, de tal forma que não se podia mais persistir na acusação de que as perseguições contra os protestantes eram apenas de responsabilidade dos conselheiros maldosos, que nestes casos tão somente executaram a ordem de um governante legítimo. "Essa novidade forçou Bèze e outros a reconsiderar o problema da resistência, que conduziu a **Du Droit des Magistrats**"[742].

As primeiras medidas tomadas por Bèze depois dos massacres, além da acolhida religiosa de pastor, foram as de um jurista também a nosso ver, pois se esforçou para recolher um conjunto probatório legal por meio de relatos e documentos dos refugiados que comprovavam o abandono real das promessas aos protestantes e as mentiras do rei, culminando na elaboração de uma coletânea intitulada *De Furoribus Gallicis.*

Ainda que geralmente se atribua essa obra a Hotman, a correspondência de Bèze para Bullinger datada de 24 de setembro e 3, 10 e 25 de outubro de 1573 atesta que sua autoria cabia mais propriamente à comunidade de refugiados que se reunia em torno de Bèze,

---

[741] KELLER. Abraham-Charles. Michel de L'Hospital and the Edict of Toleration of 1562. In: **Bibliothèque d`Humanisme et Renaissance,** t. XIV, Genève: Droz, 1952, p. 307; Édit de St-Germain (17 Janvier 1562). In: STEGMANN, André. **Édits des Guerres de Religion**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, p. 8-14.

[742] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XIII.

da qual Hotman também fazia parte. Percorrendo-se a correspondência mencionada, comprova-se um protagonismo mais expressivo de Bèze do que de Hotman para a concretização de *De Furoribus Gallicis*[743].

Dentre os anexos da obra, verificam-se várias cartas do rei Charles IX sobre os eventos da Noite de São Bartolomeu endereçadas aos governadores das províncias, de início acusando os Guise, contudo, progressivamente, a análise documental demonstra que o rei tomou a decisão por sua conta própria e que apontava Coligny como responsável de uma conjuração que era necessário punir[744]. Vale dizer, havia um conjunto probatório para uma acusação de tirania.

A obra foi impressa, segundo Alain Dufour, em local de nome fictício, "*Edinburgi*, 1573", sob o estranho pseudônimo de "Ernesto Varamundo Frisio auctore"[745]. O nome fictício "Edinburgi" equivale em latim ao plural de "Edinburgum", que designa Edimburgo na Escócia, cidade que graças a John Knox criou tantas esperanças de consolidação da Reforma para os huguenotes e que há mais de uma década havia destronado um dos mais poderosos membros da Casa Ducal dos Guise, Maria de Guise, o que nos faz crer que "Edinburgi", representando as cidades dos exilados que forneceram relatos e documentos dos massacres, ainda tinham esperança, depois de tanta barbárie.

Bèze provavelmente redigiu seu principal tratado político primeiro em latim, como era de seu hábito escrever em latim e conferir a terceiros a versão de seus escritos para o francês. Os registros do Conselho de Genebra atestam a apresentação da obra sob o título *De Jure Magistratuum*, para obtenção da publicação[746].

As duas versões, em latim e em francês, praticamente correspondem "palavra por palavra" uma à outra, a única "diferença entre os dois textos consiste em uma série de títulos que subdivide o texto em latim em vários capítulos, cortando o fluxo ininterrupto da versão francesa, fazendo melhor sobressair a estrutura lógica do tratado de Bèze"[747].

---

[743] DUFOUR, Alain. **Théodore de Bèze : Poète et Théologien**. Genève: Droz, 2009, p. 147.

[744] Ibidem, p. 147.

[745] Ibidem, p. 147.

[746] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XXVIII.

[747]Ibidem, p. XXXIV.

O conselho genebrino proibiu a publicação da obra sob a justificativa de assim o fazer por questões de segurança da própria cidade, ainda que não tenha feito qualquer restrição ao conteúdo da obra, conforme atestam as atas do Conselho de Genebra, no volume 68, às folhas 163, em 10 de Agosto de 1573:

> Teodoro de Beza. O Senhor Síndico Varro, o senhor Lugar-tenente, o senhor Rosset, etc, tendo lido o livro *Do direito dos magistrados*, apresentado ultimamente por ele, consideraram que, embora não contenha senão a verdade, todavia, presentemente, não lhes parece bom que seja impresso, tanto mais por que seria muito escandaloso e poderia causar muitas perturbações e emoções das quais esta cidade seria sobrecarregada, até mesmo pelo seu estilo. O senhor Teodoro de Beza é bastante conhecido. Posto isto, foi decretado que se informe onde foi impresso e que se inquira para castigar o editor e confiscar-lhe as cópias[748].

Os temores do poder civil genebrino demandaram de Bèze e dos editores prudência para fazer a obra aparecer de forma anônima e mesmo confusa quanto à sua origem. As primeiras edições se deram em língua francesa, a fim de disfarçar a origem da publicação.

E. Droz, por meio de estudos tipográficos, alega que as edições do ano de 1574 foram impressas em Heidelberg, sob o encargo de Jean Mareschal e em Genebra, sob responsabilidade de Jacob Stoer. Entretanto, a folha de rosto fora intencionalmente elaborada para enganar as autoridades, ao estampar os dizeres: "publicado por aqueles de Magdeburgo no ano de MDL, por ora revista e ampliada com mais razões e exemplos", de maneira que a obra se passasse como uma revisão da *Confissão de Magdeburgo*.

Porém, apesar do esforço, ao confrontar o escrito com a *Confissão*, aquele mostra-se "mais longo e mais elaborado, seus exemplos possuem outras fontes, enfim suas razões, bases do tratado, são sensivelmente diferentes"[749]. Enfatizamos que essas "outras fontes" consistem justamente nas fontes "profanas" que os pastores de Magdeburgo haviam indicado em sua Confissão mas não tinham desenvolvido em sua argumentação.

É evidente que não seria nada razoável qualificar uma obra política do século XVI, especialmente de autoria de um dos maiores reformadores do Protestantismo, como

---

[748] Excertos dos Registros do Conselho de Genebra, sobre a impressão de **Du Droit des magistrats** e **Des Mémoires de l' estat de France sous Charles neufiesme.** (Apêndice III). BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 76.

[749] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XXXI.

destituída de caráter confessional, ou de não extrair seus fundamentos últimos da seara teológica.

O próprio Théodore de Bèze expõe os fundamentos teológicos últimos da vida civil em seu tratado *Du Droit des Magistrats* nos seguintes termos: "A verdadeira razão das organizações políticas bem ordenadas não é a tranquilidade desta vida, como estimaram alguns Filósofos Pagãos, mas a glória de Deus, a qual toda vida presente deve buscar"[750].

Isso posto, o nosso objetivo com a utilização da palavra *secularização* é tão somente destacar a origem do principal argumento constitucional do tratado, que possui suas bases fundamentais nos estudos dos juristas da região de Hesse, de índole claramente secular, conforme foi anteriormente visto, principalmente tendo em vista as raízes no direito feudal e nas leis fundamentais do Império Sacro-Germânico que permitiam, desde a Idade Média, a destituição do imperador.

Além disso, o termo sinaliza a função de tal expediente, no sentido de abrir, ao menos potencialmente, a perspectiva para a afirmação da universalidade do direito lícito de se resistir a governos tirânicos, em nada importando o quão distinta seja a circunstância geográfica ou histórica, restando assim aberta à facção calvinista a possibilidade de reconhecimento da validade dos argumentos, mesmo por opositores de outra crença, mais especificamente a nobreza católica moderada não alinhada à *Liga Católica*.

Um outro fator importante para compreender o recurso de Bèze às fontes profanas, não religiosas ─ expediente embasado numa tradição constitucional da França, que conferia poder à nobreza para dirimir os desmandos dos reis ─, consiste em que a quinta guerra de religião (diferente das anteriores, em especial a quarta, mais "plebeia e religiosa"[751]), que coincide com a publicação de *Du Droit des Magistrats*, conduziu a um certo "instinto de tolerância"[752] entre as facções católica e protestante de nobres da França, o que a nosso ver fatalmente demandou uma teoria política menos provida de fundamentação bíblica, de identidade mais protestante, por parte de autores protestantes como Théodore de Bèze, para angariar a simpatia da nobreza católica moderada, compondo um quadro de debate mais propriamente político e, portanto, mais neutro naquele contexto.

---

[750] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 64.

[751] JOUANNA, Arlette. **Le Devoir de Révolte: La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661**, Paris: Fayard, 1989, p.166.

[752] Ibidem, p. 165.

Arlette Jouanna explica que o "instinto de tolerância" provém da solidariedade entre nobres das duas confissões religiosas antagônicas como um dever de recuperação da liberdade na França, uma vez que o rei estaria manipulado por estrangeiros que o levam ao caminho da tirania, desfigurando a liberdade do reino pelo desrespeito às suas leis fundamentais e o desprestígio do protagonismo político reservado à nobreza:

> É esse instinto de tolerância, presente em muitos nobres, que procurou dar uma grande vivacidade aos textos justificativos da tomada de armas de 1574. A solidariedade nobiliária deveria falar mais forte do que as diferenças religiosas: solidariedade de interesses, solidariedade de ordem, mas também solidariedade política entre os responsáveis da "liberdade francesa". Um apelo foi lançado à sua consciência nacional, pois a "nação francesa" tinha sido "contaminada" pelos "estrangeiros". Esses usurpadores, manipulando o rei, se esforçavam para destruir as antigas leis que haviam sempre regido o reino, e então desfigurar a França. Eles ensinavam ao soberano uma prática absolutista: buscavam persuadi-lo de que estava "sobre a lei" e que lhe era lícito fazer o que lhe agradasse; que ele podia governar pela opinião de "pequenos conselhos ao pé do ouvido de duas ou três pessoas de pouco valor" e não por aqueles de príncipes de sangue e de membros das maiores linhagens; que os Estados Gerais, que deveriam levar-lhe o consentimento de seu povo, eram um entrave insuportável à sua autoridade; que lhe era facultado regrar sua sucessão por testamento sem se preocupar com as leis, como se fosse somente "o administrador" do reino e aquela fosse sua propriedade privada; que enfim ele podia à sua vontade oprimir seus súditos com impostos sem que estes tivessem consentido com isso: todos os processos tirânicos, arbitrários, inusitados contra os quais a nobreza (que não tinha "jamais desejado sofrer o revés de ver as leis do reino serem violadas nem modificadas, desde sempre até o presente, e que se empenhou em mantê-las e as fazer observar") era obrigada a se levantar.[753]

Bèze reconhece seu esforço de secularização, ou numa expressão menos anacrônica, de apoio em fontes "profanas", ao questionar se haveria remédio contra um soberano que abusa de suas prerrogativa e então responder existirem por certo tais remédios, "mesmo tendo recurso aos meios humanos"[754].

Nesse sentido, em larga medida, se despoja de sua posição de teólogo expoente do Calvinismo e recorre a todo o arcabouço humanístico, justificando o direcionamento de sua escrita para precedentes da história profana: "Em suma, se quisermos pesquisar as histórias antigas registradas pelos [autores] profanos, encontra-se como verdadeiro que a própria

---

[753] JOUANNA, Arlette. **Le Devoir de Révolte: La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1559-1661**, Paris: Fayard, 1989, p. 165.

[754] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 8.

natureza parece nos dizer em alta voz [...]" [755] que os governos são estabelecidos condicionalmente e constitui verdadeiro dever dos legítimos governantes perservar os justos e condenar os maus, sob pena de, se assim não o fizerem, reverterem toda a ordem e merecerem inclusive a destituição dos cargos em que estão investidos[756].

No plano da estrutura retórica, *Du Droit des Magistrats* (1574) está inserido em dois gêneros: o judiciário, pois a obra defende as prerrogativas dos magistrados inferiores face a uma tirania; e o deliberativo, uma vez que aconselha à nobreza ocupante das magistraturas do reino a exercerem suas funções constitucionais, sob uma argumentação baseada na construção dos *exempla*, predominate no texto.

O discurso sobre o direito (as prerrogativas) dos magistrados é endereçado a um auditório de huguenotes que deveriam resistir politicamente segundo suas vocações, em boa consciência, nos termos dos ditames das leis divinas e humanas, bem como à nobreza, independente de sua religião, ocupante das magistraturas do reino.

No *exordium*, Bèze prepara o seu auditório afirmando o dever de supremacia da obediência a Deus[757]. No próprio exórdio, elabora sua *propositio*, definindo as causas que serão desenvolvidas ao longo do tratado com base no conceito de mandamento.

A exposição dos argumentos se divide em cinco partes, compondo a *confirmatio*. O primeiro argumento versa sobre os limites da justiça naquilo que é comandado ao súdito,

---

[755] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 10.

[756] Nesse sentido (quanto aos aspectos seculares da argumentação utilizada por Bèze), Christoph Strohm, ao analisar a versão latina do tratado, que conforme visto não apresenta nenhuma diferença substancial da versão francesa, alega que, ainda que o tratado inicie com a afirmação que somente caiba a Deus a máxima autoridade e a incondicional obediência, a questão sobre o que deve ser feito se advir um soberano que infrinja à lei de Deus e às leis humanas, "é respondida porém, essencialmente através da interpretação de textos do direito romano e medieval, assim como através do olhar sobre o exemplo de numerosos modelos de constituição na história. A tese decisiva do escrito, a saber, se, no caso de não cumpridos os estatutos do Reino, os magistrados inferiores são obrigados a resistir contra o soberano transformado em tirano, Bèza a explica preponderantemente com a ajuda de argumentos jurídicos." (STROHM, Cristoph. Repercussões da formação jurídica na obra teológica de Bèze (tradução inédita de Danilo Chiovatto Serpa, no original: Wirkungen der Juristischen Schulung auf Bezas Theologisches Œuvre). In: BACKUS, Irena. **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV.** Genève: Droz, 2007, p. 528). Nessa mesma linha argumentativa, Turchetti diz: "Após a experiência de uma dezena de guerras e de controvérsias, o autor aprofundou sua pesquisa igualmente no plano téorico, estudando as fontes clássicas, greco-romanas, como também medievais" (TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 424).

[757] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 3-5.

sob a estrutura de pergunta e resposta que perpassará por todo texto, "on demande... je respon[s] que"[758].

O segundo movimento argumentativo[759] comenta os mandamentos irreligiosos ou iníquos dos magistrados, já se servindo do exemplo histórico do tirano Caracala.

No terceiro movimento da argumentação[760], Bèze aconselha sobre aquilo que o homem deve fazer em boa consciência perante a situação em que após se abster de uma ação perversa os magistrados o desejem punir de forma iníqua. Bèze questiona se há remédio contra um soberano que abusa de suas prerrogativas contra os direitos divinos e humanos e responde imediatamente que tais remédios existem, inclusive por meios humanos (o que consite no principal tema do tratado).

No quarto movimento, diretamente relacionado com o anterior, Bèze defende as funções das magistraturas de um reino, criadas para o povo e não o contrário. O autor concilia a tradição religiosa com o pensamento filosófico clássico por meio de uma figura argumentativa em que associa Platão e Aristóteles a Paulo, no que tange aos objetivos da instituição de uma magistratura.

No último movimento argumentativo da *confirmatio*[761], o mais longo e importante do tratado, Bèze analisa o dever dos súditos diante um soberano que se torna um tirano manifesto pelo indevido exercício do poder. Antes de se deter nos exemplos históricos de forma mais detalhada, descreve uma série de exemplos extraídos da historiografia clássica, aprofundados em doze tópicos e um deles dedicado à história de Israel. Enfatiza a narrativa da singular passagem em que o povo eleito dispensa a peculiaríssima dádiva de ter o próprio Deus como rei para ter reis comuns como os demais povos da Terra, oportunidade em que a história sagrada, poderíamos dizer, coloca-se sob a lógica da história profana. Bèze amplifica os exemplos históricos[762] em treze tópicos. Esses argumentos conferem mais autoridade ao texto, pela sua função pedagógica, verdade e antiguidade.

---

[758]BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 5.

[759] Ibidem, p. 5-7.

[760] Ibidem, p. 7-9.

[761] Ibidem, p. 15-62.

[762] A história é definida por Cícero em *De Oratore*, II, 36 como: "Testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, manifestação do passado" (CICERONE. **Dell'Oratore**. Milano: BUR, 2012, p. 237).

Conclui este movimento asseverando a universalidade geográfica e temporal do pleno exercício do poder dos Estados Gerais ou de instituições representativas assemelháveis a eles, que também têm a aptidão de solucionar o problema político da tirania manifesta. Recupera argumentos centrais por meio de pergunta, resposta, réplica e tréplica.

Desse quinto movimento argumentativo, Bèze depreende como é possível governar contra a tirania e como é possível um príncipe oprimir seu povo por meio de tributos sem a anuência dos Estados Gerais[763].

Na *conclusio*[764], Bèze argumenta que os súditos podem fazer tratativas contratuais com o seu príncipe e registra a solução para o problema da tirania por meio de um contratualismo secular de jurista, usando a estrutura de respostas e a recapitulação, principalmente dos exemplos romanos.

Quanto à atualidade do pensamento de Bèze, ressaltamos seu esforço em superar os entraves colocados por François Hotman e compatibilizar as formas de resistência dos Estados Gerais e dos magistrados inferiores dos parlamentos. A primeira, *mutatis mutandis*, semelhante às formas de controle dos corpos legislativos contemporâneos sobre os governos e a segunda também razoavelmente análoga ao controle exercido pelo Poder Judiciário sobre os atos administrativos.

## 4.1 O duplo pacto em Théodore de Bèze: um contrato entre o Príncipe e o povo e uma aliança entre Deus com o Príncipe e seu povo

Desde a Idade Média até o século XVI, vinham sendo aperfeiçoadas práticas feudais inspiradoras[765] e uma teoria contratual segundo a qual existe um contrato original entre o povo e o rei.

---

[763]BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 53-62.

[764] Ibidem, p. 62-68.

[765] Por práticas feudais inspiradoras consideramos tanto a noção contratual do *deffidatio*: a possibilidade do juízo de retratação da fidelidade por parte do vassalo ao seu senhor (e vice-versa), quando o último deixa de cumprir suas obrigações no contrato feudal, como a previsão legal de cortes para dirimir os conflitos entre servos e senhores oriundos da relação contratual entre ambos. Estas práticas progressivamente passaram a influenciar as

Na obra *Roman de la Rose*, de Jean de Meung, no século XIII, já se notam indícios do surgimento da teoria contratual e, posteriormente, em Guilherme de Ockham (século XIV), John Fortescue ou em Nicolau de Cusa (século XV). Conforme explica Arlette Jouanna: "[...] antes do século XVI, ela serve sobretudo para ilustrar a necessidade do rei de se apoiar sobre o consentimento do povo; [entretanto] suas implicações inovadoras não são desenvolvidas"[766].

No século XVI, vislumbra-se entre os protestantes francófonos um esboço de teoria política contratual no texto *Instruction Chrestienne*, de 1564, de Pierre Viret, e mais claramente no tratado atribuído ao jurista de Toulouse, Jean Coras, de título *Question Politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*[767].

Nessa obra, Coras utiliza a palavra "capitular", em outras possibilidades, no sentido de concluir um contrato[768], como Théodore de Bèze empregaria uma década depois em *Du Droit des Magistrats*.

Coras considera a eleição dos reis um contrato no qual várias obrigações são "capituladas" entre o povo e o governante:

> Tal eleição tinha sido acompanhada de muitas obrigações capituladas entre eles, a saber, que eles conservarão seus súditos, os preservarão de todas as opressões, lhes farão justiça, e outros artigos semelhantes contendo obrigações recíprocas de uns em relação aos outros, aos reis de bem governar e reinar, aos súditos de bem obedecer e reverenciar [...] E quem fizer o contrário não governa mas arruína, não reina mas tiraniza [...][769]

O jurista de Toulouse assinala que os reis reafirmam suas obrigações contratuais em cada nova sagração real, por meio de um juramento no qual ele se obriga a

---

teorias do direito de resistência em relação aos súditos e aos príncipes. Para um aprofundamento sobre a questão, ver NUNES, Silvio Gabriel Serrano. **Constitucionalismo e Resistência em Théodore de Bèze: Secularização e Universalidade do Direito de Resistir na obra *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* de 1574**. 2010. 165f. Dissertação de Mestrado (Ética e Filosofia Política). Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, inédito, p. 59-61, e principalmente BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition**. v. I, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 303-307; HEER, Friedrich. **The Medieval Europe, 1100-1350**. New York: Welcome Rain, 1998, p. 17-18.

[766] JOUANNA, Arlette. Contrat. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998, p. 820.

[767] Ibidem, p. 821.

[768] Ibidem, p. 821.

[769] CORAS, Jean. **Question Politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince**. Genève: Droz, 1989, p. 6.

> [...] conservar seu povo em paz e tranquilidade, manter seus privilégios, não pisotear e oprimir seus súditos de talhas [tributações] e [não] suprimir os subsídios recentemente concebidos. Tais artigos foram acordados e projetados desde antigamente pelos Estados, pelos Parlamentos ou outros bons [órgãos] políticos, para conter os reis dentro dos limites de justiça.[770]

Ademais, Jean Coras consigna que os privilégios, as cartas patentes e as prerrogativas das cidades e das províncias também possuem uma natureza contratual que gera obrigações para os reis[771].

Théodore de Bèze se valerá da teoria contratual em seu principal tratado político de 1574 para reverter a eventual atribuição de sedição ao povo e a redirecionar ao soberano tirano. Quando o povo se vale de meios institucionais, pautando-se em condições previamente acordadas com o soberano, a verdadeira sedição deve recair sobre os ombros do governante desvirtuado,"pois é uma regra geral que, quando uma condição é posta ou tacitamente compreendida em alguma convenção, rompe-a quem a contravém e não aquele que, a ela sujeito condicionalmente apenas, é desobrigado não por si mesmo (pois seria perjúrio) mas por aquele que rompeu o vínculo da obrigação, a saber, a condição"[772]; dessa forma, "quando portanto um soberano se torna Tirano e os povos fazem uso de seu direito contra ele, é ele quem por seu perjúrio desvinculou o povo, e não o contrário"[773].

Em razão do caráter *sinalagmático* da obrigação entre o soberano e o povo, tanto no que tange à sua formação como aos efeitos dela gerados, o acordo descrito por Bèze poderia ser classificado perfeitamente como um *contrato bilateral*, ou seja, um contrato em que nenhuma das partes pode, "antes de cumprir sua obrigação, exigir a do outro"[774]. Em decorrência dessa dinâmica obrigacional, um dos princípios que caracteriza esta espécie de contrato é o príncipio da *exceptio non adimpleti contractus*, ou a defesa ou "*exceção* de contrato não cumprido", proveniente dos intérpretes do direito romano[775], a assegurar que a parte que sofre o descumprimento do contrato se isenta de continuar adstrita ao vínculo obrigacional. No caso descrito por Bèze, a tirania torna o soberano a parte que descumpre o

---

[770] CORAS, Jean. **Question Politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince**. Genève: Droz, 1989, p. 16

[771] Ibidem, p. 17.

[772] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 57.

[773] Ibidem, p. 57.

[774] GOMES, Orlando. **Contratos.** Rio de Janeiro: Forense, 1996, p. 91.

[775] ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. v. II. Rio de Janeiro: Forense, 1998, p. 115.

contrato e assim isenta o povo de submeter-se às suas ordens tirânicas, legitimando-se então as condutas lícitas opostas à tirania.

Para Bèze, conforme se verificará ao tratarmos das reações possíveis no advento de uma *tirania manifesta*, no contrato entre o povo e o príncipe haveria um conjunto de condições que vinculam o soberano singularmente considerado e as magistraturas do Reino (sejam os *Estados Gerais* ou as *magistraturas inferiores* das cidades e vilas), formando o que se pode chamar de *um contrato subsidiário* do contrato principal entre o povo e o soberano, com a estipulação de um dever de mútua fiscalização, a figurar em última instância como garantia do contrato principal.

Arlette Jouanna considera a recepção e o desenvolvimento da teoria política contratual pelos huguenotes, após a Noite de São Bartolomeu, como uma garantia teórica que, uma vez colocada em prática, poderia evitar a insegurança jurídica decorrente da instabilidade em torno dos éditos de tolerância ora concedidos e ora revogados, e também como uma limitação ao risco de poder absoluto dos reis. Nesse sentido, na construção de uma "monarquia contratual" já se vislumbra a ideia de uma "monarquia constitucional":

> A teoria do contrato é sem dúvida uma resposta dos huguenotes à instabilidade dos éditos que por vezes acordavam uma certa liberdade de culto e por vezes a revogavam; eles [os huguenotes] entenderam que a única maneira de obrigar o rei a observá-los era dar-lhes a força de um contrato. Essa doutrina visa também a opor ao monarca regras firmes que limitem os riscos do poder absoluto; deste ponto de vista, a monarquia contratual prefigura a monarquia constitucional. Enfim, é também uma maneira de exaltar a dignidade do súdito, que não deve obedecer cegamente, mas ao contrário permanecer vigilante e subtrair sua obediência se estimar que o rei não respeita suas obrigações.[776]

Sobre a natureza propriamente política e "secularizada" da teoria contratual dos huguenotes, especialmente em Bèze, salienta-se que a apropriação desse discurso pelos católicos monarcômacos da *Liga Católica* é predominantemente confessional, em manisfesto contraste com os protestantes: "A doutrina do contrato é retomada pelos monarcômacos *ligueurs*, que a extraem do mesmo fundo escolástico; mas eles lhe conferem uma coloração muito mais estritamente confessional"[777].

---

[776]JOUANNA, Arlette. Contrat. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998, p. 821.

[777] Ibidem, p. 821.

Sobre os compromissos assumidos entre Deus em um pólo da relação e, do outro lado, o povo e seu soberano, conforme o exemplo da ordenação política de Israel, "Havia um juramento solene, pelo qual o Rei e o Povo se obrigavam a Deus, a saber, à observação das suas leis tanto eclesiásticas quanto políticas e depois um outro juramento mútuo entre o Rei e o povo"[778].

Neste caso, apesar de vários comentadores entenderem haver um duplo contrato[779], julgamos mais adequado considerar uma aliança ou uma relação de caráter *institucional* e não *contratual*, uma vez que o pacto entre Deus e os homens, no tratado de Bèze, faria parte da dinâmica maior da aliança descrita na Bíblia entre Deus e os homens, que sempre se renova, tanto no Antigo como no Novo Testamento.

No entender de J. Sacks, o contrato só poderia ser mantido quando, mesmo se extinguindo o interesse de um ou de ambos os pólos da relação, ainda exista uma *força externa* e de *maneira coativa* que o assegure (no caso do tratado de Bèze, quando o governante deixa de cumprir o estabelecido, os órgãos institucionais *Estados Gerais* ou *magistraturas inferiores* das cidades e vilas configurariam esse elemento externo e coator); já a aliança se manteria por um *sentimento internalizado*[780].

A melhor forma de compreender a dificuldade de conceber a relação entre os homens e Deus, como um contrato, valemo-nos da mais recorrente das metáforas bíblicas dessa aliança: o casamento entre o homem e a mulher. Os estudiosos do direito civil debateram por anos a fio sobre a natureza jurídica do casamento no Ocidente, pois de um lado a tradição romana (também adotada pelos canonistas) concebia o casamento como um contrato, enquanto a tradição da civilização judaico-cristã considerava esse ato da vida civil como uma instituição[781].

---

[778] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 30-31.

[779] Apenas a título de exemplo, citamos Skinner e Souza. SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 510; SOUZA, Christine Alves de. L'apport de Théodore de Bèze a la Théorie Du Droit de Résistance dans le Traité *Du Droit des Magistrats*. In: DUFOUR, Alfred; SCHMIDLIN, Bruno. **Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève.** Bâle, Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn, 1991, p. 202.

[780] SACKS, J. Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective. In: The Responsive Community 7/1 (1196/1997) p. 11-20, apud CORTINA, Adela. **Aliança e Contrato. Política, Ética e Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 19.

[781] O próprio Théodore de Bèze, ao longo do tratado de 1574, faz uma série de comparações da relação entre o soberano e o povo com contratos de várias espécies, como o contrato comum entre particulares ou o contrato feudal, com o intuito de demonstrar a perfeita possibilidade de uma das partes deixar de cumpri-lo frente à inadimplência da outra parte. Entre os contratos enumerados, o contrato do casamento mostra-se diferenciado: "De resto, há alguma obrigação mais estreita entre os homens do que o casamento, na qual Deus ele mesmo

Tanto o Novo como o Antigo Testamento adotam de forma recorrente tal metáfora. No livro de Oséias, o profeta lamenta a relação de Israel com Deus, comparando Israel à esposa infiel e o signo da infidelidade à idolatria[782]; assim Deus revela ao profeta sua relação com seu povo: "Disse-me Iahweh: 'Vai novamente, ama uma mulher amada por outro e que comete adultério, como Iahweh ama os israelitas, embora estes se voltem para os deuses estrangeiros [...]'"[783].

No Novo Testamento, a metáfora do casamento persevera como símbolo da relação entre Deus e os homens, sobretudo com a transposição dos benefícios e encargos do povo eleito que deixa de ser Israel e passa a a pertencer à Igreja. Paulo assim manifesta essa relação em sua exortação à comunidade de Éfeso:

> E vós, maridos, amai vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha, nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irreprensível. Assim também os maridos devem amar suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama sua mulher ama-se a si mesmo, pois ninguém jamais quis mal à sua própria carne, antes alimenta-a e dela cuida, como também faz Cristo com a Igreja, porque somos membros do seu Corpo. **Por isso deixará o**

---

intervém como principal autor do contrato, pelo qual de duas pessoas é feito um único corpo? Contudo pelo dizer do apóstolo [Paulo em Coríntios 7:5], se uma das partes abandona a outra completamente, aquela que é abandonada fica livre de sua obrigação, principalmente porque a outra violou a condição principal posta no casamento". (BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 51). Nesses termos, o casamento podia ser desfeito porque era compreendido como um contrato. Todavia, ainda que Bèze assim o considere (até por falta de outro paradigma jurídico em seu horizonte conceitual, já que no século XVI imperava a noção do casamento como contrato em larga medida pela autoridade dos canonistas), em *Du Droit des Magistrats*, descreve-o de forma extremamente peculiar, principalmente pelo grau de aproximação que exige das partes (a conjunção carnal), e por ter sido o próprio Deus o autor desse contrato, talvez num esforço de contestação à noção simplória desse aspecto contratual, numa atitude que, a nosso ver, aproximaria Bèze daquilo que seria a corrente *institucionalista* do casamento, desenvolvida amplamente apenas no século XIX. Segundo Christoph Strohm, Théodore de Bèze teria escrito em 1568 *De Poligamia et divortiis* e em 1569 *De Repudis et Divortiis*, cuja temática central era a questão da poligamia e do divórcio. Tais obras têm por base um escrito de Bernardino Ochino publicado em 1563, no qual defende que no Velho Testamento a poligamia não era fundamentalmente proibida segundo a lei de Moisés e, consequentemente, o casamento monogâmico seria uma instituição meramente humana e mutável. Bèze temia que o teor pouco ortodoxo das teses de Ochino pudesse municiar as acusações contra os reformados em geral. Diante das circunstâncias, viu-se obrigado tanto a esclarecer as questões enfatizando a unidade do Antigo e do Novo Testamento, como a compatibilizar em sua exegese a alta estima que se deve ter com a lei do Antigo Testamento e com as declarações contidas no Novo. Viu-se também no dever de trazer ao debate noções do direito romano canônico, ainda que com certo constrangimento, para equacionar os aspectos jurídicos do matrimônio. Especificamente na obra de 1569, Bèze "acentua a diferença do contrato de casamento em relação a todos os demais celebrados entre os homens. Pois naquele, diferente destes, segundo Mt 19:6, Deus é autor, sendo limitada, consequentemente, a competência das autoridades seculares". Strohm, Cristoph. "Repercussões da formação jurídica na obra teológica de Bèze" (tradução inédita de Danilo Chiovatto Serpa, no original: Wirkungen der Juristischen Schulung auf Bezas Theologisches Œuvre). In: BACKUS, Irena. **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV.** Genève: Droz, 2007, p. 526-527).

[782] Os 2: 4-25. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 1585-1588.

[783] Os 3: 1-4. Idem, p. 1588.

> **homem seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne**. É grande esse mistério: refiro-me à relação entre Cristo e sua Igreja. Em resumo, cada um de vós ame a sua mulher como a si mesmo e a mulher respeite o seu marido.[784]

Com base no texto de Paulo, depreende-se a natureza de comunhão e perenidade da relação entre Deus e os homens, de maneira análoga ao casamento nos termos bíblicos, que para muitos não poderia ser tratado como um contrato.

Nesse mesmo sentido, Guillermo Borda diferencia contrato e instituição, defendendo a natureza institucional e não contratual do casamento[785]:

> a) o contrato é uma especulação (o vendedor procura o preço mais alto e o comprador, o preço mais baixo); a instituição é um **consortium**, onde os interesses são coincidentes; b) o contrato rege-se pela igualdade; a instituição, pela disciplina; c) o contrato é uma mera relação exterior aos contratantes, é um laço obrigacional; a instituição, uma interiorização; e) o contrato representa uma trégua na batalha dos direitos individuais, sendo produto da concorrência; a instituição, um corpo cujo destino é ser compartilhado por seus membros, portanto produto da comunicação; f) o contrato é precário, desata-se como foi formado, extinguindo-se com o pagamento; a instituição é feita para durar; g) o contrato é uma relação subjetiva de pessoa a pessoa; as relações institucionais são objetivas e estatutárias[786].

Entendemos que o povo e seu soberano aderem à aliança com Deus na forma tal qual é imposta por este último, sem que possam propor ou adotar regras distintas, segundo a corrente institucionalista, de forma análoga ao nubente, que adentra um "estatuto imperativo preorganizado"[787] ao se casar.

Por outro lado, sobre a possibilidade de se aventar a ideia de se tratar de um *contrato unilateral*, somos um tanto quanto refratários a aceitar que os compromissos de Deus para com o povo e seu governante configurem realmente um *contrato unilateral*, pois: "no momento em que se forma [o contrato unilateral], origina obrigação, tão somente, para uma das partes – **ex uno latere**. A outra parte não se obriga. O peso do contrato é todo de um lado,

---

[784] Ef 5: 25-33. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 2046.

[785] Para os adeptos dessa corrente, a natureza jurídica do casamento como *instituição* se deve ao fato de que o estado matrimonial "se define num estatuto imperativo e preorganizado, ao qual aderem os que casam. O ato de adesão, embora voluntário, não se confunde com o contrato, pois é a aceitação inevitável de um estatuto tal como se apresenta, sem liberdade para adotar regras diversas" (GOMES, Orlando. **Direito de Família**. Rio de Janeiro: Forense, 1994, p. 51).

[786] BORDA, Guillermo. Tratado de derecho civil. v.1. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1969, p. 53 apud DINIZ, Maria Helena. **Curso de Direito Civil**. São Paulo: Saraiva, 1998, p. 38.

[787] GOMES, Orlando. Op. cit., 1994, p. 51.

os efeitos são somente passivos de um lado, e somente ativos de outro"[788]. Isso não nos parece compatível com as narrativas judaico-cristãs, que impõem *encargos* pesados a Deus, como o envio de leis, profetas, guerreiros, e mesmo o fenômeno da encarnação e o suplício de morte por crucificação, disciplinadamente executados pelo próprio em benefício dos homens, em cumprimento dos termos recíprocos da aliança portanto.

Ademais, a natureza contratual da relação formada pelo pacto entre Deus e os homens pode ser contestada com base em outros dois aspectos: 1) a inexistência de uma instância idônea para julgar o próprio Deus, caso se torne *inadimplente;* 2) a impossibilidade de Deus faltar com quaisquer de suas promessas.

Segundo Théodore de Bèze, o contrato tem natureza instrumental, com o escopo de por a salvo os governados da opressão perpetrada pelos governantes, tendo por instância decisória para dirimir os problemas decorrentes de seu rompimento, em primeiro lugar, os *Estados-Gerais* e, na leniência dos mesmos, como freio subsidiário, os *magistrados inferiores das cidades e vilas*, com competência para ao menos anular os atos dos tiranos que atinjam terceiros sob seu encargo, e para aliarem-se às partes sãs dos *Estados*[789].

Bèze expõe sua teoria política, no que diz respeito à relação entre povo e governante, em linguagem contratual, assim como assinala, algo inerente ao universo conceitual das teorias e práticas jurídicas envolvendo contratos na Roma Antiga e Idade Média, a saber, uma instância apta a julgar as questões oriundas do contrato.

As fontes do contratualismo de Bèze previam uma instância capaz de dirimir conflitos entre as partes envolvidas. No direito romano, esses problemas eram resolvidos por órgãos com funções jurisdicionais[790], os *pretores.* No direito feudal, havia a previsão de uma corte cuja decisão comportava recurso a uma outra instância hierarquicamente superior caso a decisão fosse desfavorável ao vassalo[791].

Entretanto, no que concerne à relação do soberano e do povo com Deus, conforme nosso entendimento, não nos parece concebível a instituição de um juízo, tribunal, pretor ou

---

[788] GOMES, Orlando. **Contratos.** Rio de Janeiro: Forense, 1996, p. 71.

[789] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 53.

[790] PEREIRA, Caio Mário da Silva. **Instituições de Direito Civil: Contratos**. v. III. Rio de Janeiro: Forense, 1981, p. 12.

[791] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, the Formation of the Western Legal Tradition.** v. I. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 307-310.

assembleia com aptidão para julgar os feitos, principalmente os de Deus, que devem ser pautados pela aliança e, em certa medida, dos homens, nessa peculiar relação de aliança.

Nesse sentido, a partir dos textos de Bèze, a nosso ver, as questões conflitivas restam solucionadas pela autotutela das partes, tendo em vista não haver uma instância capaz de dirimi-las, ou seja, trata-se de Deus, punindo seu povo de várias formas, sobretudo ao permitir o advento da tirania, tese geral recorrente em vários *reformadores magisteriais*, assim posta por Bèze: "Eu admito que as orações conjugadas com o arrependimento são os remédios próprios e necessários para afastar a tirania, quando é um mal ou flagelo enviado por Deus, muito frequentemente para castigar os povos"[792], sem prejuízo, evidentemente, de outros remédios humanos para combater a tirania. Ou ainda, o próprio povo pode, nos termos da própria narrativa bíblica do Livro do Êxodo, recolher suas joias de ouro e plastificar um Deus na forma de bezerro, *adulterando* a aliança com Deus, após exigirem soluções de Aarão no desalento do deserto, com a tardança de Moisés[793].

Uma outra justificativa para não se adotar a noção de contrato na relação entre o povo "eleito" e seu Soberano (ou seja, o próprio Deus e não um rei como nas demais nações), pode ser verficada em Bèze, ao expor de forma indireta a inutilidade de um contrato para dirimir conflitos quando o próprio Deus é o governante. Por exemplo, enquanto Israel tivera como monarca o próprio Deus, em hipótese nenhuma se instauraria um governo tirânico. Esses mecanismos de freios dos governantes, intrínsecos à via contratual, apenas foram instituídos naquela particularíssima organização política da Antiguidade tão somente após a deliberada renúncia dessa dádiva por seu próprio povo.

---

[792] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 11.

[793] Êxodo 32. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 148.

## 4.2 *Nemo Bonus Iurista Nisi Bartolista* ─ As influências de Bartolo de Sassoferrato na ideia de tirania de Théodore de Bèze: os conceitos de tirania *ex parte exercitii* e tirania *ex defectu tituli*

Théodore de Bèze, para definir o fenômeno político da tirania, se ampara nos conceitos de *"tirania de origem"* (*ex defectu tituli*) e *"manifesta"* (*ex parte exercitii*) desenvolvidos pelo jurista medieval Bartolo de Sassoferrato, conforme explica Alberto Barros[794].

Na Idade Média, Bartolo de Sassoferrato era uma importante referência entre os juristas, a ponto de se criar o brocardo *Nemo Bonus Iurista Nisi Bartolista* ─ "Ninguém pode ser bom jurista se não for bartolista"[795]. No horizonte conceitual do pensamento político huguenote de juristas como Bèze, Bartolo e sua classificação das formas de tirania se apresenta como um antídoto eficaz, no contexto da virulenta matriz antimaquiaveliana huguenote, para o combate à tirania apontada por esses autores como um estratagema "maquiavélico", conforme Innocent Gentillet:

> Tanto que por aí se vê abertamente que Maquiavel foi bem maior doutor na arte da tirania do que Bartolo. O que não digo para fazer comparação, pois o que Bartolo escreveu sobre a tirania foi para descobri-la e condená-la, enquanto o que Maquiavel escreveu a respeito foi para fazê-la ser praticada e seguida pelos príncipes, e para semear em seus corações o verdadeiro veneno tirânico, sob o nome e o pretexto de um dever de príncipe. De resto, não se deve comparar em nada esta besta, Maquiavel, simples rascunho de papel da casa real de Florença, a esse grande doutor Bartolo, que foi um dos mais eminentes consultores jurídicos de seu tempo, ainda reconhecido como tal.[796]

Consoante Diego Quaglioni, a teoria de Bartolo de Sassoferato sobre a tirania surgiu no conturbado contexto da vida constitucional das senhorias italianas do século 1300,

---

[794] BARROS, Alberto Ribeiro de. **A teoria da soberania de Jean Bodin**. São Paulo: Ed. Unimarco e Fapesp, 2001, p. 272-273.

[795] MAIOLO, Francesco. **Medieval Sovereignty: Masilius of Padua and Bartolus of Sassoferrato**. Delft: Ebrun Academic Publishers, 2007, p. 226.

[796] GENTILLET, Innocent. **Discours sur les Moyens de Bien Gouverner et Maintenir en Bonne Paix un Royaume ou Autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin**. Genève: Droz, 1968, p. 271.

gerando uma “reflexão político-jurídica” acerca do fenômeno designado sob o nome clássico de “tirania”[797].

Essa teoria se apresenta como uma resposta, uma “reação legal” às novas formas de exercício de poder e, principalmente, uma resposta às “manifestações absolutistas” das senhorias italianas do período[798].

Nesse contexto, a obra *De Tyranno* de Bartolo deve ser compreendida não como um mero repertório de fórmulas para o manejo restritivo de jurisconsultos ou uma simples compilação escolástica de argumentos opostos à tirania, mas como uma obra originada “para ser instrumento de ação política e legal”[799], nada mais apropriado para as demandas de Bèze enquanto líder do movimento huguenote perseguido pelos *Valois*.

Nos capítulos V e VI dessa obra, Bartolo examina o caso da tirania exercida em uma cidade-estado (*civitas*), distinguindo dois tipos: o tirano manifesto (*apertus et manifestus*) e o tirano dissimulado (*velatus et tacitus*). Um e outro podem assim se qualificar por título falso ou falho, ou pelo exercício abusivo do poder[800].

Bèze se apropria das classificações de tirano manifesto por exercício abusivo do poder e de tirano de origem, que assume o poder de forma incompatível com a legalidade e as instituições por um título falso ou defeituoso (tirania ***ex parte exercitii*** e tirania ***ex defectu tituli***), mas não opera conceitualmente com a figura bartolista do tirano dissimulado.

Em *De Tyranno*, capítulo V, Bartolo assim classifica diferentes tipos de tirano:

> Eu pergunto agora como podem ser os diversos tipos de tirano de uma república. Eu respondo que a partir do que tem sido dito é evidente que um tirano é quem governa em desacordo com a lei (*non jure*) e, uma vez que há várias maneiras de governar contrariamente à lei, há vários tipos de tiranos. Alguns são tiranos manifestos (*manifestii*), outros disfarçados (*velati*) e outros ocultos (*taciti*). Alguém pode ser manifestamente tirano em razão de sua conduta, outro em razão do defeito de seu título. Assim como, da mesma maneira um tirano disfarçado pode ser tal pela prática ou pelo defeito do título.[801]

---

[797] QUAGLIONI, Diego. **Politica e Diritto Nel Trecento Italiano: Il "De Tyranno" Di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)**. Firenze: Leo S. Olschki, 1983, 7-8.

[798] Ibidem, p. 7-8.

[799] Ibidem, p. 13.

[800] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l’Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 296.

[801] BARTOLUS. De Tyrannia. In: EMERTON, Ephraim. **Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento**. Cambridge: Harvard University Press, 1925, p. 132.

Segundo Bartolo, pode haver tirano "manifesto" sem título legítimo (*ex defectu tituli*) e por exercício do poder (*ex parte exercitti*). Bèze difere conceitualmente de Bartolo ao assinalar que o "tirano manifesto" corresponde tão somente ao *ex parte exercitti* (por exercício do poder) e o "tirano de origem" *ex defectu tituli* se refere a uma categoria autônoma.

Ainda que Bartolo tenha oferecido subsídios teóricos para outros autores discorrerem sobre o fenômeno da tirania, Bèze foi o primeiro a compreender com profundidade suas ideias sobre a tirania e fazer uso recorrente da classificação bartolista da tirania "manifesta':

> [...] ele toma emprestado deliberamente de Bartolo de Sassoferato a estrutura da argumentação jurídica de base. Bèze não é o primeiro a tirar proveito desse autor, mas é o primeiro dos modernos a compreender a profundidade da reflexão bartolista sobre a tirania; a preferência dada a essa fonte explica o emprego massivo e sistemático que Bèze faz da noção de tirano "manifesto", que era o ponto forte da argumentação de Bartolo.[802]

Conforme Bartolo, o tirano manifesto sem título legítimo (*ex defectu tituli*) pode assim se qualificar em diversas circunstâncias, a exemplo de quando alguém arroga para si o poder público numa cidade em que não é previsto o direito de eleger um governante, ou quando, em uma cidade onde é prevista a eleição de um governante, o tirano se aproveita desse direito pela força ou submete a cidade pela força, ou ainda se faz eleger senhor após a sedição. Nesses casos que tipicamente caracterizam a hipótese de um "tirano manifesto sem título legítimo", o governante permanecerá assim qualificado mesmo se passar a governar corretamente[803].

Quanto aos atos praticados pelo tirano, como os atos do governo, medidas jurídicas, ordenações, leis, dentre outros comandos normativos, Bartolo os considera nulos, porque nenhum foi produzido em plena liberdade: "pois nenhum ato é feito de modo livre em uma cidade quando nela há um tirano, e assim parece que é feito pelo próprio tirano" (*nullus*

---

[802] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 424.

[803] Ibidem, p. 296.

*enim actus fit in civitate libere quando est ibi tyrannus, et sic videtur factus ab ipso tyranno*)[804].

No capítulo VIII da obra em questão, Bartolo trata do tirano manifesto por exercício de poder (*ex parte exercitii*), a mais importante categoria de tirania na taxonomia bartolista para Théodore de Bèze. Sob a inspiração de Aristóteles (Política, V, 11 1313 a-b) e Egídio de Roma (*De Regimine Principum*, III, 2, 10), o autor inicia discriminando as dez características desse tipo de tirano. As repercussões de seus desmandos na sociedade são nefastas, em particular a manutenção das facções na cidade e o empobrecimento dos submetidos aos tirano, uma vez que são lesados em seus bens e pessoalmente[805]. Nos dizeres de Bartolo:

> Neste oitavo capítulo, trato da questão do tirano *ex parte exercitii*, que assim se enquadra, como visto [anteriormente] por sua conduta. Apesar de seu título parecer, vejo que é tirano porque governa "tiranicamente", ou seja, suas ações não são direcionadas ao bem comum mas à sua própria vantagem, o que significa governar injustamente [...].[806]

Ainda que essa classificação seja determinante em seu escrito político mais importante, *Du Droit des Magistrats*, de 1574, verifica-se que Bèze já recepcionara a teoria jurídica bartolista sobre a tirania uma década e meia antes, em um de seus principais escritos teológicos, a *Confession de la foi chrestienne*.

Bèze escreveu a *Confession de la foi chrestienne* em francês, no final de 1558, com a primeira edição no ano seguinte[807] e, em 1560, uma outra em latim *consideravelmente revista e aumentada*. A obra aborda a doutrina teológica reformada em sete pontos, sendo que o ponto V, que versa sobre *A Igreja*, é finalizado por duas seções sobre o governo civil.

---

[804] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 296.

[805] Ibidem, p. 297.

[806] BARTOLUS. **De Tyrannia**. In: EMERTON, Ephraim. **Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento**. Cambridge: Harvard University Press, 1925, p. 140.

[807] Kingdon assinala que a versão de 1559 representa um *retrocesso* das ideias de Bèze acerca do direito de resistência ensaiadas em 1554 com a edição de *Da punição dos hereges pelo magistrado civil* e que seriam desenvolvidas na década de 1570. "Na edição de 1559, as ideias de Bèze sobre o problema da resistência são banais, extraídas do ensinamento tradicional do cristianismo. Conclama todos os cristãos à obediência completa e indiscutível aos seus mestres e os exorta à desobediência passiva quando um magistrado o força a agir contra a vontade de Deus. Mas fica fora de questão a resistência ativa, mesmo em caso de tirania" (KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. IX). Em certa medida, discordamos da posição de Kingdon, por desconsiderar o potencial sobre a resistência na didática exposição conceitual bartolista sobre a tirania.

A segunda seção tem por temática o problema da resistência[808] e apresenta a inserção conceitual bartolista da tirania. A abordagem é travestida de vocabulário mais teológico, vinculada muitas vezes a uma preocupação extremamente moralizante da discussão política. A título de exemplo: quando Bèze expõe as motivações que levam à *tirania manifesta*, em apelo quase psicológico, alega que o vício *reside no coração* daquele que, apesar de ter ascendido ao poder de forma legítima ou alcançado a legitimação *a posteriori* de seu poder pelo consentimento, se entrega à impiedade, à avareza, à ambição e a outros vícios.

A discussão de fundo da obra de 1560 já sinaliza para o problema das *espécies de tiranias*, consagradas pela tradição bartolista, que as classifica como *de origem* e *manifesta*, classificação que também será utilizada no tratado *Du Droit des Magistrats*[809] em 1574.

Na segunda versão de seu catecismo da fé renovada, Bèze inicia o artigo XLV do ponto V, *Da obediência devida aos magistrados*, em tom prudente, consignando o paralelismo entre o dever de obediência à ordenação de Deus e aos magistrados, contudo finaliza o artigo *denunciando* nominalmente os *anabatistas*, por considerarem ilícitos atos civis como os julgamentos e as guerras e afirma que de forma alguma suas próprias ideias devam ser confundidas com "essas fantasias estranhas e perversas"[810].

Condenando a alegação daqueles que promovem sedições, de que elas se justificariam graças aos vícios dos magistrados, Bèze afirma ser "necessário olhar se o vício está na coisa simplesmente ou se está na pessoa"[811].

Por 'vício da coisa' deve se entender a dominação ou poder condenado por Deus, ou ainda quando a coisa é "contrária às leis e ao estado de certa República"[812].

Para exemplificar o vício da coisa, Bèze cita o precedente clássico de Júlio César, que apesar de ser um homem bom em vários sentidos, postulou o consulado, pegando em armas contra os cônsules, embora as leis da República romana proibissem a usurpação do poder real. "Em suma, ele derruba o estado da República."[813] Na ocasião, a resistência

---

[808] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. IX.

[809] BARROS, Alberto Ribeiro de. **A teoria da soberania de Jean Bodin**. São Paulo: Ed. Unimarco e Fapesp, 2001, p. 272-273.

[810] BÈZE, Théodore de. Confession de la foi chrestienne. 2. version (1560 et ss.). Point V, article XLV. (Apêndice II). In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 75.

[811] Ibidem, p. 75

[812] Ibidem, p. 70.

[813] Ibidem, p. 71.

oferecida pelos cônsules contra César era irrepreensível, posto que a situação nitidamente apontava para uma *tirania de origem*.

Bèze alega que os vícios inerentes às coisas em alguns casos podem ser sanados. Quando Júlio César obteve os "comandos da soberana dominação e, em sinal de salvaguarda [de tal aquisição], foi armado do mesmo poder que anteriormente teriam os defensores do povo, os Tribunos (aos quais não era lícito a ninguém derrubar)"[814], garantiu para si a convalidação de seu golpe institucional, de tal forma que os seus opositores, que de início licitamente resistiram às suas pretensões, posteriormente passaram a lhe dever obediência, bem como aos seus sucessores[815], estabelecendo assim um sistema autocrático de poder no Principado.

Nesse sentido, para Bèze, um *meio legítimo* pode alterar o status vicioso de uma coisa, como a usurpação política, desde que haja consentimento expresso, tácito ou ratificado[816].

Diferentemente de sua posição em *Du Droit de Magistrats* de 1574, na qual considera que o consentimento deve ser expresso, neste ponto de sua *Confissão*, Bèze aponta maior flexibilidade para a convalidação da *tirania de origem*, por tolerar o consentimento tácito[817].

Em relação ao vício das pessoas, Bèze aponta dois tipos: "o vício é exterior e principalmente sobre a pessoa" ou "o vício reside no interior da pessoa"[818].

O vício exterior e principalmente sobre a pessoa, consoante Bèze, ocorre quando, contrariando leis e estatutos, "se fazem eles mesmos Magistrados por violência ou oprimindo povos estrangeiros"[819]. Neste caso, os magistrados inferiores teriam o dever de por a salvo aqueles que estão sob seu encargo, ou seja a parcela do povo sob sua jurisdição, e inclusive

---

[814] BÈZE, Théodore de. Confession de la foi chrestienne. 2. version (1560 et ss.). Point V, article XLV. (Apêndice II). In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 71.

[815] Ibidem, p. 72-73.

[816] Ibidem, p. 72.

[817] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 13-14 e 16.

[818] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 73.

[819] Ibidem, p. 73.

estende tal dever protetivo "tanto contra os opressores domésticos, ou melhor, do país, quanto os estrangeiros"[820].

Caso os magistrados inferiores descumpram a obrigação de combater os opressores, ou, por covardia, o magistrado, que deveria defender o povo, abandonar a República, somando-se isso a outro requisito, uma vocação extraordinária aberta por Deus, sem "leviandade ou afetação particular à sua pessoa"[821], então Théodore de Bèze tolera a defesa da liberdade de seu país por parte dos particulares portadores dessa vocação, estabelecendo nessas condições, e tão somente nelas, uma *obrigação solidária* entre magistrados inferiores e particulares para evitar *tiranias de origem*.

No que se refere ao *vício que reside no interior das pessoas*, Bèze conceitua-o como a manifestação de "impiedade, avareza, ambição, crueldade, dissolução, obscenidades e outros monstros que os Tiranos estão acostumados a carregar em seus corações"[822], mesmo que o príncipe tenha chegado ao poder devidamente, por leis ou estatutos, ou mesmo por consentimento tácito ou expresso (referindo-se a uma tirania de origem sanada). Trata-se de uma tirania manifesta.

A solução, nesse caso, seria o recurso a um poder acima do tirano. O autor aponta a competência dos sete eleitores, no caso do Sacro Império Romano-Germânico, assim como a existência, em quase todas as monarquias, dos "Estados do Reino", que "são obrigados a reprimir os Tiranos que se excedem e querem exercer sua fúria"[823].

A solução nos casos de *tirania manifesta* é mais restrita, pois somente os *Estados-Gerais* poderão atuar, diversamente dos casos de *tirania de origem*, seja pelo pelo vício da coisa ou sobre a pessoa, em que os *magistrados inferiores* são autorizados a resistir.

Em síntese, em seu catecismo de 1560, Bèze arquiteta os principais tópicos a serem abordados e ampliados em seu tratado de 1574, ainda que tenha desconsiderado a atuação dos *magistrados inferiores* no combate às *tiranias manifestas.* Apesar dessa limitação, a obra *Confession*, publicada no início das guerras de religião na França, serviu

---

[820] BÈZE, Théodore de. Confession de la foi chrestienne. 2. version (1560 et ss.). Point V, article XLV. (Apêndice II). In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 73.

[821] Ibidem, p. 73

[822] Ibidem, p. 74.

[823] Ibidem, p. 74.

como um norte para reformadores de várias partes da Europa, por tratar do problema tão crucial da tirania e por ser de fácil consulta graças à sistematização proposta por Bèze[824].

Mesmo que numa abordagem mais tímida do direito de resistência quando comparada com o texto de 1574, em *Confissão*, Bèze difunde o conceito de tirania de Bartolo, sem deixar, portanto, de combater o fenômeno da tirania e de inspirar o direito de resistência.

Posto o pano de fundo conceitual bartolista sobre a tirania, em termos concretos, segundo o tratrado de 1574, Bèze considera a subtração do exercício de certos direitos como "a liberdade de consciência religiosa", o direito de propriedade e o de regular funcionamento das instituições da República (especialmente o não impedimento da convocação dos *Estados-Gerais*) constituiria manifestação de tirania por parte dos governantes, especialmente no contexto de uma tirania manifesta, ***ex parte exercitii***, mesmo que a violação de alguns direitos enseje resposta mais prudente do que a de outros.

O "livre exercício da consciência religiosa" apresenta-se à Bèze como direito primordial, sendo que os demais direitos, em certa medida, dele derivam e auxiliam o seu exercício.

Segundo John Witte Jr., "os primeiros e mais essenciais dos direitos dos primeiros Calvinistas eram direitos religiososos, direitos do fiel individualmente gozar de liberdade de consciência e de livre exercício da religião, e os direitos do grupo religioso de gozar de liberdade de culto e autonomia"[825].

O tema da "liberdade de consciência religiosa", especificamente o livre exercício da verdadeira fé segundo os ditames reformados, ocupa o último capítulo do tratado de 1574 talvez por implicar o bem imaterial que mais necessita de tutela contra os desmandos dos governantes nas circunstâncias em que viviam Bèze e seus correligionários, apresentando-se como um arremate de todo o tratado.

Nesse ponto, Bèze se propõe a responder o que deve ser feito no caso de tirania exercida sobre a liberdade religiosa, à luz de tudo o que havia apresentado até então. A

---

[824] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. IX-XII.

[825] WITTE Jr., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 2. Para Witte, os primeiros calvinistas *"viam* esses direitos individuais e de grupo como ao mesmo tempo natural e positivo, pessoal e civil no feitio. Para eles, esses direitos estavam enraizados na ordem natural e na natureza humana, mas tiveram de ser formulados e reivindicados como direitos positivados e lei estatal*"* (Ibidem, p. 35).

questão, segundo o reformador, deve ser norteada por duas evidências: a primeira, de que a religião pertence ao domínio da consciência e, como tal, não deve ser imposta à força ou fundar-se em armas (uma constatação claramente tributária aos textos de Lutero); a segunda, de que as peculiaridades do mundo espiritual e desse mundo[826] devem ser consideradas no debate da questão.

Nessa oportunidade, a nosso ver, Bèze faz uma defesa entusiasta da possibilidade de supremacia do poder civil sobre o religioso caso as circunstâncias exigirem a libertação do povo da *idolatria*, além de elogiar atitudes de cunho claramente *cesaropapista* de governantes ao longo da história, bem como permitir não ao povo, mas às autoridades suficientemente autorizadas pelas leis, resistir com armas se for preciso.

Acerca da primeira evidência, o sucessor de Calvino exorta que a verdadeira religião, por situar-se no domínio da consciência, avança melhor através de meios pacíficos e apropriados à sua disseminação como a "predicação da Palavra de Deus, [assim como] por orações e paciência"[827]. Desse modo, um Príncipe zeloso por seu povo, que almeje salvá-lo da *idolatria* ou das *superstições*, deve "instruir por bons e vivos argumentos"; por outro lado, os súditos devem se render à *razão* e à *verdade*. Caso a rendição espiritual esperada não se efetive, Bèze aponta que "o Princípe deve estabelecer e manter bons Éditos contra aqueles que por mera obstinação queiram resistir ao estabelecimento da verdadeira Religião, como constatamos em nossa época ter sido praticado na Inglaterra, Dinamarca, Suécia, Escócia, em boa parte da Alemanha e da Suíça, contra o Papado, os Anabatistas e outros heréticos"[828].

Apesar de Bèze ter iniciado a argumentação sugerindo plena liberdade de consciência religiosa, sua conclusão apresenta uma marca de *intolerância.* Conforme Joseph Lecler, com base na passagem acima referida, Bèze não teria uma posição *mais liberal* na década de 1570 do que a da obra *Da punição dos hereges pelo magistrado civil*, de 1554, não obstante admitir na obra de 1574 "o direito dos corpos da nação de se revoltar contra um poder tirânico, [...] no interior desse sistema, a pessoa privada não gozaria dessa prevista liberdade religiosa, [de tal forma que] à **sanior pars** [...] resta sempre o direito de castigar os heréticos e impor à nação a unidade religiosa"[829].

---

[826] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 63.

[827] Ibidem, p. 63.

[828] Ibidem, p. 66.

[829] LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme**. Paris: Albin Michel, 1994, p. 333.

No que diz respeito à intolerância religiosa dos monarcômacos, Ivo Rens entende ser uma questão negligenciada pelos pesquisadores o fato de que a predestinação é um agravante em relação à posição mais avançada dos autores católicos que dialogam com o partido oposto. Pela lógica da predestinação, já se sabe antecipadamente que aqueles são os eleitos e seus opositores os excluídos e, portanto, buscar um diálogo com o adversário seria infrutífero:

> Colocar essas questões [...] é já sublinhar as contribuições dos monarcômacos protestantes quanto à atitude em relação aos seus adversários políticos, pois revelam um dogmatismo ainda mais grave em relação àquele [dogmatismo] de seus adversários católicos, que os tornavam bastante herméticos às ideias de tolerância, avançadas em seu tempo, notadamente em Erasmo, Castellion, Montaigne e Rabelais. Mostrar os magistrados católicos como "enfeitiçados pelo Anticristo Romano", assim como o fez Théodore de Bèze em *O Direito dos Magistrados*, já é se opor [aos católicos na forma de] uma negação de interlocução, já que sua capacidade de discernimento é colocada em causa, mas é talvez também antecipar sobre a danação eterna, na medida em que o "Anticristo" é sobretudo um contra-Cristo, um avatar do inimigo por excelência.[830]

Sobre as singularidades intrínsecas às coisas do *Reino desse mundo* e do *Reino espiritual* que devem ser consideradas para enfrentar a questão, Bèze alega a perfeita compatibilidade entre ambas. Recorda que, ao longo da história do Cristianismo, vários cristãos como os apóstolos, os antigos mártires e o próprio Jesus Cristo[831] padeceram os horrores de tiranias até as últimas consequências, com o perecimento da própria vida, porém valeram-se apenas dos meios adequados do mundo espiritual, ou seja, "orações e paciência", inclusive por estrito respeito às suas vocações de particulares[832]. Por outro lado, considera um erro afirmar que as "defesas próprias aos negócios desse mundo (como são a Justiça e as armas)" sejam "não apenas diferentes com relação às defesas espirituais, mas também contrárias e tão repulsivas [incompatíveis uma em relação à outra], que em matéria de Religião elas não possam ter lugar"[833].

---

[830] RENS, Ivo. En quoi les idées politiques de Théodores de Bèze et des monarchomaques protestants innovèrent-elles? In: DUFOUR, Alfred; SCHMIDLIN, Bruno. **Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève.** Bâle, Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn, 1991, p. 189.

[831] Bèze esclarece que Jesus Cristo *"*ele mesmo, ao qual toda autoridade, toda força e poder pertencia" deve ser considerado, em termos de análise nesse tópico, como um *particular* que respeitara sua vocação como tal (BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 63 e 67).

[832] Percebe-se que, para solução da questão, Bèze recorre a noções fundamentais da teologia de Calvino, conforme visto anteriormente, notadamente a noção de *vocação* e o "princípio correto no uso das coisas da presente vida*"*, extraídos do capítulo X, do Livro III da *Instituição da Religião Cristã*.

[833] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 64.

Mesmo que ao longo do tratado Bèze tenha se valido amplamente de fontes seculares para legitimar o exercício lícito de resistência política, e ainda que em certo sentido tenha recorrido à autoridade da história sagrada, após dessacralizá-la, ao abordar o exemplo de Israel, ou ter buscado compatibilizar o ensinamento pagão com o ensinamento da *verdade revelada*, não obstante persevere nesse esforço de secularização quanto aos meios aptos para o exercício do direito de resistência, expõe sua opinião sobre a finalidade da vida civil de modo divergente dos *Filósofos Pagãos*, pois se para estes últimos "o verdadeiro objetivo da vida política bem estruturada" seria a tranquilidade nesta vida, Bèze despoja-se de sua pena de humanista e jurista e reassume a do teólogo, ao dizer que o verdadeiro fim da vida política é "a glória de Deus"[834].

Para tanto, Bèze exorta aos magistrados para exercerem seus meios terrenos, ou seja, as armas e a Justiça, as quais são perfeitamente compatíveis com suas vocações de pessoas públicas "contra aqueles que de outra forma não poderiam ser impedidos"[835].

Ainda sobre a questão da vocação e suas respectivas competências para resistir à tirania, Bèze reafirma a validade de suas teses quanto à eventual alegação de sua suposta incompatibilidade com as narrativas cristãs descritas nos martiriológicos, que apontam que "pessoas de Estado e mesmo legiões inteiras com seus Chefes" padeceram o martírio, apesar da existência prévia de Éditos favoráveis aos cristãos, principalmente sob o império de Diocleciano e Juliano. Bèze responde à eventual contestação que desautorizaria o núcleo de sua argumentação sobre o direito de resistência ativa lícita por parte dos magistrados inferiores, conforme nosso autor constantemente proclama ser nada sediciosa, preenchendo a pena com a tinta do jurista, da seguinte forma: "ainda que alguns Imperadores que precederam Diocleciano, como Adriano, Antonino e Alexandre tivessem abrandado as perseguições, não tinham eles permitido o público exercício da Religião Cristã"[836]. Em outras palavras, tais magistrados padeceram o martírio por lhes faltar autorização legal suficiente para proceder à resistência sem mácula de sua legitimidade jurídica.

A partir de tal contestação, resta a Bèze elevar ao *status* de mártir, em condição de igualdade, não apenas os que procederam com *paciência* e *orações* e pereceram pacificamente em mãos tiranas, mas também aquelas autoridades públicas "suficientemente

---

[834] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 64.

[835] Ibidem, p. 65.

[836] Ibidem, p. 67.

autorizadas pelas leis" e seus subordinados que desembainharam a espada "para a defesa da verdadeira Religião"[837].

No que tange ao *direito de propriedade*, Bèze desempenhou um papel diplomático como árduo defensor e negociador dos interesses financeiros dos huguenotes refugiados em Genebra junto ao Conselho de Genebra e à Coroa Francesa, na tentativa de ao menos obter que os exilados tivessem a permissão de retornar à França para vender suas propriedades ou negociar algum outro arranjo político com o fim de obterem seus rendimentos[838]. Todavia o autor trata das questões dos "tributos e impostos iníquos" tão somente no capítulo VIII e com certo desdém, talvez por considerar o direito de propriedade menos importante do que o direito de liberdade da consciência religiosa, ou do regular funcionamento das instituições de uma República, dispondo de forma genérica que "aqueles que têm autoridade, como nós dissemos, podem e devem colocar ordem segundo as leis do Reino"[839].

À margem do referido tópico do tratado, Bèze assevera com cautela: "Todo Príncipe que comete excessos não é ainda Tirano", para ressaltar que a opressão resultante de questões fiscais e outras *assemelháveis* para fins de custeio da prodigalidade de um governante ou outros vícios menores não justificaria o recurso a vias de fato. Como reforço de sua tese, evoca a seguinte sentença do dramaturgo e poeta romano Terêncio, extraída da obra *O Eunuco*[840]: "os sábios experimentam todas as coisas antes de chegarem às armas"[841].

A inserção do problema da tributação como manifestação da tirania associa-se ao aumento dos impostos promovido pela coroa francesa para custear as guerras de religião, atentando inclusive contra a tradicional isenção fiscal do clero católico.

Jacqueline Boucher analisa a evolução da talha (*taille*), um imposto real direto, e do talhão (*taillon*), um outro imposto introduzido em 1549 para financiar a gendarmaria (*gendarmerie*) real. Esses tributos inicialmente recaíam sobre as cidades, mas progressivamente passaram de forma sutil a afetar a isenção fiscal do clero (1/20 da renda dos

---

[837] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 67.

[838] KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XVI.

[839] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 61.

[840] Ibidem, p. 61.

[841] Bèze considera essa frase notável, "ainda que ela tenha sido pronunciada por um Pagão".

benefícios eclesiásticos) e preocupar esse estamento da sociedade francesa, que sempre fora isento. De tal maneira que

> Sob os últimos Valois, as assembleias gerais do clero discutiram o esforço fiscal imposto pelas guerras de religião (alienação de bens eclesiásticos, dízimos). As cifras da talha não cessaram de crescer na segunda metade do século XVI. De 2,5 milhões de libras francesas (*livres*) em 1515, passou a 4,5 milhões no final do reinado de Francisco I. Henrique II multiplicou os aumentos. A talha ultrapassou 6 milhões de libras francesas depois de 1551, caindo novamente por volta de 5 milhões em 1559. Os Estados Gerais de Blois se preocuparam com os impostos reais, principalmente o clero, que formou uma comissão para estudar as receitas e as despesas do rei. Em 1576, a talha e o talhão subiram em conjunto a 8 milhões de libras francesas; em 1588, esta cifra se eleva a 18 milhões. Sob Henrique IV, apesar das promessas de diminuição, impossíveis de se cumprir em 1589, a talha se elevou até 21 milhões, foi baixada a 16 milhões em 1597, depois a 14 milhões, em 1609. [...] A demanda dos Estados Gerais de se trazer o imposto direto às cifras do tempo de Francisco I era quimérica.[842]

A terceira forma de manifestação de um governo tirânico, segundo Bèze, seria a proibição do funcionamento regular das instituições da República, que se prestam inclusive ao direito lícito de resistência.

Saliente-se que a reunião dos Estados Gerais de 1558 foi uma assembleia que não conseguiu resolver sérios problemas que a França enfrentava, deixando as sementes para a reivindicação de uma nova convocação da assembleia dos Estados Gerais, como a feita por Hotman, Bèze e Mornay.

Dentre as pendências deixadas pela assembleia de 1558, J. Russel Major elenca: os pedidos financeiros da coroa para sanar o problema fiscal ficaram irresolutos; o movimento protestante havia se tornado perigoso para o *status quo* católico, com o repentino aumento da conversão dentre os nobres; a inflação fomentadora de instabilidade econômica; a pretensão de uma maior atuação dos órgãos de representação nas ações da coroa francesa[843].

J. Russel Major comenta que "somente um forte esforço da coroa francesa de mobilizar apoio popular [pela via das instituições representativas] poderia salvar o reino da guerra civil. Essa situação levou a um segundo florescimento das instituições

---

[842] BOUCHER, Jacqueline. Impôts. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998, p. 989.

[843] MAJOR, J. Russel. **Representative Institutions in Renaissance France (1421-1559)**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1960, p. 147.

representativas”[844]. Nessa segunda emergência de reivindicação do protagonismo político dos Estados Gerais é que se inserem as obras dos monarcômacos huguenotes como a de Bèze.

Num tópico especialmente abordado no capítulo VII do tratado político de Bèze de 1574, intitulado *Como se deve conduzir contra a Tirania que impede a Assembleia dos Estados,* Bèze aponta principalmente os *Estados Gerais* como o mecanismo mais idôneo e apto para solucionar o problema. Porém, se a tirania for de tal monta a ponto de obstruir o remédio dos *Estados*, inclusive por “conivência, temor ou maldade” da maioria de seus principais componentes, ao particular não competirá nenhuma ação, caso não tenha autorização pelo menos da “parte mais sã” da Assembleia que não tenha se acanhado em seus deveres ou dos *magistrados subalternos*, cabendo a esses mesmos particulares, vítimas da tirania, “arrependimento [de seus pecados] e paciência com orações”[845]. Essa solução guarda muita semelhança com a apontada pelos conciliaristas em seus escritos, na hipótese de um papa impedir a reunião de um concílio, conforme exposto anteriormente.

Apesar do quadro sombrio das circunstâncias que vislumbrara hipoteticamente, Bèze afirma que não haveria nenhum óbice desses mesmos particulares exigirem uma reação dos *magistrados inferiores*, no sentido de “se unirem e apressar a assembleia dos Estados, mas mantendo [a ordem das coisas] tanto quanto se possa e se deva fazer contra uma tirania manifesta”[846].

Verifica-se, portanto, que Bèze não reconhece como competência exclusiva dos *Estados Gerais* a solução da tirania manifesta, como se dá em Hotman, e confere aos *magistrados inferiores* os mecanismos (ainda que mais limitados) de controle.

Essa legitimidade atribuída aos magistrados se dá na medida em que “o dever deles é o de guardar as boas leis, das quais eles juraram a observação, mesmo contrariando a todos, segundo a porção do estado público que lhes é comissionada, e geralmente de impedir que as boas leis e condições, sobre as quais o estado público está fundado, não sejam falseadas por alguma força vinda de dentro ou de fora”[847].

---

[844] MAJOR, J. Russel. **Representative Institutions in Renaissance France (1421-1559)**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1960, p. 147.

[845] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 53.

[846] Ibidem, p. 53.

[847] Ibidem, p. 55.

Ainda sobre o dever de se preservar os mecanismos institucionais de uma República como o meio idôneo de se opor licitamente contra uma tirania, Bèze censura na Antiguidade o povo israelita, por ter se rebelado contra Roboão, um príncipe que promovia extorções, assim como pelo assassinato de Aduram, um dos seus magistrados delegado das funções tributárias, "chefe da corveia"[848]. Sob seu entendimento, "foi uma pura revolta e rebelião ilegítima, quanto aos caminhos que eles [os revoltosos] tomaram, uma vez que pela via do direito e da força bem regrada, poderiam e deveriam se opor à Tirania, porque as vezes ocorre de se fazer coisa justa injustamente"[849]. Nesse sentido, Bèze considera fundamental não apenas o conteúdo da atitude contrária à tirania, mas também a adequação dos meios, que devem ser plenamente lícitos.

Além disso, no que se refere à valorização dos mecanismos institucionais de solução de conflitos numa *República*, em situações de menor complexidade do que a de um governante tirano obstinado e merecedor de destituição, Bèze insiste que um bom súdito não sedicioso deve se valer dos mecanismos ordinários de exercício do poder para solucionar problemas entre si e magistrados num nível hierárquico inferior ao do *supremo magistrado*, sem jamais recorrer à *autotutela*.

Essa exortação encontra amparo no item IV do tratado, que dispõe sobre a hipótese da iniquidade de magistrados contra um particular que em boa consciência se recusa "a executar uma coisa maldosa" sob comando daquele.

Théodore de Bèze alega que quando "o magistrado que comete erros em relação ao seu súdito e está sob [a sujeição hierárquica] de outro soberano, a ofensa pode ter recursos a seu soberano, como preveem as leis"[850]. Cita como exemplo a narrativa bíblica da apelação de São Paulo a César para corrigir a decisão do erro do governador da Judeia, Festo, que se posicionava hierarquicamente abaixo de César.

Uma segunda hipótese passível de solução sob o princípio da hierarquia, conforme Bèze consiste em que se dois magistrados inferiores se colocarem em conflito e um perpetrar violência contra o outro, contrariando a "vontade de todo notória do soberano", será

---

[848] I Reis, 12: 18. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 488-489.

[849] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 59.

[850] Ibidem, p. 7.

lícito ao ultrajado recorrer ao soberano, "após ter tentado todos os outros meios mais suaves, de se munir de leis e repulsar uma força injusta por uma justa defesa"[851].

As reivindicações de Hotman e Bèze acerca da convocação dos Estados Gerais e de éditos que legalmente garantissem pelo menos um mínimo de segurança ao culto protestante foram logradas com a publicação dos tratados *Franco-Gallia* e *Du Droit des Magistrats*. Segundo Mario Turchetti, "os desejos de Bèze e Hotman [seriam] logo concretizados. Em maio de 1576, pelo édito de Beaulieu, o mais favorável aos reformados, o rei convocou os Estados Gerais para que se reunissem em Blois. Em 17 de setembro de 1577, o rei promulgou o édito de Poitiers, igualmente vantajoso para os reformados"[852].

O artigo 16 do Édito de Beaulieu autorizou "o exercício livre, público e geral da religião pretendida reformada por todas as cidades e lugares de nosso Reino e país de nossa obediência e proteção" e o artigo 58 previa a convocação dos Estados Gerais no prazo de seis meses[853].

O Édito de Poitiers restaurou as garantias contidas no de Amboise, de 1563, permitindo o culto nos subúrbios de uma cidade na área de jurisdição do Bailiado ou do Senescal e reafirmando os privilégios dos senhores. Previu ainda as câmaras de justiça em quatro parlamentos (Bordeaux, Toulouse, Grenoble e Aix), dividindo-as em três partes, com oito conselheiros católicos e quatro reformados, com um dos dois presidentes necessariamente protestante[854]. Vale enfatizar que as magistraturas ligadas à justiça e às atividades militares podem salvaguardar o povo da tirania, segundo Bèze, porém diferentemente dos Estados Gerais, tais magistraturas judiciais e castrenses não podem se pronunciar de forma definitiva sobre a questão.

Os direitos acima mencionados, cuja subtração configura um quadro de tirania de acordo com Bèze, identificam-se com aqueles que no século XVII seriam denominados de *primeira geração*, o que nos leva à conclusão de certa *antecipação teórica* das ideias de Bèze e dos demais calvinistas continentais. Acrescente-se que, para alguns comentadores, haveria

---

[851] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 7-8.

[852] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 431.

[853] JOUANNA, Arlette. Édits de Religion. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998, p. 877-878.

[854] Ibidem, p. 878.

uma ligação direta entre as práticas tidas como revolucionárias da Inglaterra do século XVII e as norte-americanas do XVIII[855], que classicamente são apontadas como instituidoras desta geração de direitos.

Numa interpretação a nosso ver extremamente generosa com essa literatura política, mas sem perder por completo a razoabilidade, Witte Jr. concebe as circunstâncias vividas pelos protestantes franceses refugiados em Genebra como um laboratório com elementos para a construção das três gerações de direitos consagradas nos manuais contemporâneos de direito constitucional.

Além daqueles direitos de *primeira geração*, que tratam sobre a oponibilidade dos direitos do súdito (e posteriormente cidadão) em relação aos governantes, o referido autor descreve práticas e pregações cujo conteúdo muito se relaciona aos direitos de *segunda geração* (originados apenas no período entre guerras do século XX), pois as circunstâncias vividas pelos refugiados em Genebra demandavam educação infantil, provisões e emprego para necessitados, uma rede de assistência social enfim, bem como aos direitos de *terceira geração* (que seriam consagrados apenas no período pós-Segunda Guerra Mundial), como uma *ordem internacional* pacífica e meio ambiente equilibrado.

Quanto ao direito a uma *ordem internacional* pacífica, a nosso ver, poderiam ser elencados os esforços de concertação empreendidos por personagens como Bèze, na condição de embaixador da causa huguenote. Em referência ao direito ao meio ambiente equilibrado, verifica-se a ênfase dada por esses primeiros calvinistas ao comando bíblico contido no Gênesis (Gen. 2:15), que em Deus exorta Adão e Eva a bem cuidarem do *Jardim* do Éden[856].

Théodore de Bèze logra, atualizar os conceitos de Bartolo sobre tirania, originados nas circunstâncias dos conflitos políticos internos e externos das cidades italianas da Baixa Idade Média, para as demandas do partido protestante huguenote de uma França envolvida em conflitos religiosos com sérias implicações políticas internas e externas, ao mesmo tempo em que lança de forma embrionária os elementos dos atuais direitos constitucionalmente consagrados.

---

[855] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition**. v. II, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 9; WITTE Jr., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 31.

[856] WITTE Jr., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 36.

## 4.3 As possíveis reações à tirania nos termos do contrato secular entre particulares e os graus de magistraturas com o soberano

A resposta à sexta questão do tratado *Du Droit des Magistrats* de Théodore de Bèze ─ "Qual é o dever dos súditos em relação ao soberano legítimo que se tornou um tirano manifesto?" ─, além de quantitativamente ser a mais extensa, em termos qualitativos se apresenta como a parte mais importante de toda a obra, por enfrentar a adversidade mais relevante de seu tempo, como afirma o autor, a da *tirania manifesta*.

Diante das perseguições religiosas em face da nova fé reformada, Bèze inicia alertando para a necessidade de se definir quais as ações que os súditos podem ter em *em boa consciência*, "quando seus Magistrados soberanos, outrora legítimos, tornam-se Tiranos totalmente manifestos".

O problema é exposto considerando-se quando se deve reagir sem nenhuma resistência e quando é o caso de partir para a luta armada[857].

Bèze vincula sua resposta ao tipo da *vocação* de cada súdito em relação ao Príncipe, que em certa medida determina o grau de obediência ao soberano, salvo eventos extraordinários.

As vocações são classificadas em três categorias. Primeiramente, ***pessoas totalmente privadas***, sem nenhum vínculo com o Estado, seja em termos de obrigações ou encargos seja no sentido de pertencer à administração estatal então nascente. A segunda vocação abrange os *magistrados subalternos e inferiores* ao soberano[858]. Por fim, uma segunda espécie de magistrados inferiores que, "embora não detenham o poder soberano e

---

[857] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 15.

[858] No capítulo final, abordaremos o alcance da expressão *magistrado* nos tempos de Bèze, desfazendo as aparentes ambiguidades de seu uso no tratado, que ora designa o centro da opressão da tirania, na figura do supremo magistrado e de seus delegatários, ora a palavra é alocada no pólo da resistência constitucional, manifestada pelos "magistrados que servem de rédea e freio ao soberano" (*Estados Gerais*) ou os "magistrados inferiores ou subalternos".

ordinário para conduzir, existem para servir como rédea e freio ao soberano Magistrado" (*Estados Gerais*)[859].

Bèze descreve a atuação das *pessoas privadas* em duas circunstâncias sob as quais nada poderiam fazer. A primeira ocorrre quando se instaura uma *tirania de origem* que é sanada pelos governados através de seu *consentimento expresso e voluntário*, o que eliminaria a ilegitimidade da dominação injusta perpetrada pelo usurpador. Cita como exemplo o que se passou com o povo romano em relação a Augusto e seus sucessores[860].

Na segunda circunstância, uma *tirania manifesta*, ou seja, o magistrado legítimo, aqui no sentido de governante, recebe licitamente o poder e se desvirtua, a exemplo do que ocorrera com Abimelec entre os israelitas, descrito no Livro dos Juízes, os *Trinta* de Atenas e o *Decenvirato* romano, e muitos outros exemplos afora.

Bèze alega que em nenhuma dessas situações seria lícito a qualquer particular opor-se a força, salvo se concedida uma "extraordinária vocação divina" [861] para um determinado particular excepcionalmente reagir ao jugo injusto dessas tiranias.

Resta a essa categoria de súditos se retirar da jurisdição do tirano ou permanecer sob o seu jugo e clamar a Deus para que não se tornem *ministros da tirania* contra terceiros e para nada obtenham ilicitamente daquilo que é devido a Deus e ao seu próximo[862]. Em outras palavras, Bèze roga aos súditos que vivem sob a jurisdição de um tirano para que não se associem, ainda que involuntariamente, às vilanias do tirano.

O argumento de Bèze para justificar essa exortação aos particulares é que "fazendo de outra forma, infinitas perturbações se seguiriam, piores que a própria Tirania, sobrevindo mil novos Tiranos sob a sombra de se querer impedir um"[863]. Assim, como em outras tantas oportunidades, Bèze deixa claro os traços prudentes e limitados de sua proposta de resistência política, quando comparada à dos *reformadores radicais*, além de dialogar com

---

[859] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 15-16.

[860] Ibidem, p.16.

[861] Ibidem, p. 16.

[862] Ibidem, p. 16.

[863] Ibidem, p. 17.

o pensamento político de São Tomás de Aquino, que também rechaçava a resposta do povo para o problema da tirania e exortava a uma solução institucional[864].

No escrito político *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*, Tomás de Aquino adverte, no capítulo VII, quanto aos perigos de uma insurreição, de tal modo que caso não seja excessiva a tirania, aconselha a resignação e a tolerância, pois piores males poderiam advir de uma aniquilação fulminante do tirano, uma vez que "pode, certamente, acontecer que não cheguem a prevalecer contra o tirano os que se lhe opõem e assim, provocado, ele se enfureça mais. Se entretanto, puder alguém vencer o tirano, deste fato mesmo advirão, muitas vezes, gravíssimas dissensões entre os do povo, dado que, durante a insurreição contra o tirano, ou sendo ele derrubado, a multidão divide-se em facções, quanto à organização política. Dá-se, por vezes, o caso de, quando a multidão expele o tirano, ajudada por alguém, este, detendo o poder, assume a tirania e, temendo sofrer de outrem o que fez contra aquele, oprime os súditos em mais grave servidão"[865].

Tomás de Aquino afirma que os exemplos de tiranicídio narrados no Antigo Testamento são incompatíveis com a doutrina apostólica, sobretudo ao evocar a autoridade dos ditames de São Pedro que exortaria à submissão (Pd 1: 2,18). Afirma também que a narrativa sobre a morte de Eglon, rei de Moab, por Aod[866] deveria ser desqualificada como um exemplo que autoriza o tiranicídio: "Quanto a Aod, deve-se julgá-lo ter matado antes um inimigo [estrangeiro] do que um chefe do povo"[867], ou seja Eglon, em verdade, nunca fora senhor legítimo de Aod.

---

[864] Segundo Mario Turchetti, Théodore de Bèze, sem mencionar expressamente Bartolo de Sassoferato e São Tomás, se vale extensivamente dessas fontes no tratamento conceitual do problema da tirania e de sua respectiva solução: "Se o autor [Théodore de Bèze], sem mencionar a fonte, utiliza as teorias de São Tomás de Aquino que tinha na matéria aberto a via para meditações futuras, ele toma emprestado deliberadamente de Bartolo de Sassoferato a estrutura da argumentação jurídica de base". (TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 424). Para um aprofundamento das relações entre o pensamento político de Théodore de Bèze e suas conexões com o de São Tomás de Aquino, consutar o item 2.1, A construção teórica escolástica de resistência à tirania, do Capítulo II de nossa dissertação de mestrado. NUNES, Silvio Gabriel Serrano. **Constitucionalismo e Resistência em Théodore de Bèze: Secularização e Universalidade do Direito de Resistir na obra *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* de 1574**. 2010. 165f. Dissertação de Mestrado (Ética e Filosofia Política). Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, inédito, p. 52-56.

[865] AQUINO, S. Tomás de. Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre. **Escritos Políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 139.

[866] Paradigma tiranicida bíblico que seria séculos depois louvado pelo monarcômaco *Junius Brutus* na obra *Vindiciae contra tyrannos*, sob o argumento de estar tal personagem bíblico autorizado a assim proceder por uma "vocação extraordiária".

[867] AQUINO, S. Tomás de. Op. cit., p. 140.

Ademais, argumenta que a condescendência com o assassinato de governantes por particulares, mesmo que tiranos, poderia inspirar os maus inseridos na multidão a se valerem do mesmo expediente. Deste modo, além desses perversos escaparem da realidade merecida de que "aos maus costuma ser pesado o senhorio dos reis [mesmo que justos] não menos que o dos tiranos", "[...] da iniciativa de tais pessoas mais correria a multidão o perigo de perder o rei bom, do que ser remediada com o afastamento do tirano"[868].

Para evitar a popularização do combate aos tiranos, São Tomás propõe a transferência do protagonismo anti-tirânico para as autoridades constituídas: "quer, assim, parecer que não se deve proceder contra a perversidade do tirano por iniciativa privada, mas sim pela autoridade pública"[869]. Assim como Agostinho, enquanto historiador do império romano, em sua *Cidade de Deus*, Tomás de Aquino cita os exemplos de Tarquínio, *o Soberbo*, morto pelo senado, e o de Domiciano, que tivera "anulado, justa e proveitosamente, por decreto do senado, tudo o que perversamente fizera a Roma."[870]. Como último exemplo é citada a atuação do senado romano, que por decreto restitui "a Éfeso São João Evangelista, dileto discípulo de Deus, que pelo mesmo Domiciano fora relegado ao exílio na ilha de Patmos"[871].

Tomás de Aquino apresenta uma teoria contratual genérica, que muito se aproximaria, séculos depois, do conteúdo dos tratados protestantes do século XVI, de forma mais expandida e detalhada, "competindo a qualquer multidão o direito de [devidamente representada por algum ente político institucionalizado] prover-se de rei, não injustamente pode ela destituir o rei instituído ou refrear-lhe o poder, se abusar tiranicamente do poder real. Nem se há de julgar que tal multidão age com infidelidade, destituindo o tirano, apesar de se lhe ter submetido perpetuamente, porque mereceu [que] não cumpram os súditos o pactuado para com ele, não se portando ele fielmente, no governo do povo, como exige o dever de rei"[872].

Destaca-se ainda a importância de Tomás de Aquino na filosofia política de Théodore de Bèze quanto ao surgimento de instituições representativas aptas a legitimamente

---

[868] AQUINO, S. Tomás de. Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre. **Escritos Políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 140.

[869] Ibidem, p. 140.

[870] Ibidem, p. 140-141.

[871] Ibidem, p. 141.

[872] Ibidem, p. 140.

controlarem os governantes. Segundo Paul E. Sigmund, São Tomás foi um dos primeiros a chancelar "a participação popular [pela via das instituições] no governo, apesar do fato de escrever antes da emergência das instituições representativas nacionais"[873].

Além de dialogar com o pensamento político de São Tomás, Bèze recorre à autoridade bíblica pela primeira vez, o que significativamente se destaca no mais *laico* de seus capítulos. Dentre os argumentos da *palavra de Deus*, inicia com a notória exortação de Paulo aos romanos (Rom 13, 1:7), discutida em escritos políticos de todos os reformadores do século XVI, a primeira das raras citações da passagem no tratado[874]. Outro exemplo de exortação bíblica implícita é a de Pedro em sua Primeira Epístola[875]. Bèze reforça a argumentação de Pedro, lembrando que nos Evangelhos este apóstolo havia sido repreendido pelo próprio Cristo, na ocasião em que, sob a condição de particular, desembainhou a espada contra o *poder público*, pelo abuso contra seu mestre[876]. Bèze também assinalou que no período histórico da Igreja Primitiva, a cristandade fora cruelmente perseguida por Tibério e Nero, prática cuja continuidade foi perpetrada pelos imperadores que *deslealmente* desrespeitavam os *éditos* feitos para proteção dos cristãos[877].

Finalmente, Bèze encerra a questão da lícita postura de *particulares* diante de uma *tirania de origem* (enfatiza-se, quando sanada pelo consentimento) ou de uma *tirania manifesta* nos seguintes termos: "Em suma, portanto, minha resposta [para essa questão] é que não é lícito a nenhum particular resistir a força aos tiranos cuja dominação o povo teria previamente consentido; e que, em se tratando de um contrato feito entre duas pessoas privadas, deve-se respeitar a promessa até mesmo suportando um prejuízo ao invés de desrespeitar o contrato, sendo muito mais evidente ainda o dever de um particular evitar de se safar de uma obrigação contratada, com consentimento público"[878].

---

[873] SIGMUND, Paul E. Law and politics. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Aquinas.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 220.

[874] A outra citação ocorre no capítulo XVI do tratado de Bèze.

[875] "Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, seja ao rei como soberano, seja aos governadores como enviados seus para a punição dos malfeitores e para o louvor dos que fazem o bem, pois esta é a vontade de Deus que, fazendo o bem, tapeis a boca à ignorância dos insensatos. Comportai-vos como homens livres, não usando a liberdade como cobertura para o mal, mas como servos de Deus. Honrai a todos, amai os irmãos, temei a Deus, tributai honra ao rei" (Pedro 2, 2:17. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 2115).

[876] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 17.

[877] Ibidem, p. 17.

[878] Ibidem, p. 17-18.

No segundo caso, Bèze faz uma transposição da teoria contratual do Direito Privado para a esfera política, reafirmando o princípio contratual do *pacta sunt servanda*[879].

Curiosamente, esse princípio contratual tem origem entre os canonistas dos séculos XII e XIII, com introdução no sistema jurídico francês ainda em construção no século XII, pela via do *Direito Costumeiro*, de início apenas na região de *Beauvais*, espalhando-se depois por toda a França, pelos intendentes reais[880]. Isso implica que Théodore de Bèze valeu-se em última análise da autoridade argumentativa de forças às quais ele se opunha categoricamente, *os papistas* e o processo de centralização política da França.

Nos séculos XII e XIII, os canonistas elaboraram o princípio do *pacta sunt servanda* a partir da disciplina penitencial, que consagrava que toda promessa é vinculante e, "em razão disso, não [seria] uma defesa legítima em uma ação que verse sobre um contrato, alegar que ele não fora elaborado de forma escrita ou realizado sem juramento"[881].

Segundo Jean-Louis Thireau, os canonistas apresentam como colorário do princípio do *pacta sunt servanda* a ideia de que apenas o consentimento, independente dos aspectos formais do contrato, é suficiente para criar a obrigação (*solus consensus obligat*) "e, sob sua influência, ele é propagado progressivamente no direito laico, onde viria a reforçar as tendências consensuais manifestadas pela *convenientia*"[882].

Importa registrar que a inserção deste princípio no sistema jurídico francês nascente se deu, sobretudo e de forma mais específica, pela principal fonte sistematizada do *Direito Costumeiro* francês: *Os Costumes e Usos dos Beauvaisian*, escrito aproximadamente

---

[879] Também chamado de *Princípio da força obrigatória*. Esse princípio "consubstancia-se na regra de que o contrato é lei entre as partes. Celebrado que seja, com observância de todos os pressupostos e requisitos à sua validade, deve ser executado pelas partes como se suas cláusulas fossem preceitos legais imperativos. O contrato obriga os contratantes, sejam quais forem as circunstâncias em que tenha de ser cumprido. Estipulado validamente seu conteúdo, vale dizer, definidos os direitos e obrigações de cada parte, as respectivas cláusulas têm, para os contratantes, força obrigatória. Diz-se que é intangível, para significar-se **a irretratabilidade** do acordo de vontades. Nenhuma consideração de equidade justificaria a revogação unilateral do contrato ou a alteração de suas cláusulas, que somente se permitem mediante novo concurso de vontades. O contrato importa restrição voluntária da liberdade; cria vínculo do qual nenhuma das partes pode desligar-se sob o fundamento de que a execução a arruinará ou de que não o teria estabelecido se houvesse previsto a alteração radical das circunstâncias. [...] Se aceitou condições contratuais extremamente desvantajosas, a presunção de que foram estipuladas livremente, impede que se socorra da autoridade judicial para obter a suavização, ou a liberação. **Pacta sunt servanda**. Ao Direito é indiferente a situação a que fique reduzido para cumprir a palavra dada" (GOMES, Orlando. **Contratos**. Rio de Janeiro: Forense, 1996, p. 36).

[880] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, the Formation of the Western Legal Tradition**. v. I. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 473.

[881] Ibidem, p. 247.

[882] THIREAU, Jean-Louis. Contrat. In: GAUVARD, Claude; LIBERA, Alain de; ZINK, Michel. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: PUF, 2002, p. 341.

em 1283, que logo se transformou em obra de referência para os *intendentes* reais na aplicação do Direito em outras regiões francesas, no contexto da progressiva centralização política vivida na França de então, disseminando o princípio do *pacta sunt servanda* e outros princípios contratuais também concebidos ou organizados pelos canonistas[883].

Apesar de Bèze se valer do princípio *pacta sunt servanda* ao tratar da postura lícita dos *particulares* diante de um tirano, já sinaliza os germes do direito de resistência, uma vez que entende a relação entre governante e governados como um contrato *bilateral* ou *sinalagmático*, a exigir reciprocidade entre as partes, ainda que não explicite as obrigações dos governantes perante os governados, como explanará de forma clara em outros momentos argumentativos do tratado, ao discorrer sobre as vocações das magistraturas. Neste momento do texto, Bèze assinala antecipadamente e de forma subentendida o dever dos reis de respeito aos consentimentos públicos dados por ocasião do contrato político entre o rei e o povo.

Outro ponto relevante sobre o princípio *pacta sunt servanda* na obra de Bèze é a crítica implícita a Maquiavel, no contexto do antimaquiavelismo huguenote, com a reafirmação de que o príncipe deve manter a palavra dada, sem a flexibilização proposta pelo autor florentino, especialmente no capítulo XVIII "De que modo devem os príncipes manter a fé [a palavra dada]" de *O Príncipe*:

> Todos entendem o quanto é louvável que um príncipe mantenha a fé (*fides* — a palavra dada) e viva com integridade, e não com astúcia. Entretanto, por experiência, vê-se, em nossos tempos, que fizeram grandes coisas os príncipes que tiveram em pouca conta a fé (a palavra dada) e souberam, com astúcia, enredar a mente dos homens, superando, por fim, aqueles que se fundaram na lealdade.[884]

---

[883] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition**. v. I. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 473-476. Berman assim descreve as lições de Beaumanoir sobre contratos: "Em contraste às cortes reais inglesas, os intendentes franceses possuíam jurisdição sobre contratos e não meramente sobre convenções seladas. Beaumanoir baseia essa jurisdição no princípio moral – declarado pelos canonistas – de que os contratos devem ser mantidos, pacta sunt servanda. Segundo Beaumanoir, "Todo contrato deve ser mantido [...] e portanto está escrito 'um contrato prevalece sobre uma lei', exceto aqueles contratos realizados com maus propósitos, como por exemplo, se um indivíduo contrata outro para matar um homem por 100 *livres*. Beaumanoir prossegue fazendo referências a outros princípios do direito contratual que eram geralmente aceitos pela ciência jurídica romano-canônica: o contrato não pode ter sido feito por meio de força ou pressão; o objeto do contrato não pode ser impossível, ilegal ou imoral; dívidas contraídas em apostas de jogos e usura não são exigíveis; certas proibições devem ser banidas cabalmente no contrato (por exemplo, um vendedor abrir mão de qualquer direito de reclamação por ter recebido menos da metade do valor de sua propriedade). O que é interessante é que essas doutrinas da Ciência jurídica romano-canônica tinham tornado parte do direito costumeiro de Beauvais – e de outras regiões da França – aplicadas em outras cortes reais" (Ibidem, p. 476).

[884] MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 85.

Num segundo movimento argumentativo, Bèze analisa uma nova **categoria de *vocação*, a dos *magistrados inferiores*** e sua respectiva capacidade de ação política diante de uma *tirania manifesta*.

O sucessor de Calvino em Genebra entende que tais magistrados são como *um degrau subalterno entre o soberano e o povo*. Esses cargos de natureza política (pertencentes ao próprio Estado, sendo atrelados ao reino e não ao rei), numa monarquia, são denominados *oficiais da Coroa* e têm por encargo a *administração da justiça*, ou *do fato da guerra*, e não podem de forma alguma ser confundidos com simples *oficiais da Casa Real*, pelo grau de independência que os primeiros possuem quando comparados com estes[885].

Na margem do texto, Bèze averba: "Os magistrados subalternos de uma soberania devem, em caso de uma tirania manifesta, recorrer aos Estados (Gerais) e enquanto isso proteger os que estão sob seu encargo" [886]. A tese fundamental de Bèze quanto às *magistraturas inferiores* é a da existência de certos agentes públicos que além de poder, têm o dever de neutralizar a atuação de um *tirano manifesto*, se os Estados Gerais não forem reunidos para dar a solução final para o problema.

Bèze recorre a exemplos da Roma Antiga, salientando-se o caráter de primazia secular no trecho mais importante do tratado. Afirma que na Roma Antiga, *Cônsules*, *Pretores*, *Governador da Cidade*, *Governadores das Províncias* escolhidos pelo povo ou pelo Senado, seja na época do Império ou da República, por essa atribuição de defender o povo, eram chamados de *magistrados do povo*[887].

Em Israel, Bèze reconhece essa função nos *Chefes das Doze Tribos*, nos *Anciãos do povo* e nos *Capitães dos coletivos de combatentes*. Essa dinâmica de organização política instituída já por Moisés não fora modificada quando o estado aristocrático se converteu em monarquia: "assim foi [a monarquia] arrumada e exatamente distribuída sob Salomão"[888]. Segundo Bèze, portanto, mesmo o regime monárquico, e não apenas o aristocrático, apresenta compatibilidade com mecanismos de distribuição de poderes para conter a opressão do povo.

Em sua época, em vários reinos cristãos, a função de proteção contra a tirania ou vocação (numa nomenclatura mais teológica), competia, sob seu entendimento, aos *Duques*,

---

[885] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 18.

[886] KINGDON, Robert M. Nota 12. Ibidem, p. 18.

[887] BÈZE, Théodore de. Op. cit., 1970, p. 18.

[888] Ibidem, p. 18.

*Marqueses*, *Condes*, *Viscondes*, *Barões*, *Castelões*, que outrora eram cargos públicos comissionados por ordem legítima e, desde o ato original de atribuição de poder pela soberania, tornaram-se dignidades hereditárias, o que em nada alterava "a natureza de seu direito e autoridade"[889].

Além da competência que atribui à nobreza hereditária, o que muito demonstra a conveniência de suas teses para a nobreza francesa convertida ao protestantismo[890], Bèze considera que a resistência aos comandos ímpios e ilícitos dos tiranos também cabe aos *oficiais eletivos das cidades* como *Prefeitos*, *Vigários*, *Síndicos*, *Escrivães*, dentre outros que a estes se assemelham[891].

Nesse contexto, cabe destacar o processo de centralização política da França, que desde a Baixa Idade Média vinha se consolidando, com o retrocesso da autoridade regional da nobreza, sobretudo no que tange à *administração da Justiça* e as funções de guerra, para dar lugar à autoridade real centralizadora. Esse processo era, em larga medida, censurado por Bèze, que prestigiava a atuação política dos *oficiais eleitos das cidades* e da nobreza regional.

De certo modo, Bèze compõe um quadro de tensão entre o poder central representado pelo Rei, sobretudo em sua capacidade de distribuir justiça, e os poderes regionais compostos pela nobreza e cidades com prerrogativas na França da Baixa Idade Média até os princípios da modernidade.

Para alguns historiadores[892], os protestantes da região do *Midi* fortaleceram de tal forma as autoridades regionais e locais ao comporem uma estrutura confederativa de comunidades locais denominadas *Provinces de l'Union* ou *Provinces-Unies du Midi*, no contexto das guerras de religião, o que levou a um recuo da autoridade real central, formando algo razoavelmente análogo a uma república[893] protestante na França, com capitais em

---

[889] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 18.

[890] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 576.

[891] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 18.

[892] DELUMEAU, Jean. **Naissance et Affirmation de la Réforme**. Paris: PUF, 1965, p. 181; GARRISSON, Janine. **Protestant du Midi**. Toulouse: Privat, 1980, p. 181.

[893] Apenas a título de registro, Charles Mercier aponta para uma certa afinidade do pensamento político dos huguenotes com o republicanismo nos seguintes termos: "Na efervescência dos espíritos posteriormente aos massacres, eles invocarão alternadamente, segundo as necessidades de sua causa: a lei fundamental e os direitos históricos dos Estados do Reino; a soberania original do povo e o direito de seus representantes de dispor da coroa. Sem serem republicanos quanto à forma exterior do povo, eles professarão ─ pelo menos à uma certa época ─ princípios do governo republicano" (MERCIER, Charles. Les Théories Politiques des Calvinistes en

**Montauban**, Nîmes e La Rochelle. Esse empoderamento das comunidades políticas descentralizadas é o que Théodore de Bèze legitima em seu tratado, ao discorrer sobre os magistrados inferiores que ocupam em sua jurisdição territorial as funções judiciais e militares.

Arlette Jouanna adverte, entretanto, que a expressão *Provinces-Unies du Midi* pode ser confundida com *Provinces-Unies du Nord,* nome dado às províncias unidas dos Países Baixos depois de seu desligamento do soberano espanhol Felipe II, onde realmente se verificam alterações profundas na ordem política. Na França, por sua vez, não existiu nenhuma secessão formal desse conglomerado de comunidades políticas regionais e locais, nem a formação de uma república propriamente dita como nos Países Baixos[894].

Bèze aponta o fundamento da autoridade dos cargos que compõem as magistraturas defensivas, ao afirmar que: "[...] é preciso entender que todos acima [os cargos supracitados], ainda que estejam abaixo de seu soberano (do qual recebem comando e o qual os instala e aprova), não dependem propriamente dele, mas da soberania"[895]. Bèze recorda o fato de que, na morte do soberano, esses mesmos magistrados continuam nos respectivos estados que ocupam, como também a soberania em nada se abala em sua integralidade[896].

A partir de tal fundamento, no momento da sucessão da "administração da soberania", o novo soberano, ao se colocar na posse legítima de seu posto, jura fidelidade à soberania, "sob as condições postas em seu juramento", a esses oficiais do Reino, de forma que tal confirmação do poder na sucessão não necessita de um novo direito, mas do simples reconhecimento de um direito antigo, por causa da sucessão superveniente[897].

Assim, haveria uma mútua obrigação entre o rei e os oficiais do reino, de modo que no "Reino, o governo não é colocado [inteiramente] nas mãos do Rei, mas somente o soberano grau deste governo", devendo ser reconhecido que "os oficiais inferiores têm cada um sua parte segundo seu grau", ou seja, sua parcela no poder. Por isso, Bèze conclui que "o todo sob certas condições é de uma parte e de outra", ou seja, seria logicamente impossível não se concordar com a partilha do exercício do poder soberano.

---

France au Cours des Guerres de Religion. In: **Bulletin Société de l'Histoire du Protestantism Français**. T. LXXXIII. Paris: Société de l'Histoire du Protestantism Français, Janvier-Mars 1934, p. 238-239).

[894] JOUANNA, Arlette. **La France du XVIe Siècle (1483-15980)**. Paris: PUF, 1996, p. 506-507.

[895] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 19.

[896] Ibidem, p. 19.

[897] Ibidem, p. 19.

A repercussão dessa lógica de obrigações recíprocas e partilha das funções da soberania acarreta a possibilidade de punição dos *oficiais inferiores* pelo rei, em conformidade com as leis do reino, sob pena de contrariar seu juramento. Igualmente, o descumprimento dos compromissos assumidos por um rei, hereditário ou eletivo, na sua coroação, desobrigaria o magistrado inferior de prestar-lhe obediência e, com fundamento na sua parcela de participação no exercício das funções do poder soberano como um todo, seria lícito opor-se à "opressão manifesta do Reino", sendo que, se assim não o fizesse, descumpriria seu juramento quanto ao dever de proteção "segundo seu cargo e particular administração"[898].

Em seguida, Bèze, num movimento pendular entre a possibilidade de resistência e o dever de obediência, já constatado nos escritos de Calvino, manifesta sua oposição aos *reformadores radicais*, salientando sua recusa às sedições e conspirações, ao refutar a tese de que um soberano que *a priori* goza de imunidade torna-se, pela *tirania manifesta*, uma mera pessoa particular, passível de qualquer perseguição e ofensa pública[899], num claro distanciamento do argumento de resistência fundamentado no Direito Privado, elaborado pelos juristas da Saxônia, na década de 1530[900].

Bèze confere aos magistrados inferiores o dever de proteger àqueles que lhes são comissionados, ou seja a parcela geográfica do povo sob sua respectiva jurisdição, isso graças ao seu dever de conservar as leis. Adverte, porém, que a deposição dos tiranos, medida mais drástica, caberia apenas aos *Estados Gerais*[901].

Bèze contesta o argumento de que o príncipe seja *legibus solutus*, ou seja, não limitado pelas leis, alegando que esse é "um discurso muito falso, e de forma alguma pertencente a um súdito leal a seu Príncipe, mas a um detestável bajulador, dizer que os soberanos não são obrigados a nenhuma lei"[902]. Na margem do tratado, destaca que "todo soberano é adstrito às leis de sua soberania"[903].

---

[898] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 19.

[899] Ibidem, p. 19.

[900] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 474.

[901] BÈZE, Théodore de. Op. cit., 1970, p 20-21.

[902] Ibidem, p. 21.

[903] KINGDON, Robert M. Nota 25. Ibidem, p. 21.

Para Kantorowicz, a concepção de vinculação do governante às leis consiste num lugar comum de tratados políticos do fim da Idade Média e início da Modernidade, devido a uma interpretação peculiar dos compiladores que, em seu sumário do Código de Justiniano, no século VI, sugeriram um vínculo mais estreito entre o imperador e a Lei, ao reproduzirem o édito: "É uma expressão digna da majestade do monarca que o Príncipe declare a si mesmo sujeito à Lei: nesta mesma medida depende nossa autoridade da autoridade da Lei. E, na verdade, maior que o *imperium* é a submissão do principado às leis"[904]. Na realidade, as intenções dos instituidores de tal Lei eram bem mais modestas: "Os Imperadores Teodósio e Valentiniano, de quem emanava a **lex digna**[905], haviam feito uma declaração implicando que, moralmente, o Príncipe estava obrigado a observar as leis às quais, legalmente, não estava sujeito; por sua vez, não pretendiam sujeitar-se à Lei sem reservas ou negar a validade da afirmação segundo a qual o imperador era **legibus solutus**"[906].

Théodore de Bèze arremata suas considerações sobre os *magistrados inferiores* afirmando que, apesar de não terem o poder formal de destronar um tirano, podem se opor a ele, inclusive pelas armas, se exauridos os meios menos drásticos, com a finalidade de proteger aqueles que estão sob sua responsabilidade, "não para fazer sedição, mas para a impedir" de ser praticada pelo tirano que se desvia da obediência às leis.

Mantendo o paralelismo argumentativo recorrente no manejo da historiografia, após expor eventos da Roma Clássica e da história de Israel, Bèze rememora um exemplo de sua época, ou que ao menos repercute intensamente nela: "Como também é notório que no tempo de nossos antepassados a tirania daqueles que dominavam sobre os Suíços deu abertura a seus magistrados municipais de promoverem a liberdade, da qual eles gozam"[907].

A **terceira categoria de súditos** abrange "aqueles que (embora em verdade e em certo ponto de vista sejam submissos à obediência ao soberano) contudo, de um outro ponto de vista e em caso de necessidade, são instituídos como Protetores dos direitos da soberania,

---

[904] Compiladores de Justiniano apud KANTOROWICZ, Ernest H. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.81.

[905] A *Lex Digna*, da qual se vale Bèze, era sempre contraposta à *Lex Regia*, invocada pelos defensores da centralização do poder nas mãos do soberano, que declarava: "O Príncipe é livre da observação das leis, apesar de que a esposa do príncipe não seja livre disso. Não obstante, os Príncipes possam comunicar [às esposas] os mesmos privilégios que possuem" (GOTOFREDO, Dionisio; FREIESLEBEN, C. E.; VIGNALI, Giovanni. (org.) **Corpo Del Diritto (Digesto).** Edição Bilingue latim-italiano. Napoli: Vincenzo Pezzuti Editore, 1856, p. 110).

[906] KANTOROWICZ, Ernest H. Op. cit., p. 81.

[907] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 23.

para reter o soberano em seu dever, e mesmo o reprimir e castigar, se necessário for"[908]. Na margem do tratado, Bèze ressalta a tese referente a essa categoria de agentes políticos: "Os Estados [Gerais] ou outros ordenados para servir de freio aos soberanos podem e devem reprimi-los por todas as vias quando eles se tornam tiranos"[909].

Além do elemento formal de vinculação pela via do contrato, que possibilita a responsabilização do governante, Bèze aponta um aspecto de ordem material da relação entre o governante (que, apesar de denominado *supremo magistrado*, não se confunde com os magistrados habilitados para o combate da tirania) e seu povo, qual seja, a função da magistratura, pela qual o *Magistrado* estaria para o povo e não o contrário[910].

Recorrendo mais uma vez a Roma Antiga, Bèze contesta a tradição mítica segundo a qual Rômulo teria criado o povo romano. Ele afirma que a leitura mais apropriada é que o povo de Roma se formou a partir de "um amontoado de pessoas recolhidas de vários povos" e que o domínio de Rômulo se consolidou graças ao consentimento dessa gente[911].

Bèze compreende que em qualquer comunidade politicamente organizada, "o poder dos Magistrados [Governantes], não importando quão grandes e soberanos sejam, depende do poder do público que os elegeu em seu grau e não o contrário"[912]. Refuta a possível réplica de que, após o consentimento do povo, os *Magistrados soberanos* tenham submetido seus povos incondicionalmente, alegando que as *Nações* somente criaram ou aceitaram reis sob certas condições e que, se as mesmas forem violadas, segue-se que "aqueles que tiveram a autoridade de designar um governante guardam o mesmo poder de privá-lo de tal condição"[913].

Por fim, cumpre especificar o que se entende por 'função de representação do reino' no século XVI. Arlette Jouanna explica que os Estados Gerais representam os súditos do reino, não no sentido de representação política em nossos dias, mas na medida em que seus agentes são escolhidos por eles para levar "suas queixas aos ouvidos do rei". Os deputados são recrutados a partir da *sanior pars*, aqueles que por sua posição social, riqueza e

---

[908] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 23.

[909] KINGDON, Robert M. Nota 35. Ibidem, p. 23.

[910] BÈZE, Théodore de. Op.cit., p. 23-24.

[911] Ibidem, p. 24.

[912] Ibidem, p. 24.

[913] Ibidem, p. 24.

competência, possuem, em tese, uma aptidão de fazer o rei ouvir suas reivindicações[914]. Ou seja, trata-se de uma representação mais atrelada ao princípio político aristocrático do que comprometida com os ditames democráticos, aos quais se costuma associar o pensamento monarcômaco huguenote.

## 4.4 O constitucionalismo de Bèze e o recurso à história secular: o modelo de historiografia de Tito Lívio

A sexta questão do tratado de Théodore de Bèze de 1574, além de ser a mais importante da obra, por analisar *a tirania manifesta*, também apresenta a peculiaridade de se afastar da exclusividade da autoridade bíblica e inserir exemplos seculares da história universal que chancelam uma reação ativa em face da tirania.

O recurso à argumentação histórica é típico de um dos gêneros retóricos predominante no principal escrito político de Bèze, o judiciário, que possui respectivamente uma grande afinidade com a história como meio argumentativo, conforme explica Benoit Girardin:

> O gênero judiciário, de longe, é o mais desenvolvido na herança retórica e determina uma ligação bem particular com a história: aquilo que está dentro do processo e em causa se encontra constituído de "fato". Em verdade, ele se ocupa inicialmente se isso se passou ou não (*an sit*), antes de perguntar o que se passou ou não (*quid sit*) e a qualificação judiciária requisitada. O que pertence à história é de tal modo colocado à distância, [em busca de] objetividade: fala-se sobre os fatos, raramente a partir deles.
>
> O que se busca na história [...] são os exemplos. Os antigos praticaram e fizeram certas coisas, eis o que interessa, eis o que é útil aos contemporâneos. A segunda metade do século XVI italiano o manifesta claramente. O passado só se torna objetivo quando nele se buscam exemplos; ele deve edificar.
>
> [...] O passado é sempre medido por uma instituição estabelecida: um corpo de leis, uma ética, o bom senso comum. O singular é sempre remetido à generalidade, o fato sempre medido por uma norma instituída antes dele. [...]

---

[914] JOUANNA, Arlette. Édits de Religion. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998, p. 901.

> O desejo da retórica se contempla se confirmar, se cumprir o que já era instituído, possível, desejável.[915]

O afastamento momentâneo da autoridade bíblica decorre da necessidade de uma fundamentação baseada num arcabouço teórico que Quentin Skinner denomina de *constitucionalismo*[916], o que requer amparo na *historicidade*. Uma vez que conceitualmente o constitucionalismo está associado à ideia de "governos moderados, limitados em seus poderes"[917], é certo que, por extensão conceitual, apresenta os atributos de *universalidade* e *historicidade*, que geralmente são reconhecidos nos *direitos fundamentais de primeira geração*[918], coincidentemente considerados marcos inaugurais do constitucionalismo do Ocidente[919].

Bèze desenvolve a questão do recurso à história no interior de sua fundamentação constitucionalista, de modo muito semelhante a uma de suas fontes da historiografia clássica, Tito Lívio, que na obra *Ab Urbe Condita Libri*, a mais citada pelo reformador genebrino dentre as obras da Antiguidade Clássica, assim expressa sobre a função *moral* da História para uma comunidade política:

> [...] a meu ver, o que é preciso estudar com toda a atenção é a vida e os costumes de outrora, é a obra dos homens que na paz e na guerra ajudaram a construir e engrandecer o império. Em seguida, observar como o paulatino enfraquecimento da disciplina acarretou, por assim dizer, o relaxamento dos costumes e como sua decadência cada vez mais acentuada levou-os à queda brusca de nossos dias, quando a corrupção tanto quanto seus remédios nos parecem insuportáveis.
>
> O que é sobremodo salutar e producente, no conhecimento da história, são os exemplos instrutivos de toda espécie que se descobrem à luz da obra [Ab Urbe Condita Libri]. Nela se encontram, para o teu benefício e o de teu país, modelos dignos de imitação assim como ações vergonhosas, cujas causas e consequências é preciso evitar[920]. Em outras palavras, Tito Lívio "atribui a seus personagens de eleição aquela soma de virtudes que convencionalmente associamos ao romano antigo. É sua convicção de que semelhantes virtudes

---

[915] GIRARDIN, Benoit. **Rhétorique et Théologique Calvin le Commentaire de l'Êpitre aux Romains**. Paris: Éditions Beauchesne: 1979, p. 223-224.

[916] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, capítulo 16.

[917] FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Curso de Direito Constitucional.** São Paulo: Saraiva, 1993, p. 7.

[918] BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 70-71.

[919] BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional.** São Paulo: Malheiros, 2007, p. 563.

[920] LÍVIO, Tito. **História de Roma (Ab Urbe Condita Libri).** São Paulo: Paumape, 1989, p. 18.

> não mais tinham lugar em meio à corrupção geral de sua época, propensa ao luxo, à moleza, à sensualidade".[921]

De certa maneira, Bèze, ao apontar a degeneração que a tirania traz para o sistema político de sua época, na França dos *Valois*, afundada em conflitos religiosos, e os remédios contrários a tal tirania, tenta eleger modelos de liberdade e boa condução da política como havia feito na Antiguidade Clássica Tito Lívio, autor pertencente a uma geração de historiadores cujos paradigmas do passado estavam se perdendo enquanto as perspectivas de futuro revelavam-se muito imprecisas, conforme explica Jane D. Chaplin, ao referir-se aos *exempla* em Tito Lívio e seus contemporâneos:

> [...] ainda que os *exempla* naturalmente fizessem parte da tradição historiográfica na qual Lívio escreveu, seus contemporâneos, mais do quaisquer outros historiadores, demonstram o paralelo mais próximo de tal interesse neles. Isso é especialmente verdadeiro para Augusto, que empregou os exemplos históricos extensivamente em sua reconstrução do mundo romano e fez particular uso da exemplificação na *elegia* em seu fórum. A conclusão sugere que os *exempla* tiveram um especial valor para uma geração cujo passado tinha entrado em colapso e cujo futuro era incerto.[922]

Sobre as conexões entre história e pensamento político no século XVI, sem dúvida deve-se mencionar Maquiavel, que se destaca como grande devedor teórico de Tito Lívio e divulgador do valor do precedente histórico no seio da filosofia política.

Apesar de Théodore de Bèze, entre outros pensadores políticos huguenotes do século XVI, se contrapor direta ou indiretamente às ideias de Maquiavel, principalmente sobre a instituição do *principado*, é perfeitamente viável estabelecer um paralelo entre ambos no que concerne ao recurso à História. E no caso de Maquiavel, como explica Patrícia Fontoura Aranovich:

> A razão por si só não tem clareza suficiente para sustentar uma posição, e apenas quando amparada pelos exemplos assume a capacidade de ser um fundamento seguro para o conhecimento. Neste sentido, a imaginação, compreendida como a razão sem o apoio da história, não pode cumprir este papel. Maquiavel desqualifica aqui, o que poderíamos chamar de pensamento abstrato da política ou, ainda, de ideal, assimilando-o à imaginação ou fantasia. O que guia esta perspectiva é a ideia de que, em Maquiavel, política e história não podem ser separadas, porque se o forem,

---

[921] PEIXOTO, Paulo Matos. Introdução. In: LÍVIO, Tito. **História de Roma (Ab Urbe Condita Libri).** São Paulo: Paumape, 1989, p. 13.

[922] CHAPLIN, Jane D. **Livy's Exemplary History**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

> serão insuficientes para a compreensão da realidade. Ou seja, a história é a única realidade e qualquer pensamento político deve ser nela fundada, sob pena de se tornar fantasmagórico. [...] Maquiavel afirma no capítulo 15 de **O Príncipe** [...] que não falará de repúblicas que jamais existiram, mas das que existiram e existem de fato e, já no primeiro capítulo do **Príncipe**, Maquiavel havia colocado a questão, senão nestes termos precisos, de um modo bastante claro, ao afirmar que seu objeto são os estados que existem e existiram, os estados reais.[923]

Se na obra *O Príncipe*, Maquiavel já sinaliza a importância da História para a argumentação de sua teoria política, na obra *Discorsi* enfatiza ainda mais o valor dos *exempla* para a teoria política, ao afirmar a função universal dos exemplos históricos para a boa ponderação antes da tomada de decisões políticas:

> Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humanos em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. De tal modo que quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou, se não encontrar remédios já usados, pensará em novos, devido à semelhança dos acontecimentos. Mas, como essas considerações são negligenciadas ou não entendidas por quem lê, ou, se são entendidas, não são conhecidas por quem governa, segue-se que sempre se veem os mesmos tumultos em todos os tempos.[924]

Após apresentar em tese os mecanismos institucionais para controlar e combater os tiranos e antes de inserir um amplo rol de exemplos históricos distribuídos num vasto espectro geográfico e cronológico, Bèze justifica categoricamente sua proposta semelhante a de Tito Lívio: "E de fato vejamos se em todos os tempos e em todas as nações mais conhecidas, se isso não foi assim praticado"[925].

O recuo do uso da autoridade da história bíblica de afinidade teológica nesse capítulo constitui ponto crucial para abrir espaço à historiografia secular ou profana como autoridade na fundamentação do tratado, sobretudo a historiografia da tradição clássica. Mesmo quando citada a história de Israel nesse tópico de seu tratado, Bèze faz uma abordagem peculiarmente secular, conforme veremos.

---

[923] ARANOVICH, Patrícia Fontoura. **História e Política em Maquiavel**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 27-29.

[924] MAQUIAVEL. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 121.

[925] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 24.

Outra traço do recurso aos exemplos históricos é a sua disposição em ordem não cronológica, mas conforme sua importância para compor uma teoria substancialmente convincente, que possibilite aos protestantes de seu tempo resistir em *boa consciência* contra a tirania dos *Valois.* Nesse sentido, Bèze jusifica que a exposição do paradigma da Roma Antiga logo de início e não o da Grécia Antiga, pois o primeiro conteria os fundamentos da monarquia francesa. Por essa mesma razão, finaliza circularmente a exemplificação, expondo a configuração de uma monarquia francesa condicionada, lastreada na própria história nacional francesa.

Referindo-se ao manejo não-cronológico dos exemplos históricos, Paul-Alexis Mellet assinala:

> Em o Direito dos Magistrados, Bèze indica que a mesma 'regra de retidão' guia tanto os Cristãos como os Pagãos. No decorrer da longa lista de 13 exemplos ilustrando o poder dos magistrados, de resto ele aborda sucessivamente: os Romanos, os Atenienses, os Lacedemônios, a monarquia de Israel, antes de passar a exemplos mais recentes. A distinção que fiz até aqui, entre os exemplos bíblicos e históricos, constitui assim um verdadeiro anacronismo. A lei de Deus inspirou, mesmo sem ter essa intenção, todos os homens. A partir disso, os exemplos podem ser tirados indistintamente da história bíblica, antiga, medieval ou mesmo moderna.[926]

Isso sugere em última análise que o recurso à história estaria atrelado à ideia de *universalidade* que Bèze pretende atribuir às suas teses de resistência.

Ao valer-se de exemplos de seus dias ou bem próximos a eles, referentes a outras nações, muitas das quais que estavam em processo de consolidação da Reforma Protestante, Bèze salienta o caráter próprio do *calvinismo*, para o qual ele mesmo contribui, o *internacionalismo* desse ramo da fé reformada:

> Os protestantes calvinistas tinham um credo e uma causa que ultrapassava as fronteiras e que se manifestava não apenas por meio de suas simpatias políticas mas também pelos bolsos e bolsas. Os calvinistas ingleses interviram militarmente na Escócia, na primeira Guerra Religiosa na França e nos Países Baixos. Acolheram com satisfação e ajudaram a sustentar igrejas de "estrangeiros" franceses e holandeses em Londres e em outros lugares. Levantaram recursos para a defesa de Genebra contra o duque de Savoia na década de 1580 e para ajudar ao Palatinado, devastado pela Guerra dos Trinta Anos na década de 1620. Trata-se de uma história de soldados (voluntários ou mercenários) e de financistas.[927]

---

[926] MELLET, Paulo-Alexis. Du Passé au Présent: Les Sources du Droit des Magistrats sur leurs Sujets (1574). In: BACKUS, Irena **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV.** Genève: Droz, 2007, p. 541-542.

[927] COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 121.

Como centro gravitacional da projeção internacional do calvinismo, Patrick Collinson responsabiliza principalmente o próprio Bèze, fornecendo uma boa síntese do dinamismo intelectual e político de nosso autor, ao narrar a origem do *Calvinismo* da seguinte forma:

> [O calvinismo] Como sistema de ideias e práticas, entretanto, foi principalmente criado pela geração seguinte, especialmente Théodore de Bèze (1519-1605), conhecido como Beza, primeiro professor da Academia de Genebra, onde deu aulas durante quase quarenta anos. Beza se tornou sucessor de Calvino como o mais graduado da Companhia dos Pastores e conselheiro de igrejas e governos civis de status internacional. Foi Beza quem durante todos aqueles anos poupou o Calvinismo das lutas intestinas que esfacelaram o Luteranismo após a morte de Lutero. [...] A ordem da Igreja calvinista passou a ser considerada universalmente normativa, até mesmo nos Estados monárquicos, e uma carta de Beza sobre o tema dos bispos ajudou o lançamento do Presbiterianismo na Inglaterra e na Escócia (embora até mesmo Beza soubesse usar de brandura ao escrever a Elizabeth da Inglaterra). As políticas calvinistas se enrijeceram e Beza sancionou, como jamais fizera Calvino, o direito dos 'magistrados inferiores' de resistir a governantes tirânicos" [nas mais diversas circunstâncias históricas e geográficas, em que aparecesse o problema da tirania]. [928]

Mesmo que Théodore de Bèze tenha revelado prudência quanto a ascender à liderança da Igreja Reformada em Genebra e se esforçado para que não lhe fossem confiados tal encargo e honra de forma permanente, sempre teve consciência de sua missão como um protagonista no delicado arranjo político internacional de uma Europa dilacerada pelos conflitos religiosos, após o vazio deixado pela morte de Calvino. Algo aferido em sua correspondência a Zurique, logo depois do falecimento de seu antecessor: "Era um Francês ele e eu também sou francês porque tal foi a vontade do Senhor. Mas Deus não deixou que nos deixássemos guiar [...] pela preocupação exclusiva de nossa pátria [...] devemos velar pelos homens que nós amamos, não apenas na qualidade de Francês, mas como servidores da fé"[929].

---

[928] COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p.122.

[929] BÈZE, Théodore de. Documents - La Réforme Française après la Mort de Calvin. Théodore de Bèze à H. Bullinger (Genève, 06 Août 1564). In: **Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français**. n. 47. Paris: 1898, p. 600.

## 4.5 Os treze exemplos seculares do direito de resistência institucionalizado pela via das magistraturas inferiores

O **Estado dos Romanos** é o primeiro exemplo extraído por Bèze da história profana para justificar a plenitude do direito das magistraturas inferiores contra a tirania dos governantes: "comecemos pelo Reino, depois pelo Império dos Romanos, ainda que não tenham sido os mais antigos"[930]. Em seguida, utiliza os exemplos do *Estado dos atenienses* e da *Lacedemônia*, construindo sua argumentação em um tom de *universalidade*, em detrimento de uma mera exposição cronologicamente linear de instrumentos políticos ou instituições que sirvam de controle dos governantes, entre os mais diversos povos.

Bèze inicia sua análise pelos romanos porque reconhece na Roma Antiga os fundamentos próprios do Reino da França[931], objeto principal das preocupações políticas do sucessor de Calvino em Genebra, especialmente ao enfatizar as prerrogativas dos *Estados Gerais* da França, análogas às do Senado Romano no controle dos governantes.

Pautando-se, substancialmente, pela narrativa de Tito Lívio em *Ab Urbe Condita* (mais precisamente dos livros I e II), demonstra por uma série de eventos da história romana que os governantes foram instituídos e destituídos pelo povo e pelo senado, além de serem vinculados às leis.

Inaugura a narrativa, afirmando que, após a morte de Rômulo, o povo romano tinha engendrado um sistema político de "cem personagens que foram chamados Interreges"[932], ou *Entre-Reis*, que governavam por rodízio, mas como a ideia não prosperou, um acordo estabeleceu que os Reis, dali em diante, seriam escolhidos por sufrágios do povo autorizados pelo Senado[933].

Maquiavel, nos *Discursi*, ao referir-se à mesma narrativa de Tito Lívio acerca da fundação de Roma, também salientou a proeza de Rômulo de ter fundado uma organização política que preservava os romanos dos malefícios da tirania graças à atuação senatorial, o

---

[930] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 24.

[931] Ibidem, p. 25.

[932] Ibidem, p. 24.

[933] Ibidem, p. 25.

que inclusive isentaria Rômulo dos crimes de fratricídio e do consentimento de assassinato de seu companheiro, Tito Tácio Sabino:

> E a prova de que Rômulo merece escusa pela morte do irmão e do companheiro, e de que aquilo que fez foi pelo bem comum e não por ambição própria, é que ele logo ordenou um senado para servir-lhe de conselho, a fim de deliberar segundo sua opinião. E quem observar bem a autoridade que Rômulo reservou para si verá que não reservou nenhuma outra autoridade além de comandar os exércitos, quando se decidisse entrar em guerra, e de reunir o senado. E viu-se depois, quando Roma se tornou livre com a expulsão dos Tarquínios, que os romanos não inovaram nenhuma ordenação antiga e só puseram no lugar de um rei pérpetuo dois cônsules anuais; o que atesta que todas as primeiras ordenações daquela cidade foram mais conformes à vida civil e livre do que a uma absoluta e tirânica[934].

Segundo lições praticamente literais de Tito Lívio, sobretudo do Livro I de *Ab Urbe Condita*[935], Bèze mostra que o último rei *Tarquínio, o Soberbo*, fora feito rei pelo emprego de força, sem a observação dos requisitos de vontade popular e chancela do Senado. Ele era também o primeiro rei romano que se comportara de forma contrária aos costumes observados pelos reis precedentes, sem pedir *conselhos* sobre todos os assuntos ao Senado. Tarquínio governava por conselhos particulares, declarando a guerra ou celebrando a paz, alianças ou associações ao seu alvitre, sem dar satisfações nem ao Povo nem ao Senado, o que leva Bèze, a partir dos desmandos e desfecho do reinado de Tarquínio, à seguinte conclusão: "os Reis dos Romanos só foram recebidos sob certas condições, as quais, não sendo observadas, o Povo reunido em assembleia (conforme a distinção dos Cidadãos) não tinha menos poder de depor um Rei do que o de estabelecê-lo, como também o praticara [tal poder], na ocasião desse tirano"[936].

Atestando a limitação do poder dos reis romanos, Bèze recorda que Sêneca, em *Ad Lucilium Epistulae Morales* (Livro II, XVIII)[937], nota que Cícero, em seu livro II, XVIII da *República*[938], registra a possibilidade de se apelar de uma decisão do *Rei* ao *Povo.* Para ilustrar a afirmação, Bèze se ampara mais uma vez na autoridade de Tito Lívio, em especial

---

[934] MAQUIAVEL. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 42.

[935] KINGDON, Robert M. Notas 2,3,4 e 6. In: BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 25.

[936] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 25.

[937] KINGDON, Robert M. Nota 5. Ibidem, p. 25.

[938] Ibidem, p. 25.

no Livro I de *Ab Urbe Condita*[939], que narra o caso de Horácio que, envolvido no assassinato de sua irmã, após ter sido condenado pelos juízes designados para o caso pelo Rei *Tulo Hostílio*, fora *a posteriori* absolvido pelo *Povo*[940].

Bèze destaca também o fato de Rômulo, junto com seu Conselho, ter declarado o *rei* como o guardião das *Leis*. Ademais, foram delegadas ao *Povo* as funções mais importantes como "o poder de criar os Magistrados, de estabelecer as leis e ordenar a guerra, o que parece, em verdade, ter servido como padrão aos fundadores da monarquia Francesa"[941].

Da história de Colatino, primeiro cônsul com Brutus, conforme a narrativa de Tito Lívio (Livro II, II)[942], o reformador extrai sua concepção de *Povo*. Algo fundamental para descartarmos uma interpretação "democratizante" exclusiva da teoria política bezeniana sobre o exercício do poder político, pois, apesar de afirmar que o *Povo* tinha igual autoridade sobre os *cônsules*, esclarece que se deve entender "sempre por essa palavra [Povo] não somente o Terceiro Estado que se chama hoje, mas os três Estados de Roma, a saber, os Patrícios, os Cavaleiros e o povo comum"[943].

Outro paradigma de liberdade apontado por Bèze à época em que Roma fora governada pelos *Decênviros*, um governo colegiado de dez homens, consiste no fato de que era "lícito apelar da sentença de um a outro"[944].

Como exemplo da moderação e prudência na época dos *Decênviros*, antes de sua degeneração, Tito Lívio narra a seguinte dinâmica de poder:

> De dez em dez dias cada um dos decênviros administrava a justiça. Naquele dia, dispunha de doze *fasces*, enquanto os outros decênviros tinham a suas ordens apenas um *apparitor*. Reinava absoluta concórdia entre eles. Essa harmonia poderia parecer perigosa a simples cidadãos, mas a equidade com que agiam em relação aos outros era perfeita. Para dar uma ideia de sua moderação bastará um único exemplo. Foi desenterrado um cadáver em casa de Público Séstio, cidadão de família patrícia, e o apresentaram ao povo. Em detrimento de seu próprio poder, [...] uma causa em que era o legítimo juiz, cedeu esse direito ao povo para aumentar-lhe a liberdade.[945]

---

[939] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 25.

[940] Ibidem, p. 25.

[941] Ibidem, p. 25.

[942] KINGDON, Robert M. Nota 8. Ibidem, p. 25-26.

[943] BÈZE, Théodore de. Op. cit, p. 25-26.

[944] Ibidem, p. 26.

[945] LÍVIO, Tito. **História de Roma (Ab Urbe Condita Libri).** São Paulo: Paumape, 1989, p. 245.

No entanto, Em *Ab Urbe Condita* de Tito Lívio (livro III, XXXIII), lê-se a seguinte narrativa sobre o governo dos decênviros: *"*Com efeito, após um começo feliz, aqueles magistrados entregaram-se a excessos que lhes apressaram a queda e o poder voltou às mãos de dois magistrados com o título de cônsules*"*[946], o que leva Bèze a inferir que "o poder ilimitado de alguém nunca agradou ao povo romano, o qual constrangeu mesmo esses dez homens a se demitirem de seus cargos"[947].

Quanto à figura do *Ditador* na política da Roma Antiga, Bèze assinala que sua atuação configurava uma medida excepcional, cujo advento só ocorria em caso de necessidade superveniente e por curto período, seis meses, sendo que esse *poder soberano* exigia o consentimento do *Povo*[948] (em sua acepção anteriormente apontada).

Para Jacques Ellul, a magistratura do ditador teve origem depois da queda da monarquia, quando então se admitiu "que fosse nomeado um ditador, temporário e não reelegível", uma figura provavelmente inspirada da prática política de outras cidades dentre os povos itálicos que Roma desconhecia até então.

O ditador era assistido por um *magister equitum* (que podia ser reeleito) e podia ter títulos diversos como *praetor maximus* ou *magister populi*, exercendo poder sobre o *populus*. Inicialmente ao ditador eram atribuídos os poderes militares e por essa razão detinha o *imperium*, "mas ele não tinha poderes religiosos (que eram confiados ao *rex sacrificulus*), nem provavelmente os poderes políticos controlados pelo Senado"[949].

Ellul ainda vislumbra um possível ponto de inflexão na evolução política do regime do ditador em Roma, após àquilo que chama de um "coup d'État" realizado pelos Decênviros, que foram estabelecidos para redação das XII Tábulas. Com uma atuação limitada, "o ditador só [podia] ser nomeado em caso de perigo. Nesse momento, o ditador é nomeado por seis meses, duração de uma campanha militar, e o poder lhe é retirado antes de seis meses, caso o perigo desaparecer"[950]. Após os anos 450 antes de Cristo, a ditadura se transformou em uma magistratura extraordinária, distinta da comum dos cônsules.

---

[946] LÍVIO, Tito. **História de Roma (Ab Urbe Condita Libri).** São Paulo: Paumape, 1989, p. 244.

[947] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 26.

[948] Ibidem, p. 26.

[949] ELLUL, Jacques. **Histoire des Institutions. L'Antiquité**. Paris: PUF, 2011, p. 276.

[950] Ibidem, p. 276-277.

Ainda sobre a leitura de Bèze sobre o ditador, ela possui muitos traços de proximidade à de Maquiavel, leitor de Tito-Lívio, sobretudo quanto à limitação de seu poder em nome da compatibilidade dessa figura política e a preservação das prerrogativas do senado romano:

> Além disso, o ditador era nomeado por certo tempo, e não em cárater perpétuo, e apenas para obviar a situação pela qual fora criado; e a sua autoridade estendia-se ao poder de deliberar sozinho acerca dos remédios para aquele perigo urgente, de fazer tudo sem consulta e de punir qualquer um sem apelação: mas não podia fazer nada que representasse diminuição para o estado, tal como privar o senado ou o povo de autoridade, destruir as antigas ordenações da cidade e criar novas. De modo que, somando-se o breve tempo de sua ditadura, a autoridade limitada que ele tinha e o fato de o povo romano não ser corrompido, era impossível que ele saísse de seus limites e prejudicasse a cidade: e pela experiência se vê que sempre foi proveitoso.[951]

Em relação ao Império, Bèze reafirma a existência de mecanismos de controle de seu poder *a priori* e *a posteriori*. Os imperadores deviam se submeter ao consentimento do *Povo*, sendo previstos mecanismos de reprimenda para quando se degenerassem em tiranos.

Dos exemplos de imperadores citados por Bèze, destaca-se Nero, que "usurpou o Império com uma violência claramente manifesta, mas seu fim nos fornece um exemplo singular da autoridade que o Senado ainda tinha então, usando de seus direitos, que tinham por muito tempo adormecidos"[952].

Esta passagem sobre o senado romano parece ser manifestamente alusiva aos *Estados Gerais*, pelo viés do *anacronismo* utilizado por Bèze, uma vez que constitui um lugar comum entre os *calvinistas continentais* (em especial em François Hotman) a afirmação da autoridade plena dos *Estados Gerais*, mesmo que por muito tempo não fossem convocados[953], sem qualquer risco de caducidade de suas prerrogativas políticas.

Bèze conclui que mesmo os imperadores romanos, pelos ditames do Direito e apesar de todo o poder, não se isentavam de punição quando a circunstância histórica assim

---

[951] MAQUIAVEL. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 107.

[952] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 27.

[953] FRANKLIN, Julian H. Constitucionalism and resistance in the sixteenth century: the protestant monarchomachs. In: SPITZ, David. **Political Theory and Social Change**. New York: Atherton, 1967, p. 125.

exigia: “Percebe-se que mesmo os Imperadores, tornados tiranos, podiam ser reprimidos e castigados pela via do direito no Império dos Césares”[954].

*

Sobre a **Atenas** do mundo clássico, Bèze entende, de uma forma muito peculiar, que sua Democracia fora transformada em Aristocracia. Os testemunhos históricos da época descrevem a criação de um governo estruturado primeiramente com trinta homens e depois com dez homens: quando extrapolavam a autoridade a eles conferida, os atenienses valiam-se do mesmo direito que havia instituído esses governantes para destitui-los[955].

Possivelmente, por trás da expressão genérica “os testemunhos históricos da época”, Bèze, professor de grego na Academia de Genebra, devia ter em mente, dentre outros relatos da política de Atenas, a *Constituição de Atenas* de Aristóteles: “[...] e assim os cidadãos depuseram os Dez que haviam eleito e escolheram outros dez que tinham reputação de cidadãos importantes; foi sob o governo deles que a reconciliação se fez, a democracia voltou e eles trabalharam com entusiasmo para essa finalidade”[956].

*

No que tange à **Lacedemônia**, Esparta, Bèze destaca que se tratava de uma monarquia que combinava os fatores hereditário e eletivo: “é algo muito notório que os Lacedemônios elegiam o Rei que os agradasse da família dos Heráclides”[957].

Amparado nas lições de Plutarco, Bèze assinala que, como se não bastasse os reis serem eleitos e sob *certas condições*, os Lacedemônios ainda tinham os *“*Éforos estabelecidos para manter sob rédeas seus reis”. Tais agentes políticos tinham o poder de cassar e mesmo

---

[954] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 27.

[955] Ibidem, p. 27.

[956] ARISTÓTELES. Constituição de Atenas. In: **Aristóteles**. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 287.

[957] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 27.

punir de forma capital os governantes. A liberdade deste povo foi extinta com a supressão dos éforos, que foram traídos e condenados à morte pelo tirano Cleomenes[958].

Por fim, ainda em sua narrativa sobre a política da Lacedêmonia, Théodore de Bèze cita a obra de Xenofonte[959], que registra a importância do juramento entre os agentes públicos daquela comunidade política e a respectiva dinâmica de controle dos éforos face ao rei em uma base de legalidade: "O Rei e os Éforos se obrigam todos os meses por um juramento mútuo, a saber: os Éforos em nome de todos os Cidadãos, e o Rei em seu próprio nome, jurando o Rei que reinará segundo as leis estabelecidas, e os Éforos que cuidarão da cidade, desde que ele [o rei] mantenha seu juramento"[960].

Dentre todos os exemplos extraídos da história profana, um dos mais recorrentes em toda literatura monarcômaca é o dos éforos, já citado por Calvino. Para Bèze, caberia a eles o poder de conter os reis em caso de abuso; em Hotman e Duplessis-Mornay, também lhes é reconhecido o poder positivo de elaborar as leis[961].

Para melhor esclarecer as funções políticas dos éforos e a primazia de sua legalidade entre os cidadãos, assim como o dever de obediência destes àqueles, não importando sua condição na sociedade espartana, e ainda o coroamento do poder concreto dos éforos de punir os governantes, são oportunas as lições de Xenofonte, que vislumbra a provável coloboração de poderosos como Licurgo para a legitimação e eficácia da magistratura eforal:

> Outra coisa: que em Esparta se obedecia ao extremo os magistrados e às leis, todos nós sabemos. Em minha opinião, entretanto, acredito que Licurgo não tinha sequer empreendido uma tal disciplina, se ele não tivesse antes ganhado para si os principais cidadãos. Eu tenho por fundamento minha conjectura sobre o fato de que, nas outras cidades, as pessoas poderosas sequer intentavam ter o ar [a aparência] de temer os magistrados, mas consideravam isso indigno de um homem livre. Em Esparta, ao contrário, os primeiros dentre os cidadãos se mostravam totalmente submissos aos magistrados; eles se rebaixavam de sua glória diante deles [...], pois estimavam os mesmos que se dessem o exemplo de uma obediência expedita, os outros caminhariam sob seus traços [de comportamento diante

---

958 BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 28.

959 Sobretudo o Livro XV, 7, da obra: *Lakedaimonion Politeia* de Xenofonte. KINGDON, Robert M. Nota 3. Ibidem, p. 28.

960 XENOFONTE. Lakedaimonion Politeia apud BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 28.

961 MELLET, Paulo-Alexis. Du Passé au Présent: Les Sources du Droit des Magistrats sur leurs Sujets (1574). In: BACKUS, Irena. **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV.** Genève: Droz, 2007, p. 544.

> dos magistrados]. [...] É provável que esses mesmos homens ajudaram Licurgo a estabelecer os éforos, porque se deram conta de que a obediência é um bem muito precioso numa cidade, num exército, numa casa. Pensavam que, com efeito, essa magistratura infligiria aos cidadãos, na proporção de seu poder, um temor de onde nasceria a obediência. **Os éforos podiam então impor uma multa a quem eles quisessem e estavam habilitados também a depor os magistrados em exercício, a colocá-los na prisão e a abrir um processo** [que culmine na pena] **capital. Dotados de um poder tão considerável, não deixavam, como nas outras cidades, aqueles que eram escolhidos para os cargos públicos governarem ao seu juízo durante todo o ano, mas em se comportando como os tiranos [...], se vissem um deles agir de forma ilegal** (*paranomos*)**, eles os puniam imediatamente sem mais espera.**[962]

*

Bèze examina a organização política de **Israel** ao longo da questão VI do tratado, atribuindo-lhe um caráter secular, pois apesar do privilégio ímpar de terem como rei o próprio Deus, voluntariamente se desfizeram dessa dádiva. Como prova desse evento espetacular narra que "o Eterno, só ele mesmo, foi o monarca não somente na condição de ser Senhor Soberano de todas as coisas, mas também de uma forma particular, tendo mesmo de forma visível dado as Leis para Moisés, e depois introduzido seu Povo por Josué na terra prometida, e finalmente governado por aqueles que só ele mesmo tinha imediatamente escolhido, que denominavam-se juízes"[963].

Bèze salienta que se todos os povos em todos os tempos se deixassem governar pelo *Soberano de todo o mundo*, seria reconhecido o caráter supérfluo de seu tratado. Se em outros povos a tirania teve origem por culpa do monarca, no caso de Israel isso seria impossível, pois tinha o povo por rei *Aquele* que jamais assim se portaria[964].

Eric Nelson, em seu erudito estudo *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, aponta que Bèze certamente teria se inspirado em Flávio Josefo, na sua reflexão sobre a organização política de Israel, descrita no Livro de Samuel. Segundo Josefo:

---

[962] XÉNOPHON. **Constitution de Sparte**. Paris: Gallimard, 1996, p. 69-70 (grifos nossos).

[963] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 28.

[964] Ibidem, p. 29.

> Alguns povos confiaram o supremo poder político a monarquias, outros a oligarquias, ainda outros às massas. Nosso legislador, entretanto, não era atraído por nenhuma dessas formas de política, mas deu à sua constituição a forma daquilo que ─ se uma expressão forçada for permitida ─ pode ser denominada "teocracia", colocando toda soberania e autoridade nas mãos de Deus.[965]

Para Eric Nelson, essa visão de Flávio Josefo sobre a comunidade política de Israel possibilita compreender a rejeição pecaminosa contra o próprio Deus no Livro I de Samuel, 8 nos seguintes termos: "Eles [os israelitas] depuseram Deus de seu ofício real"[966], pois não é Samuel o rei mas o próprio Deus que sofre uma rebelião contra sua soberania. Por isso, afirma que "tinha sido um pecado para os Israelitas pedirem um rei porque eles próprios se encontravam no posição única de terem Deus como seu soberano civil"[967].

O desprezo dessa dádiva particularíssima da *providência* para com esse povo é, para Bèze, consentida pelo próprio Deus, em termos de uma provação[968]. Lê-se no Livro I de Samuel, 8:

> Samuel, quando envelheceu, constituiu seus filhos juízes para Israel. O primogênito chamava-se Joel e o segundo Abias: eles foram juízes, e Bersabéia. Mas seus filhos não seguiram o seu exemplo. Ao contrário, orientaram-se pela ganância, deixaram-se subornar e fizeram desviar o direito. Então todos os anciãos de Israel se reuniram e foram ao encontro de Samuel em Ramá. E disseram-lhe: 'Tu envelheceste e os teus filhos não seguem o teu exemplo. Agora, portanto, constitui sobre nós um rei, que exerça a justiça entre nós, como acontece em todas as nações'. Mas esta expressão: 'Constitui sobre nós um rei que exerça a justiça entre nós' desagradou a Samuel, e então ele invocou Iahweh, que disse a Samuel: 'Atende a tudo o que te diz o povo, porque não é a ti que eles rejeitam, mas é a mim que eles rejeitam, porque não querem mais que eu reine sobre eles. Tudo o que têm feito comigo desde o dia em que os fiz subir do Egito até agora – abandonaram-me e serviram outros deuses – assim fizeram contigo. Agora, escuta a voz deles. Mas solenemente, lembra-lhes e explica-lhes o direito do rei que reinará sobre eles.[969]

---

[965] JOSEPHUS. Josephus contra Apionem 2:163-168 apud NELSON, Eric. **The Hebrew Republic Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2010, p. 30.

[966] JOSEPHUS. Antiquatates Iudaicae 6:60. Ibidem, p. 30.

[967] NELSON, Eric. **The Hebrew Republic Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2010, p. 30.

[968] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 29.

[969] I Samuel 1,8: 1-22. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p.399.

Samuel, com o zelo característico de profeta, cumpre as determinações divinas e expõe ao povo as consequências de rejeitarem a graça peculiaríssima de possuírem o próprio Deus como rei. Ao fazê-lo, apresenta um rol de circunstâncias opressivas universalmente válidas para qualquer tirania terrestre, sublinhando as pesadas obrigações de natureza tributária e de trabalho compulsório e militar a que se sujeitam os povos governados por reis facilmente degenerados em verdadeiros tiranos:

> Samuel expôs todas as palavras de Iahweh ao povo, que lhe pedia um rei. Ele disse: 'Este será o direito do rei que reinará sobre vós: Ele convocará os vossos filhos e os encarregará dos seus carros de guerra e de sua cavalaria e os fará correr à frente de seus carros. Ele tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras. Tomará os vossos campos, as vossas vinhas, os vossos melhores olivais, e os dará a seus servos. Das vossas sementes e das vossas vinhas ele cobrará o dízimo, que destinará aos seus eunucos e aos seus servos. Os melhores dentre vossos servos e vossas servas, e de vossos adolescentes, bem como vossos jumentos, ele os tomará para seu serviço. Exigirá o dízimo dos vossos rebanhos, e vós mesmos vos tornareis seus servos. Então, naquele dia, clamareis contra o rei que vós mesmos tiverdes escolhido, mas Iahweh não vos responderá, naquele dia!'
>
> O povo, no entanto, recusou-se a atender a palavra de Samuel, e disse: 'Não! Nós teremos um rei e seremos, nós também, como as outras nações: o nosso rei nos julgará, irá a nosssa frente e fará as nossas guerras'. Samuel ouviu tudo o que o povo disse e contou ao ouvido de Iahweh. Mas Iahweh lhe respondeu: 'Escuta a voz deles e faz reinar sobre eles um rei'. Então Samuel disse aos homens de Israel: 'Volte cada um à sua cidade'.[970]

Desde a advertência de Samuel e a exigência de um rei comum por parte de Israel, que desde então passou a ter reis ordinários, ou seja, no momento em que os filhos de Samuel fracassaram na função de governantes, ou nos termos bíblicos *juízes*[971], restou a Israel uma arquitetura político-constitucional que equiparou seu povo aos demais povos da Terra em termos políticos, capazes de eleger e punir reis por mecanismos institucionais, como fazem os *Estados* e os *magistrados inferiores*.

Os meios de controle da licenciosidade dos reis seriam acionados sempre que houvesse quebra do "juramento solene pelo qual o Rei e o Povo se obrigavam a Deus, a saber, à observação das suas leis tanto eclesiásticas quanto políticas e, depois, um outro juramento mútuo entre o Rei e o Povo. Mais precisamente dirá alguém: um Povo (quer dizer, os Estados

---

[970] I Samuel, 8: 1-22. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 399-400.

[971] Segundo Mario Turchetti, a palavra "juiz" é uma tradução pouco feliz do termo hebraico *chôfetim* que significa chefe militar, chefe de tribo e magistrado temporal. Referido comentador sugere a tradução "libertador" (TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 186).

desse povo) tinham também o direito de reprimir a pessoa que eles tinham escolhido para dominar, se esta não cumprisse seu dever? Eu digo que sim [...]”[972].

Segundo Bèze, Deus ordenou que a coroa fosse *“*hereditária pela casa de David*”*, porém concedeu ao *Povo,* em sua plena discricionariedade, eleger dentre os filhos do rei falecido aquele que bem lhes parecesse, resguardada sob juramento a dupla obrigação da observação das leis políticas e religiosas.

A base para tal juramento é extraído do Livro II de Reis[973]: “Então Joiada mandou que trouxessem o filho do rei, cingiu-o com a diadema e entregou-lhe o documento da aliança[974]; proclamaram-no rei e deram-lhe a unção. Bateram palmas e gritaram: ‘Viva o rei!’ [...] Joiada concluiu entre Iahweh e o povo uma aliança pela qual o povo se comprometia a ser o povo de Iahweh; e a aliança entre o rei e o povo. Todo o povo da terra dirigiu-se depois ao templo de Baal e o demoliu; quebraram totalmente os altares e as imagens e mataram Matã, sacerdote de Baal, diante dos altares”[975].

No sentido de provar sua tese de que o desrespeito ao juramento feito permitia a punição do governante israelita, Bèze menciona exemplos bíblicos, como a licitude do ato de Davi ao se defender contra a tirania de Saul, na condição de magistrado inferior (um exemplo didaticamente exposto na *Confissão de Magdeburgo*); o contraste entre o assassinato licitamente perpetrado contra Amasias, conduzido às claras por uma *liga geral* em Jerusalém, considerada a parte principal dos Estados do Reino com as mortes não lícitas dos reis Joás e Amon, que foram perpetradas por servos domésticos[976]. Esses exemplos mostram mais uma vez o caráter enfático do rechaço de Bèze a uma participação popular direta na condução do direito de resistência.

De maneira muito semelhante a de Calvino em seu capítulo XX, do Livro IV, da *Instituição*[977], que expõe o risco de degeneração da *monarquia* em *tirania*, no tópico sobre a

---

[972] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 30.

[973]KINGDON, Robert M. Nota 9. Ibidem, p. 30.

[974] Tomando por base o exposto na *Bíblia de Jerusalém,* nota-se a existência dessa aliança, ou algo análogo, já entre egípcios e assírios: “Os reis de Judá recebiam, pois no momento de sua sagração, um documento da aliança celebrada entre Iahweh e a raça de Davi. Tem-se comparado com isso o “protocolo” redigido para os faraós no momento de sua coroação. O mesmo termo em aramaico e em assírio significa ‘estipulação da aliança’” (2 Reis, 11: 12. Nota *h*. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 522).

[975] 2 Reis, 11: 12, 17-18. In: **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2006, p. 522-523.

[976] BÈZE, Théodore de. BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 31-32.

[977] CALVINO, João. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 86.

política israelita, Bèze assevera que, apesar de Deus não condenar a *monarquia,* não se deve esquecer que ela fora instituída na história do *povo eleito* como uma provação. Expondo a facilidade com que a monarquia se transforma em tirania, Bèze explica, já com uma fundamentação mais secularizada (num movimento argumentativo curioso, ao romper a justa expectativa do leitor de uma fundamentação teólogica exclusiva para o exemplo de Israel), que "uma coisa não se pode e nem se deve dissimular, a saber, que desde que o mundo é mundo, mesmo que tomemos [por suposto exemplo] os melhores Reis que jamais tenham existido, não se achará Rei que não tenha abusado de seu estado; de modo que é preciso se voltar àquilo que os Filósofos bem souberam conhecer por sua razão natural e com sagacidade, que o governo Monárquico é mais ruína de um povo do que sua conservação"[978].

*

No que tange ao exemplo da **Dinamarca**, Bèze expõe o seguinte precedente: "os Dinamarqueses depuseram e mantiveram preso até a morte Cristiano [II], Tirano muito cruel, transferindo seu Reino a um muito justo e sábio rei, seu parente próximo [Frederico I, tio do deposto][979], pai daquele que reina no presente". No caso, refere-se Bèze a Frederico II[980], que

---

[978] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 29.

[979] KINGDON, Robert M. Nota 1. In: BÈZE, Théodore de. BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 32.

[980] Em um estudo recente sobre a obra de Bèze, Federico Zulani aponta um erro no exemplo histórico dinamarquês da versão francesa que não existe na versão latina de *Do Direito dos Magistrados*, pois em verdade o rei da Dinamarca nos anos de 1573 e 1574, Frederico II, era neto e não filho (cujo nome era Cristiano III) de Frederico I, o que leva o comentador a crer na hipótese já levantada por Kingdon, organizador da edição atual do tratado, de que Bèze teria escrito essa versão em latim em 1573 ( publicada somente em 1576) e que a versão em francês de 1574 seria uma tradução na qual o tradutor cometera um erro, pois considerar diferente seria incompatível com a atenção dada por Bèze aos negócios políticos e religiosos da Dinamarca. Segundo Federico Zulani "é mais lógico considerar que o texto em latim é mais antigo que o em francês. Nós não temos prova certa que o texto em latim de 1576 era o tratado original escrito em 1573 mas existem vários indicadores nesta direção: o título do trabalho escrito por Bèze em 1573 e apresentado ao Conselho da Cidade e então aos seus amigos de Zurique não difere daquele da edição de 1576; o impressor de ambos os textos em francês e em latim era o mesmo e não é improvável acreditar que Mareschal poderia ter em posse o texto em latim desde 1574 mas ele somente o fez imprimir mais tarde, o texto [em latim] de 1576 não adiciona nenhum exemplo extraído das novidades recentes e ainda reflete a situação de 1573; finalmente, o fato de que os autores clássicos apresentados no texto em francês são traduções 'muito livres e aproximadas' sugere 'que o autor não tinha tido à mão suas fontes ao momento da redação francesa'" como tivera durante a redação do texto em latim (ZULIANI, Federico. Did Beza Translate His *De Jure Magistratuum* into French? Some Remarks on the Danish Example. In: **Bibliothèque d`Humanisme et Renaissance,** Tome. LXXIV, Genève: Droz, 2012, n. 2, p. 351).

reinava na Dinamarca desde 1559[981]. Reafirma assim a tese da supremacia da família dinástica, mais do que propriamente do herdeiro imediato do trono.

*

Sobre a **Suécia**, Bèze recorda que Gustavo I livrou seu povo do domínio dinamarquês e que "ainda hoje [na época de Bèze] possuem os suecos seu Rei prisioneiro [Erik XIV][982], por não ter sabedoria suficiente para administrar seu Reino, que fora transferido para seu irmão [João III][983], a quem Deus queria bem"[984]. Bèze evidencia nessa passagem que a responsabilização dos reis era algo praticado em seus dias.

*

Bèze, no caso da **Escócia**, em tom de desprezo e caprichosamente, não se dignou a mencionar o nome de Maria Stuart, possivelmente por conta das terríveis perseguições que os huguenotes sofreram quando ela foi rainha da França. Seus tios, os Guises da "Liga Católica", com grande influência sobre a coroa francesa, perpetraram uma das mais violentas das perseguições sofridas pelos protestantes[985]. O autor celebra o fato de "os escoceses nesses anos recém-passados terem deposto e condenado à prisão perpétua sua Rainha, acusada de vários adultérios cheios de vilania e do assassinato muito cruel do Rei seu marido[986]; e se bem verificada essa acusação, ouso dizer que eles fizeram muito bem em puni-la segundo seus deméritos"[987].

---

[981] KINGDON, Robert M. Nota 1. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 32.

[982] Ibidem, p. 32.

[983]KINGDON, Robert M. Nota 2. Ibidem, p. 32

[984] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 32.

[985] CARDOSO, Sérgio. Uma Fé, Um Rei, Uma Lei. In: **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 173.

[986] O marido de Maria Stuart a que Bèze faz referência seria o seu segundo marido, Lorde Darnley.

[987] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 33.

Para Jasper Godwin Ridley, a deposição de Maria Stuart deve ser considerada uma segunda revolução na Escócia, depois da destituição de Maria de Guise da regência, na qual John Knox também atuou como um protagonista.

Em cada um de seus sermões à época, John Knox clamava pela execução de Maria Stuart. A plebe inflamada pelas admoestações do profeta e outros ministros da igreja reformada bradavam nas ruas: "Queimem a meretriz!". A disposição de Knox em aumentar o ódio popular tinha o objetivo de constranger os lordes (os magistrados inferiores do reino) a ponto de não resistirem à demanda popular de julgar a rainha e executá-la o quanto antes por assassinato e adultério[988], o que acabou não se cumprindo em decorrência da guerra civil e sua fuga para a Inglaterra, onde então Maria Stuart seria julgada e executada principalmente pela acusação de participar de uma conspiração contra Elisabete.

*

Théodore de Bèze classificava a **Inglaterra** de sua época como "o mais feliz dos reinos [...] e que queira Deus manter em sua tranquilidade, e ainda que seja um reino sucessivo ao mais próximo do Príncipe de sangue, percebe-se por muitas memoráveis histórias, e notadamente pelo testemunho de Polydore[989] sobre a vida de Henrique primeiro no nome, que a autoridade de reinar é fundada em maior parte sob o consentimento do Parlamento que eles convocam"[990]. A Inglaterra era igualmente um exemplo antigo acerca da universalidade da limitação do poder real por corpos legislativos.

Apesar da descrição idílica do reinado de Henrique I, François Guizot em seu clássico *A História das Origens do Governo Representativo na Europa*, aponta que em verdade era um reinado com grandes tensões internas e Henrique fora verdadeiramente

---

[988] Ridley enfatiza ainda a veemência com que as mulheres de Edimburgo, no meio da turba, ansiavam pela execução de Maria Stuart. Elas se perguntavam qual a razão de "ser permitido [à rainha] pecar com impunidade". Tal pleito popular guardava em si uma certa justiça, uma vez que a soberana, acusada de adultério e mariticídio, sempre fora a favor do cumprimento severo da lei moral e sua execução: "no outono anterior [aos eventos de sua deposição], quando ela repetidamente cometia adultério com Bothwell, enviou ordem para o conselho da cidade de Edimburgo para que os adúlteros fossem punidos "sem se fazer exceção a nenhuma pessoa" (RIDLEY, Jasper. **John Knox.** Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 466).

[989] Segundo Kingdon, trata-se de Polydore Vergile, cuja *Anglica Historia*, em seu livro XI versa sobre Henrique I. (KINGDON, Robert M. Nota 1. In: BÈZE, Théodore de. BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 33).

[990] Ibidem, p. 33.

reconhecido como um grande monarca em sua época pela aptidão de submeter os barões aos seus mandos e não por sua sujeição a algum controle de "magistratura inferior":

> O reinado de Henrique I foi tumultuado por brigas contínuas com o clero; o rei foi forçado a renunciar ao direito de investidura, que supostamente conferia dignidade espiritual, mas, por causa de suas propriedades temporais, os bispos continuaram a jurar-lhe felicidade e a prestar-lhe a homenagem feudal. Em meio aos obstáculos que encontrava em seu caminho, Henrique governou com vigor e prudência; sujeitou os grandes barões, restaurou a ordem e conteve o clero; e essas eram as qualidades que, então, faziam com que um rei fosse um grande rei.[991]

Talvez a grande pertinência da evocação do reinado de Henrique I por Bèze tenha sido em função do importante precedente para a legitimação do governo de Elisabete. A Inglaterra há séculos aceitava a *ginecocracia*, e conforme François Guizot, "devido a morte de seu filho Guilherme, Henrique nomeou como sucessora a filha Matilde, esposa de Goffrey Plantageneta, conde de Anjou, e sua escolha foi ratificada por uma assembleia de barões"[992], um corpo intermediário na organização política inglesa análogo ao parlamento que chancelara Elisabete para ascender ao trono.

Bèze atribuiu a Elisabete I o *feliz descanso* gozado pelo reino inglês de então ao comentar que: "há vários anos, sob o muito benevolente e bendito governo de sua sereníssima Rainha Elisabete, quando comparado com o pobre estado de tantos outros países, mostra pela experiência o quanto é feliz e proveitosa uma tal moderação do poder Real, desde que ele seja bem praticado e que os Reis temam a Deus [...]"[993].

O superlativo "Sereníssima" para qualificar Elisabete ocupa uma tripla função na economia interna do tratado *Du Droit des Magistrat* a nosso ver: colocar em xeque a opinião de Knox de que as mulheres seriam "instáveis" e, dentre outros deméritos, inaptas ao governo civil; contrastar com a natureza do governo de sua irmã e antecessora Maria, que fora chamada de "sanguinária"; abrir caminho para os dois exemplos que sucedem no tratado o da Inglaterra, os da Polônia e de Veneza, regimes políticos também sob a qualificação de "Sereníssima República" conforme Bèze, cujo poder era majoritariamente exercido por

---

[991] GUIZOT, François. **A História das Origens do Governo Representativo na Europa**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008, p. 452.

[992] Ibidem, p. 452-453.

[993] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 33.

órgãos colegiados, a dieta polonesa e o grande conselho na Veneza, que empreendiam ações semelhantes às do parlamento inglês.

O estudo comparativo de John F. Hurst sobre a barbárie das perseguições perpetradas por Maria Tudor e Elisabete em *The Elizabeth settlement of the Church of England*, todavia, mostra o quão questionável historicamente é o juízo bezeniano, apontando se realmente seriam justas em termos históricos as qualificações de "sanguinária" e "sereníssima", atribuídas respectivamente às soberanas católica e protestante.

Hurst afirma que durante o regime da soberana católica 286 pessoas morreram executadas e 68 foram presas em razão da fé protestante. Durante o governo de Elisabete 204 perderam sua vida (15 por negarem a supremacia espiritual da rainha, 126 por exercerem o sacerdócio católico e outros por abjurarem o protestantismo e retornarem a antiga fé de Roma ou ainda por prestarem socorro a padres católicos). Na contabilidade da perseguição contra os católicos, foram excluídos os condenados por complôs reais ou imaginários contra a rainha (a exemplo da própria Maria Stuart), como também as 90 pessoas mortas na prisão e as 105 banidas do reino. Como se não bastasse a brutalidade do regime elisabetano, John Hurst chama a atenção para a peculiar prática do "universal uso da tortura", ocasionalmente praticada por seus predecessores, mas que durante os processos penais das perseguições no reinado da "sereníssima" foi utilizada indiscriminadamente[994].

Os exemplos dos reinos da Grã-Bretanha mencionados por Bèze reafirmam a responsabilização dos governantes pela via das magistraturas inferiores. No caso de Maria Stuart, um controle *a posteriori* e, no caso de Elisabete, o controle parlamentar prévio.

*

Dentre todos os exemplos citados por Bèze, a **Polônia** talvez seja o que melhor comprove sua argumentação quanto a neutralidade do constitucionalismo para salvaguardar o movimento reformador francês sem apelar para questões religiosas, capaz de captar inclusive

[994] HURST, John F. The Elizabeth settlement of the Church of England. In: **The American Journal of Theology**, v. 3, n. 4, October, 1899, p. 689-690.

a simpatia ou ao menos um espaço de negociação com o partido católico moderado (nos termos da visão geral de Skinner sobre a literatura calvinista continental do século XVI)[995].

Merece destaque a *atuação diplomática* de Bèze no delicado concerto europeu de então[996], em que a fé reformada apresentava-se como uma problemática política supranacional para os estados-nações que lentamente se organizavam, sobretudo no caso da Polônia. Bèze teve papel relevante durante a dieta da eleição do novo rei na primeira metade da década de 1570, ocasião em que, de acordo com as predileções de Catarina de Médici, a coroa francesa tentava eleger como rei da Polônia Henrique, duque d´Anjou, irmão de Carlos IX, e para tanto a regente francesa necessitava negociar com ministros protestantes da Polônia [997], aconselhados por cartas e emissários de Genebra.

Para prover a defesa do candidato francês perante a dieta, fora designado o bispo católico de Valence, Jean de Monluc[998]. Bèze salienta que em um dos discursos do bispo haveria o reconhecimento da validade de sua tese quanto ao comprometimento dos reis para com as leis, por ocasião de sua eleição, tese defendida, todavia, pelo partido católico adversário da França.

Nas negociações prévias à eleição, com amplos poderes como procurador da coroa francesa, o bispo de Valence fez concessões a vários pontos das reivindicações

---

[995] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 576.

[996] Kingdon aponta que os negócios poloneses nesse período ocupam demasiadamente a correspondência de Bèze, sobretudo com Bullinger, expoente da Igreja reformada em Zurich. (KINGDON, Robert M. Introdução. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XVIII).

[997] Ibidem, p. XVIII.

[998] Jean Monluc, um homem da Igreja e do Estado, participou como diplomata junto à Regente Maria de Guise na Escócia em 1548 e, posteriormente, em 06 de julho de 1560 consegue o tratado com os lordes da Congregação da Escócia que disciplina a retirada das tropas francesas e inglesas do solo escocês, em meio à conturbada revolução política e reforma religiosa liderada por John Knox. Como hábil negociador, Jean Monluc atua nas negociações que colocam fim na primeira guerra de religião e, na certa, por sua grande experiência de tratativas com os protestantes da França e da Europa, "uma de suas grandes missões constituiu em ir à Polônia para preparar a eleição do duque d'Anjou. Ele formou uma equipe com o seu filho natural, Jean Choisin e algumas outras pessoas. O bispo de Valence se colocou a caminho em 17 de agosto de 1572. Estava em Saint-Dizier quando tomou conhecimento da São Bartolomeu, o que ele lamenta. Acelerando sua chegada à Polônia, ele lá fez uma campanha de propaganda e refura vários escritos. Sua harenga [citada por Bèze] diante da dieta, aberta em 3 de abril de 1573 teve um grande sucesso. A eleição ocorreu de 4 a 8 de março e coroou suas expectativas. Com o advento na França de Henrique III, ele possuía a confiança do novo rei e figurou na lista dos 79 membros do Conselho, configurada em 17 de setembro de 1574, como também o Marechal [Monluc], seu irmão" (BOUCHER, Jacqueline. Monluc. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998, p. 1111-1116).

protestantes[999] de tal forma que, depois de eleito e coroado, o duque d'Anjou teve que renunciar de forma tácita ao direito adquirido sobre o trono polonês, ao regressar à França, em razão da morte de seu irmão Charles IX.

Diante dessas circunstâncias e graças às várias prerrogativas da nobreza, o peso da coroa polonesa era para Henrique mais "uma rocha sobre a cabeça" do que um símbolo de poder feito de metal nobre e pedras preciosas[1000].

Bèze, um dos articuladores das reivindicações dos protestantes[1001], descreve em seu tratado como os poloneses elegiam seus reis sob certas condições, que uma vez descumpridas desobrigava à obediência, o que não poderia ser mais posto em dúvida desde "a última eleição em que fizeram de Henrique, irmão do Rei da França, [tornar-se rei]"[1002].

As condições a serem observadas mencionadas por Bèze são aquelas impostas pelos *Artigos do Rei Henrique*, um documento constitucional que já foi chamado de um primeiro *Bill of Rights,* apto a instituir a "liberdade dourada"[1003] na *Serenissima Res Publica Poloniae*[1004].

Assim como em Veneza, o controle da nobreza sobre aquele que ocupa a suprema magistratura executiva se mostraria como uma característica louvável de estabilização do regime político nos séculos XVI e XVII. Porém, essa reputação positiva seria gravemente abalada no século XVIII, como se constata nas incisivas críticas de Rousseau após seu diagnóstico a respeito da situação política polonesa e sua proposta de reformas para uma nova arquitetura constitucional.

---

[999] KINGDON, Robert M. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. XVIII-XIX.

[1000] JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. Op. cit., p. 606.

[1001] Genebra *credencia* e instrui o nobre huguenote Rémon, barão de Thyr, após requisição das igrejas reformadas da Polônia, para as negociações diretas e pessoais na eleição polonesa, porém o mesmo chega tarde demais para exercer qualquer influência. KINGDON, Robert M. Op. cit, p. XVIII-XIX.

[1002] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 33.

[1003] JEDRUCH, Jacek. **Constitutions, Elections and Legislators of Poland**. New York: Hippocrene Books, 1998, p. 84.

[1004] A Polônia também era chamada de a República das Duas Nações, devido a junção da Lituania a essa comunidade política.

Os *Artigos do Rei Henrique*, documento instituído após a Confederação de Varsóvia em 1573, tratava-se de um "contrato constitucional fixo", vinculando todos os reis eleitos da República das Duas Nações desde então[1005].

Esse documento tinha por diretivas políticas principais: a *Sejm* (assembleia) tinha o poder de eleger o rei, que era proibido de buscar um sucessor em vida; o rei era obrigado a convocar a *Sejm* por seis semanas a cada dois anos; impostos extraordinários, decisões sobre a guerra e a paz dependiam da *Sejm*; era garantida a paz religiosa entre as denominações professadas na Polônia[1006].

Segundo Dalibor Rohác, os *Artigos do Rei Henrique* significaram a codificação em artigos de privilégios e liberdades da nobreza que já existiam. Dessa maneira, ao parlamento polonês de então foram assegurados "poderes reais para formar controles eficientes para contrabalancear as ambições do monarca."[1007].

Além dos *Artigos do Rei Henrique*, o parlamento sempre podia apresentar ao novo rei eleito um programa político específico chamado de *Pacta Conventa*, com cláusulas com as quais o rei devia concordar[1008].

O caráter vinculativo de ambos os documentos e suas cláusulas era reafirmado pelo juramento dos reis da Polônia feito a cada eleição:

> Ao aderir a todas as condições, artigos e pontos nestes [*Artigos do Rei Henrique* e *Pacta Conventa*] expressos, eu protegerei e guardarei a paz e a tranquilidade entre as religiões dissidentes. Não permitirei de forma alguma romper com estes ou aboli-los por qualquer jurisdição minha ou por qualquer autoridade de meus oficiais ou dos cargos do reino por questões religiosas. Eu mesmo não quebrarei ou abolirei [os artigos convencionados] [...] Sem demora ou prorrogações e sem qualquer consideração privada, eu administrarei a justiça para todos os habitantes do Reino em concordância com as leis públicas que foram estabelecidas em todos os domínios. Se eu violar o meu juramento de qualquer forma, os habitantes do Reino e de todos os domínios de cada povo [que compõe o reino] não devem mais prestar a mim obediência. De fato, se eu violar [os artigos acordados], eu os libero de toda lealdade e obediência devida ao Rei. Eu não buscarei nenhuma

---

[1005] ROHAC, Dalibor. "It Is by Unrule That Poland Stands" Instutions and Political Thought in the Polish-Lithuanian Republic. In: **The Independent Review**, v. 13, n. 2, Oakland: The Independent Institute, 2008, p. 218.

[1006] Ibidem, p. 218.

[1007] Ibidem, p. 218.

[1008] Ibidem, p. 218-219.

> absolvição nem a aceitarei se ela me for oferecida voluntariamente. Que Deus me ajude.[1009]

Como argumento de autoridade para sua tese, cita o próprio *mediador* do partido oposto, o bispo católico Jean Monluc, que em "seu discurso pomposo impresso"[1010] diz que os poloneses "tem assim bem regulado e limitado o poder de seus Reis"[1011], ou seja, com a declaração do procurador da coroa francesa, fica reconhecida de forma inequívoca a validade universal das teses constitucionais de Bèze, limitadoras dos governantes, já que foram passíveis de reconhecimento por um membro do partido adversário ao de Bèze.

Uma crítica contumaz a esses mecanismos de controle do poder, sobretudo pela nobreza, que são tão celebrados por Bèze, é elaborada por outro pensador clássico da filosofia política também associado a Genebra e suas virtudes republicanas. Trata-se de Jean-Jacques Rousseau, que aproximadamente dois séculos após a publicação do tratado de Bèze, escreveu

---

[1009] **Juramento dos Reis da Polônia** apud ROHAC, Dalibor. "It Is by Unrule That Poland Stands" Instutions and Political Thought in the Polish-Lithuanian Republic. In: **The Independent Review**, v. 13, n. 2, Oakland: The Independent Institute, 2008, p. 219.

[1010] Kingdon especula que a impressão do discurso *Oratio ad ordines Poloniae in electione novi Regis* citada por Bèze provavelmente seria de 1573, na Cracóvia, havendo também ao menos "uma outra edição e traduções francesas, também impressas em 1573, mas na França, provavelmente depois da redação de *Du Droit des Magistrats*" (KINGDON, Robert M. Nota 2. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 34).

Tivemos a oportunidade de analisar no setor de obras raras da Biblioteca Nacional da França uma edição francesa de 1573 com duas arengas de Jean Monluc proferidas por ocasião do processo eletivo do rei da Polônia, uma de 10 de abril de 1573 outra de 25 de abril de 1573. Essa última meramente para fazer elogios ao duque d'Anjou e na primeira encontram-se elementos importantes para a teoria de Bèze, pois exaltava que na Gália natal do rei francês eleito para o trono polonês, os parlamentos (cortes de justiça) limitavam os reis e, portanto, as prerrogativas da nobreza polonesa também eram familiares aos franceses. Na arenga de 10 de abril de 1573, Jean Monluc esclarece a verdadeira natureza da missão diplomática que presidia. Sua legação diplomática tinha o objetivo de dissipar fraudes e enganos sobre a candidatura do duque d'Anjou. Monluc explica à nobreza da Polônia que "A Gália sempre foi muito estimada e apreciada pelas nações estrangeiras por bem saber administrar a Justiça e dar o direito a cada um", de tal modo que "instituiu os parlamentos que parecem ter sido divinamente concedidos a nossos ancestrais, a fim de que [...] do mais baixo e mais pequeno do povo mas principalmente aos nobres e gentil-homens fosse lícito agir e procurar por seus direitos na Justiça, mesmo [que a demanda fosse] contra o Rei". Jean Monluc deixa consignado de forma cabal o respeito às prerrogativas da nobreza polonesa, pois esses direitos são reconhecidos, em um linguajar de nossos dias, como "direitos adquiridos" que não serão modificados pelo novo rei: "Quanto aos vossos privilégios, franquias, liberdades e imunidades, quanto aos vossos estados, ofícios e benefícios que se devem dar àqueles do país somente, não é preciso que nos coloquemos em pena [lamentação], pois tais coisas são vossas e não nossas. E quanto a nós, nós as manteremos sempre salvas e íntegras, sem que jamais nós as aspiremos". (MONLUC, Jean. **Harangue faicte et prononcée de la part du Roy très-chrestien, le 10. jour du mois d'avril 1573. Par... Jean de Montluc,... conseiller de Sa Majesté en son privé Conseil, & son ambassadeur par devers... les archevesques, évesques, palatins, castellans, magistrats, officiers, & généralement tout l'ordre & estat de la noblesse du... royaume de Poulonne, grand duché de Lithuanie, Russie, Prusse... en l'assemblée tenue à Warsavie, pour l'élection du nouveau roy, après le décez du sérénissime Sigismund Auguste**. Paris: Jean Richer libraire, 1573, p. 5, 11-12, 33).

[1011] BÈZE, Théodore de. Op. cit., p. 34.

um ensaio com o sugestivo título de *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada.*

Ao fazer um diagnóstico da evolução histórica das práticas políticas dos poloneses, Rousseau parte da percepção de que na Polônia havia três classes: "os nobres, que são tudo; os burgueses, que não são nada; e os camponeses que são menos do que nada"[1012]. Apesar de reconhecer a eleição como meio de manter a liberdade, nota que no caso polonês cada reino se vale desse mecanismo para abalar o Estado como um todo[1013] e esclarece que o grande problema da Polônia seria o excessivo mecanismo de controle sobre o Poder Executivo, sobretudo por parte da nobreza, de modo a obstruir com tantos freios a regular possibilidade de se governar, elegendo como o pior deles o *liberum veto*[1014], instrumento pelo qual exigia-se a unanimidade do corpo representativo polonês para as decisões políticas.

Rousseau não considera o *liberum veto* um mal em si, mas o abuso do seu uso e a confusão gerada entre as funções legislativa e administrativa, que são causas de anarquia política, conforme explica:

> O *liberum veto* não é um direito vicioso em si mesmo, mas, assim que ultrapassa seu limite, torna-se o mais perigoso dos abusos. Ele era a garantia da liberdade pública; não é mais do que instrumento da opressão [...].
>
> O *liberum veto* seria menos desarrazoado se incidisse unicamente sobre os pontos fundamentais da constituição; mas que tenha lugar geralmente em todas as deliberações das dietas é o que não se pode admitir de forma alguma. É um vício na constituição polonesa que a legislação e a administração não sejam suficientemente distinguidas; e que a dieta, exercendo o poder legislativo, a ele misture partes da administração, faça indiferentemente atos de soberania e de governo, frequentemente até mesmo atos mistos pelos quais seus membros são magistrados e legisladores ao mesmo tempo.
>
> As mudanças propostas tendem a melhor distinguir os dois poderes e por isso mesmo marcar melhor os limites do *liberum veto*. Pois não creio que tenha alguma vez passado pelo espírito de alguém estendê-lo às matérias de pura administração, o que seria aniquilar a autoridade civil e todo o governo.[1015]

---

[1012] ROUSSEAU, J. J. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 42.

[1013] Ibidem, p. 99.

[1014] Ibidem, p. 48-49.

[1015] Ibidem, p. 65.

Gustave Pétitain, em seu escrito, *Notícia Preliminar*, uma concisa história da Polônia anexa à obra de Rousseau em análise desde as primeiras edições[1016], explica a forma abusiva pela qual a nobreza polonesa há séculos se valia de suas prerrogativas de representação nas *Dietas* polonesas:

> Os nobres, apenas gozando assim dos direitos de cidade, reuniram-se periodicamente nas **dietinas**, ou 'dietas' de palatinado, para nelas eleger os 'núncios' encarregados de representá-la na dieta geral. Esta se reunia a cada dois anos e era composta do senado e dos representantes da nobreza; ela partilhava com o rei o poder legislativo.
>
> A este germe sempre subsistente de confusão e de desordem acrescentavam-se: 1) a dependência absoluta de cada núncio, resultando das instruções que lhe haviam sido dadas na dietina e da qual ele não podia se afastar; 2) o direito do **liberum veto**, que tornava a deliberação de toda e qualquer dieta infrutuosa pela oposição de um só membro, direito cujo uso não podia ser situado para além de 1650, mas de que os nobres poloneses se tinham desde então mostrado tão ciosos que ele se convertera em lei máxima do Estado.[1017]

Em termos conclusivos, pode-se afirmar que a *virtuosa* forma aristocrática de governo da Polônia, que já fora chamada de "a liberdade dourada", celebrada por Bèze no século XVI, graças aos seus eficazes mecanismos de controle do poder real, principalmente na oportunidade das eleições do rei pela nobreza, foi posta em xeque por autores posteriores como J. J. Rousseau e Pétitain, ao explicitarem a *degeneração* numa *oligarquia*, que criava obstáculos insuperáveis para os instrumentos decisórios do Estado, ao impor a unanimidade na deliberação dos corpos legislativos, gerando um quadro anárquico do regime político polonês.

*

[1016] FORTES, Luiz Roberto Salinas. Nota 1. In: ROUSSEAU, J. J. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 17.

[1017] PÉTITAIN, Gustave. Notícia Preliminar. Ibidem, p. 18.

Veneza, entre todos os exemplos históricos paradigmáticos selecionados e teoricamente dissecados por Bèze, na certa é o mais conveniente para seu objetivo de propor um governo na França condicionado pela nobreza e sem influências do papado[1018].

Bèze entende que esta república é a que melhor foi conduzida pela "prudência humana"[1019], uma vez que tal povo itálico elegeu um *Duque soberano* pela via de um *Conselho Geral*, detentor também da competência para depô-lo e puni-lo, caso ele se desviasse pelos caminhos da tirania[1020].

A natureza político-constitucional dessa "sereníssima república"[1021] é descrita por Giuseppe Galasso como um sistema político munido de mecanismos que impedem o exercício

---

[1018] Importa o registro que Veneza e sua independência do papado já chamavam a atenção, no contexto da proto-reforma protestante dos hussistas, pois não possuindo mais arcebispos e na busca de um elo com a tradição da sucessão apostólica, enviavam padres em busca da ordenação sacerdotal pelos bispos daquela sereníssima república. MacCULLOCH, Diarmaid. **The Reformation. A history**. New York: Penguin Books, 2007, p. 37. No contexto da Contra-Reforma Protestante, Paolo Sarpi, grande teólogo e defensor das liberdades da República de Veneza em seu clássico *Istoria del Concilio Tridentino*, mostra a afinidade de muitos pontos da Reforma Protestante com a República de Veneza e seu embate contra o papado: "Seu próprio tratamento do Protestantismo era em geral neutro e objetivo, embora com algumas insinuações de simpatia. Ele [Paolo Sarpi] nem deplorava ou regojizava com o propagar da revolta protestante, e mencionava líderes protestantes como Lutero e Bèze tanto com respeito como com um olhar frio em seus momentos de fraqueza. Apesar de ter demonstrado pouco interesse nas diferenças dogmáticas entre protestantes e católicos, evidentemente considerou várias atitudes dos protestantes agradáveis. Parece ter sido favoravelmente impressionado com o ataque às indulgências de Lutero e persistentemente descreveu a questão entre luteranos e católicos como uma oposição entre a Escritura e a autoridade dos escolásticos e do papa, e notou que as acusações de Lutero, como a que o papa tinha imposto uma tirania sobre a igreja, pervertido a doutrina cristã e usurpado o poder do magistrado civil [...]", eram coincidentes com suas próprias visões. (BOUWSMA, William J. **Venice and the Defense of Republican Liberty**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 587).

[1019] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 34.

[1020] Ibidem, p. 34.

[1021] Skinner expõe que, após o governo estabelecido em 1297, baseado no *Consiglio Grande*, o Senado e o Doge compuseram um "sistema rigidamente oligárquico", desencadeando uma série de rebeliões populares, contidas pela instituição do Conselho dos Dez "como um órgão secreto e permanente de segurança pública". O que permitiu a Veneza viver, desde 1335, um "período de liberdade e segurança que não conheceu novas interrupções, despertando a inveja de toda a Itália e desfrutando de reputação tão excepcional que se tornou conhecida como República Sereníssima." (SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 160). Jacob Bruckhardt, em seu clássico ensaio sobre o Renascimento italiano, assim descreve o agudo contraste entre os dois mais importantes modelos de República fornecidos pelo período, Florença, e seu embate entre as facções e Veneza, com sua tranquilidade política: "Dentre as cidades que preservaram sua independência, duas são da maior importância para toda a história da humanidade: Florença – a cidade em constante movimento, que nos legou testemunho de todas as ideias e propósitos individuais e coletivos daqueles que, ao longo de três séculos, tomaram parte nesse movimento – e Veneza – a cidade da aparente ausência de movimento e do silêncio político. A contraposição das duas revela os mais gritantes constrastes imagináveis; ambas, porém, não admitem comparação com nada neste mundo" (BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 62).

do poder unilateralmente pelo *Doge*, uma família, uma facção ou mesmo uma das instituições que formem essa complexa comunidade política[1022]:

> A base aristocrática do estado veneziano é fisicamente expressa pelo Conselho Maior, a assembleia do patriciado, formada pelas famílias registradas como nobres em 1297, às quais é exclusivamente reservada a plenitude dos direitos políticos. O Conselho Maior é, do ponto de vista do direito, o verdadeiro soberano da república. Mas a particularidade do desenvolvimento institucional de Veneza é dada pelo fato de que o poder é objeto de um processo extremamente complicado de delegações, participações várias, controles e interferências recíprocas, articulados numa série de órgãos [...].[1023]
>
> [...] três Conselhos, um eleitoral soberano (o Conselho Maior), um deliberante em sede legislativa, política e administrativa (o Senado), um com funções de supremo tribunal de justiça e de vigilância da segurança do estado (o Conselho dos Dez); dois órgãos executivos, um técnico consultivo e de direção burocrática (os "Sábios"), e um essencialmente político e com as funções de representação oficial do estado (Senhoria); um órgão judicial ordinário e com funções de seleção e de controle para a admissão ao órgão eleitoral soberano (a Quarantia).[1024]

Para William J. Bouwsma, além da pouca interferência da Igreja Romana nos negócios públicos dessa República, havia até mesmo uma interferência contrária do próprio *Conselho* em relação à Igreja católica local, em razão da construção mítica de que a Igreja veneziana possuía um apostolado paralelo ao romano, fundado pelo próprio São Marcos, que nunca teria reconhecido a supremacia dos sucessores de São Pedro em Roma:

> Mas o mais importante elemento na tradição eclesiástica veneziana foi o apelo para sua substancial autonomia que em paralelo reforçava a autonomia política veneziana. Assim como Veneza insistia em sua liberdade em relação ao imperador nos negócios temporais, também insistia – quase tão firmemente – em sua liberdade em relação ao papa nos negócios da Igreja. Tal apelo era profundamente baseado em um mito: que a Cristandade tinha sido plantada nos canais venezianos pelo próprio São Marcos. Essa lenda, que viria a se tornar mais um dos férteis lugares comuns da historiografia veneziana, conferiu à igreja veneziana uma fundação apostólica independente e paralela à de Roma e em alguma medida reconhecida pelo papado.[1025]

---

[1022] GALASSO, Giuseppe. **Poder e Instituições em Itália, Da queda do Império Romano aos nossos dias.** Lisboa: Livraria Bertrand, 1984, p.186.

[1023] Ibidem, p. 183.

[1024] Ibidem, p. 185.

[1025] BOUWSMA, William J. **Venice and the Defense of Republican Liberty**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 73-74.

Trata-se de uma das construções históricas legitimadoras de sua liberdade frente ao papado ou ao imperador, das várias que Veneza atribui a si em seu percurso constitucional. A narrativa fundadora fabulosa sobre seu passado é também uma das mais importantes fontes para a concepção do Estado moderno em termos gerais, conforme explica F. Gaeta:

> A história de Veneza e seu desenvolvimento constitucional fora deliberadamente alterada pela tradição das crônicas venezianas. Porém, são precisamente e paradoxalmente essas deformações da realidade histórica que revelam uma concepção moderna de Estado. O mito da liberdade original – aquela que é a forma pela qual ele se realiza – marca a preocupação de apresentar uma investigação que leva a um organismo jurídico primário e soberano, dotado de uma via constitucional inteiramente autônoma, não dependendo de qualquer outro poder, qualquer que seja.[1026]

Essa via constitucional autônoma, a ideia de soberania do Estado somada à observância do princípio da legalidade nos negócios públicos e o pleno reconhecimento da nobreza como agente político, é que faz de Veneza um modelo político a ser celebrado no início da Era Moderna:

> Veneza possui inegavelmente seu lugar na história do desenvolvimento das estruturas do estado moderno. Não é por acaso que o estado veneziano se tornou nos séculos XV e XVI um modelo. Trata-se, na certa de uma caricatura ideológica de posições de poder, mas também de uma concepção elevada da ordem constitucional dominada pela ideia de soberania do estado, da santidade das leis e da natureza funcional dos nobres.[1027]

Bèze conclui sua abordagem sobre Veneza nos seguintes termos: "Agora é a vez de vários outros povos da Itália, fazendo pose de serem grandes fazedores de discursos das coisas desse mundo, até o ponto de fazerem livros, considerarem si mesmos se foram tão sábios quanto os venezianos"[1028]. Segundo Kingdon, trata-se de uma alusão pejorativa aos florentinos Maquiavel e Guicciardini[1029].

---

[1026] GAETA, F. La Naissance de l`Etat Moderne em Italie: Milan ou Venise? In: STEGMAN, André. **Théorie et Pratique Politique a la Renaissance.** Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1977, p. 465.

[1027] Ibidem, p. 469.

[1028] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 34.

[1029] KINGDON, Robert M. Nota 2. Ibidem, p. 34.

Skinner recorda que Maquiavel cometeu um atentado contra um "artigo de fé"[1030], ao censurar a organização política de Veneza e vislumbrar a superioridade do modelo de Roma, como se verifica neste trecho dos *Discorsi*:

> Essa *virtù* e esse vício não se encontram apenas nos homens, mas também nas repúblicas, e nos servem de exemplo os romanos e venezianos. Os primeiros nunca se tornaram abjetos diante da má sorte, nem insolentes na boa fortuna, [...].
>
> Exatamente o contrário disso foi o que fizeram os venezianos: estes, na boa fortuna, achando que a haviam ganho com a *virtù* que não tinham, tornaram-se tão insolentes [...]. Assim, se em Veneza e nas suas ordenações houvesse algum tipo de *virtù*, eles facilmente se recobrariam e mostrariam outra vez o rosto à fortuna, encontrando tempo para vencer ou perder com mais glória, ou então para fazer um acordo mais honroso. Mas sua covardia, **causada pela má qualidade de suas ordenações**, levou-os a perder de uma só vez o estado e a coragem.[1031]

Na verdade, Bèze manifesta, em sua crítica a Maquiavel, um lugar comum das obras políticas calvinistas, o anti-maquiavelismo, percepção sobretudo vinculada à figura de Catarina de Médici, considerada pelos calvinistas em geral a mentora da *noite de São Bartolomeu*, *a senhora serpente*, regente então da França, cujo antepassado, Lourenço de Médici, *o magnífico*, fora agraciado com a dedicatória de *O Príncipe*.

De todas as obras protestantes sobre política, aquela que mais especificamente considera a *noite de São* Bartolomeu como um massacre perpetrado nos moldes de uma conspiração maquiavélica seria o *Anti-Maquiavel* de Innocent Gentillet, um nobre huguenote refugiado em Genebra, que sobreviveu aos massacres[1032]. As primeiras versões da obra são praticamente contemporâneas à publicação de *Du droit de Magistrats*, de Bèze[1033].

A recepção *estigmatizada* e reducionista da fortuna crítica da obra de Innocent Gentillet, que unilateralmente a faz ser lembrada como um instrumento teórico contra Maquiavel, ignora o fato de que tal obra aborda questões importantes e recorrentes dos

---

[1030] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 191.
[1031] MAQUIAVEL. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 415-416 (grifos nossos).
[1032] COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 184.
[1033] A obra surge no início de 1576, quando ele ainda residia em Genebra. Em 1574 já tinha anunciado sua intenção de redigir um tratado para refutar às teses de Maquiavel, em uma *Representação*. O Conselho de Genebra aprova a publicação de tal tratado em 21 de Outubro de 1575 (RATHÉ, C. Edward. Introduction. In: GENTILLET, I. **Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin**. Genève: Droz, 1968, p. 4).

tratados políticos do século XVI (*"*a soberania do povo, a teoria do contrato e a tolerância religiosa"[1034]), na conturbada França envolta em conflitos religiosos[1035].

Segundo José Luis Egío, progressivamente este sentimento antimaquiavélico e contrário aos italianos dentre os huguenotes vai dando lugar a um novo ódio direcionado à Espanha e a Felipe II, que também será compartilhado por católicos patrióticos. Afirma o autor que "o tamanho do império espanhol, o esplendor da Casa dos Habsburgos, a amargura experimentada depois da derrota das guerras italianas e a proximidade [geográfica] com o poder inimigo, aparentemente invulnerável, foram alguns dos elementos que convergiram na eclosão do ódio antiespanhol na França"[1036].

Diante dessa nova realidade de se conclamar "bons católicos" que também devem ser "bons franceses" a se unirem contra a Espanha[1037] em aliança com o papado, destaca-se François Hotman, que aos noventa anos de idade ainda encontra forças para denunciar "o plano espanhol e papal para dominar a França e encorajar uma efetiva resposta dos súditos

---

[1034] RATHÉ, C. Edward. Introduction. In: GENTILLET, I. **Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin**. Genève: Droz, 1968, p. 16.

[1035] C. Edward Rathé, sobre os méritos do tratado *Anti-Maquiavel* muitas vezes negligenciados pela recepção crítica focada no anti-maquiavelismo, afirma: "O que é certo é que seu **Anti-Maquiavel** continuou por muito tempo depois de sua morte, até a metade do século XVII, a exercer uma influência importante na polêmica anti-maquiavélica. Essa influência foi até mesmo exagerada pelos defensores de Maquiavel que criticavam em Gentillet seu espírito estreito, sua falta de probidade e seu fanatismo. Eles o acusam de ter feito de Maquiavel 'a cabra' emissária da São Bartolomeu. Maquiavel se tornaria, por causa dele, o próprio símbolo da corrupção italiana que, através das ações de Catarina e seus cortesões, destruíram as tradições políticas e os costumes da França. Esses argumentos possuem certamente uma dose de verdade, mas é limitar demais a significação de **Anti-Maquiavel** considerá-lo unicamente uma obra de circunstância. Muitos são os que melhor conheceram o título que o conteúdo desse tratado, mas o próprio título já enfatiza: '**os meios de bem governar e manter em boa paz um reino'**" (Ibidem, p. 9).

[1036] EGÍO, José Luis. "Si le Lorrain, l'italien, ou quelque autre de mesme farine blesse la Couronne". Black legend, patriotic construction of alternative enemies and religious persecution after the St. Bartholomew's Day Massacre. In: **Bibliothéque d' Humanisme et Renaissance**, t. LXXVI, n. 3, 1983, p. 464.

[1037] Depois do Édito de Nemours, de 18 de julho de 1585, o contexto se torna muito desfavorável aos huguenotes, uma vez que passaram a ser obrigados à conversão forçada ao catolicismo ou ao exílio com a perda de suas propriedades. Como se não bastasse, a recente dura legislação contra os autores protestantes huguenotes passaram a denunciar uma estratégia espanhola [com as bênçãos do papado] de impor um sucessor escolhido por Felipe II em uma eventual e próxima morte de Henrique III, que não tinha descendência e era considerado incapaz de gerá-la. Autores huguenotes como Hotman ou Gentillet passam, diante da nova realidade na França em sua questão constitucional de sucessão ao trono, a serem apoiados inclusive por juristas católicos que prestavam serviços a Henrique de Navarra: "Eles promoveram a opinião de que Felipe II estava pessoalmente atrás da nomeação do Cardeal de Bourbon (tio de Henrique de Navarra) ou mesmo considerando um candidato sem sangue real como Henrique de Guise, um inimigo de longa data dos protestantes franceses. Na opinião deles, mesmo o entronamento de Felipe II após um breve hipotético reino do sexagenário Cardeal Bourbon não poderia ser excluído". (Ibidem, p. 464).

franceses". Na obra *Brutum Fulmen*, uma resposta à excomunhão de Henrique de Navarra, Hotman denuncia a coalisão do papado com a "monarquia espanhola inquisitorial"[1038].

Hotman recorda do tempo em que o Papa Sixto V, ainda na Espanha, antes de assumir a condição de pontífice, ocupando a posição máxima na Ordem dos Franciscanos, participou ativamente no julgamento inquisitorial de Bartolomeu de Carranza, Bispo de Toledo, e que depois desse primeiro serviço prestado a Felipe II,

> [...] tornou-se desde então sempre partidário da Espanha de forma servil, perpetuamente ao lado dos embaixadores espanhóis que eram residentes em Roma, e espiando todas as coisas que se passavam no consistório, com cuidado e diligência inacreditáveis para adverti-los [os espanhóis] de forma incontinente de todos os segredos dele [do Consistório]. Por causa disso, ele [Sixto V] recebia grandes pensões em dinheiro da Espanha todos os anos.[1039]

Em suma, os eventos do período entre 1587 e 1594, que se referem à queda do poderio da Liga Católica e à coroação de Henrique de Navarra (1594), mostram que huguenotes e católicos moderados, convencidos do perigo externo que a Espanha representava para a França,

> [...] criaram, com grande intuição, alguns dos conselhos políticos que pela primeira vez permitiriam ao país colocar um fim nas fraturas internas e perigosas causadas pelas guerras de religião [...]. O declínio do ódio religioso entre os compatriotas foi possível depois da designação de novos alvos comuns, posteriormente conceitualizados como 'inimigos da nação', [o que] pode ser considerado um passo simples, ainda que indispensável para um amplo processo de secularização política que tomou lugar na França (não por acaso o principal "incubador" das doutrinas de razão de Estado) no início do período da Era Moderna.[1040]

*

[1038] EGÍO, José Luis. "Si le Lorrain, l'italien, ou quelque autre de mesme farine blesse la Couronne". Black legend, patriotic construction of alternative enemies and religious persecution after the St. Bartholomew's Day Massacre. In: **Bibliothéque d' Humanisme et Renaissance**, t. LXXVI, n. 3, 1983, p. 464.

[1039] HOTMAN, François. **Protestation et Défense pour le Roy de Navarre Henry III... Contre l'Injuste et Tyrannique Bulle de Sixte V, Traduicte du Latin Brutum Fulmen (1586)**. Genève: Jean Le Preux, 1587, p. 58. Ibidem, p. 466.

[1040] EGÍO, José Luis. Op. Cit., p. 468-469.

Sobre as práticas políticas na **Espanha**, Bèze, inicialmente emite um juízo de lamento não menos pejorativo quanto à sua formação, afirmando que por muito tempo recebera como um *dilúvio* diversos povos bárbaros setentrionais e da África.

Ainda que reconheça como verdadeira a lição de Aristóteles, de que os bárbaros possuem uma predisposição para serem mais escravos do que indivíduos[1041], Bèze reconhece entre eles "dois testemunhos muito notáveis e dignos de serem escritos em letras de ouro, para ensinar a todos os Reis a comandar e aos povos a bem obedecer"[1042].

Bèze recolhe deles dois exemplos estratégicos que justificam suas ideias de controle dos governantes: um ainda remoto, no período datado do quarto concílio de Toledo em 644 (cujas postulações foram reafirmadas no VI Concílio na mesma cidade), conforme as *Crônicas* de Segisberto, e outro mais contemporâneo à sua época, o juramento que vincula os governantes da Coroa Aragonesa.

Classificamos como estratégicos os exemplos de liberdade das práticas políticas aferidas em Toledo nas origens da Espanha feudal e na Coroa Aragonesa da contemporaneidade de Bèze, pois sem mencionar o nome de Felipe II (talvez por se lembrar das polêmicas que os tratados de Knox causaram ao direcionar sua escrita a personagens políticos precisos), em um "silêncio eloquente", critica de forma velada as práticas políticas do maior perseguidor da causa protestante no continente europeu. Recorda a Felipe II que em sua Castela natal, a cidade de Toledo legou o testemunho da limitação dos governantes já em suas origens e, nos dias atuais de seu reinado, a Coroa Aragonesa conta com um arcabouço político-jurídico capaz de barrar o seu projeto de excessiva centralização política da Espanha e os domínios da Coroa espanhola.

Para Bèze, a cidade de Toledo, em seu Quarto Concílio no ano de 644, testemunha a assembleia de um sínodo, presidido pelo bispo Isidoro de Sevilha, não apenas de

---

[1041] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 35. Em Aristóteles, é apresentada a existência de uma categoria distinta da tirania propriamente dita entre certas monarquias bárbaras, pautadas num despotismo que possui maior origem na atitude de servidão intrínseca dos governados do que nos vícios dos governantes: "Encontramos exemplos de outra espécie de monarquia junto a alguns bárbaros. Os reis têm ali um poder que se aproxima do despotismo, mas é legítimo e hereditário. Tendo os bárbaros naturalmente a alma mais servil do que os gregos e os asiáticos, eles suportam mais do que os europeus, sem murmúrios, que sejam governados pelos senhores. É por isso que essas monarquias, embora despóticas, não deixam de ser estáveis e sólidas, fundadas que são na lei e transmissíveis de pai para filho. Pela mesma razão, sua guarda é real, e não tirânica, pois os reis são protegidos por cidadãos armados, ao passo que os déspotas recorrem aos estrangeiros. Aqueles governam de acordo com a lei e súditos de boa vontade; estes, pessoas que só obedecem contrafeitas. Aqueles são protegidos pelos cidadãos; estes, contra os cidadãos. São, portanto, dois tipos diferentes de monarquia" (ARISTÓTELES. **A Política.** São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 130).

[1042] BÈZE, Théodore de. Op. cit.,, p. 35.

eclesiásticos, mas também de outros elementos representativos dos povos espanhóis componentes do Reino dos Godos.

Théodore de Bèze, com base nas narrativas de Segisberto, reproduz em seu tratado as condições de vinculação entre governantes e governados avençadas pelo Concílio.

Nessa assembleia, restou deliberado que a ninguém é dado o direito de ser sedicioso, tomando o reino para si, ou de tramar a morte do rei. Morrendo o príncipe *em paz*, os "principais da nação" devem ser convocados juntamente com o estado eclesiástico, para que seja estabelecido "um sucessor do Reino por comum deliberação, a fim de que uma verdadeira concórdia seja por todos observada, e que ninguém empreenda dividir o país e a nação por ambição ou violência"[1043].

No concílio de Toledo foram consignadas maldições aos que atentassem contra os deveres de se acatar a preservação da dignidade real dos governantes:

> [...] quem quer que seja dentre nós ou dos povos de Espanha, por qualquer conjuração ou empreendimento, tenha violado esse juramento de fidelidade que tem com a Pátria e a nação dos Godos, [...] ou que tenha atentado contra a vida do Rei ou o despojado de seu poder, ou por presunção de tirania tenha usurpado a soberania real, sofra anátema diante da face de Deus e seus Anjos, e seja separado da Igreja católica que terá profanado por seu perjúrio e de toda Assembleia de Cristãos, ele e todos os seus cúmplices de sua impiedade, a fim de que aqueles que se encontrem envolvidos nessa mesma culpa sejam castigados com a mesma pena.[1044]

Da mesma maneira que esse concílio pune com o banimento das comunidades cristã e civil aquele que assim proceder contra seu governante, não confere penalidade diversa ao governante que tiranizar seu povo, mostrando o caráter sinalagmático das condições estabelecidas ao impor aos reis e a seus sucessores: "Se alguém dentre eles, ao desprezo das leis, por soberba dominação, e se fazendo confiar de grandeza Real, em vilanias e atos maldosos ou por cupidez desmedida, usa de muito cruel poder sobre os povos, que ele sofra anátema da parte de Jesus Cristo nosso Senhor e seja separado de Deus, e julgado por ter ousado maldosamente fazer e transformar seu poder de Rei na destruição de seus sujeitos"[1045].

---

[1043] SEGISBERTO. Crônicas, apud BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 35

[1044]Ibidem, p. 36.

[1045] Ibidem, p. 36-37.

Ainda da cidade de Toledo[1046], em seu VI Concílio, Bèze relembra um precedente de tolerância religiosa ─ algo muito precioso aos huguenotes refugiados na Genebra de sua época que em certo sentido estavam sob a proteção espiritual e mesmo política de Bèze ─, que consiste no decreto promulgado por essa assembleia proibindo "a caça aos judeus de todo o Reino", e reafirma as condições já sedimentadas em concílio anterior para o exercício do poder dos reis: "É em vão que se faz o bem, se não da ordem que se persevera. E, no entanto, após o Rei chegar a seu poder, se ele falsear esta promessa, que ele esteja em execração *Maran-atha* diante da face de Deus eterno, e esteja no fogo eterno para sempre com todos aqueles que estarão envolvidos em sua culpa, sejam Eclesiásticos ou outros Cristãos"[1047].

Segundo Mario Turchetti, anteriormente ao VI Concílio comentado por Bèze, o IV Concílio de Toledo representou a oportunidade oferecida a Isidoro de Sevilha para refletir sobre os problemas políticos de seu tempo, sendo que o canon 75, provavelmente redigido por ele, instituía, entre outras questões, os deveres dos reis e dos súditos. Pela primeira vez, foi relatada a existência da "pátria (*patria*) e da nação (*gens*) dos Godos", e adiante: "cujo governo é geralmente legitimado pelo juramento político e religioso ligando o *rex*, a *gens* e a *patria*"[1048].

Isidoro lega uma grande contribuição aos teóricos do direito de resistência à tirania, pois introduz "também um princípio político de grande importância ao afirmar que a soberania do rei deve ceder o passo ao respeito da lei que ele mesmo promulgou (*Setentiae*, III, 51, 1-2)"[1049].

Uma outra questão sobre a monarquia visigótica relevante para as práticas e costumes políticos na Europa é a importância dada à forma eletiva de acesso ao trono, um ponto reafirmado no canon 75 do IV Concílio que se mostrava muito peculiar: "enquanto a eleição caracterizou o reino visigótico, contrariamente, as monarquias contemporâneas de Bizâncio e dos Francos tinham por regra a sucessão hereditária"[1050].

---

[1046] Importa registrar a notoriedade e o simbolismo da cidade de Toledo, pela convivência religiosa pacífica entre as três religiões que, ao longo da Idade Média, coexistiram na Península Ibérica, a islâmica, a judaica e a cristã.

[1047] Decreto do VI Concílio de Toledo, apud BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 37.

[1048] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 229.

[1049] Ibidem, p. 230.

[1050] Ibidem, p. 236.

Em 653, o X Concilio de Toledo reforçou a importância da eleição do rei e afirmou a distinção entre o rei e sua função: "o que faz o rei não é sua pessoa é o direito"[1051].

Segundo Turchetti, os Concílios de Toledo e suas deliberações são provas de que a preocupação constante de legiferar sobre as obrigações dos reis e dos súditos, sobre os méritos e sobre o processo eletivo dos reis "bem mostra que se teme as usurpações do poder, causa principal da tirania"[1052].

Um outro notório exemplo de liberdade entre *os bárbaros* espanhóis digno de grande consideração por Théodore de Bèze é extraído das práticas políticas dos *Estados de Aragão.* Ao tratar dispor sobre este exemplo, Bèze recupera o tom da argumentação secular dentre os exemplos na Espanha, valendo-se de um paradigma puramente institucional da organização política de um emaranhado de nações que compunham essa pátria ibérica e não mais do concílio, que tinha por objeto questões não puramente políticas mas também religiosas, como os concílios de Toledo.

Esses estados confederados têm como origem histórica o processo de junção dinástica entre a Coroa de Aragão e o Condado de Barcelona em 1137, prosseguindo com a expulsão dos árabes de Malhorca em 1229 e dos domínios de Valência em 1238, compondo desde então o núcleo central da dita *Coroa*, que ainda se expandiria em 1282 com a Sicília, em 1323-1324 com a Sardenha e, em 1442, incorporando o reino de Nápoles[1053].

Na nova confederação de Estados "(se eles ainda não mudaram)"[1054], Bèze ressalta o zelo com a observância dos compromissos de controle dos reis, de vez que o

---

[1051] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 237.

[1052] Ibidem, p. 237.

[1053] CALLICÓ, Jaume Sobrequés . **Historia de Cataluña**. Barcelona: Editorial Base, 2007, p. 50-51.

[1054] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 38. Interpretamos essa passagem como uma prova de sensibilidade por parte de Bèze da dinâmica do concerto dos reinos europeus, uma vez que a unificação entre os estados da península ibérica, tão alardeada com o casamento dos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castilha em 1469 na cidade de Valladolid, em verdade em nada alterou a concepção dos aragoneses (em sentido lato) de pertencerem a uma confederação de povos, o que gerara conflitos constantes entre aragoneses e seu confederalismo e castelhanos (em sentido lato, que compreende castelhanos em sentido estrito, galegos, asturianos, leoneses, extremenhos, canários, andaluzes e mesmo os povos dos senhorios bascos) centralistas por definição. Jaume Sobrequés Callicó descreve que após a dita unificação dos reinos ibéricos, "A Coroa de Aragão e o Reino de Castilha conservaram suas leis, seus dirigentes, suas instituições de governo [...]. Entre Castilha e a Coroa Aragonesa havia fronteiras políticas, militares e econômicas bem definidas, e uma moeda diferente. E mais ainda: os catalães [e demais aragoneses] eram considerados estrangeiros para todos os efeitos em Castilha, e os castelhanos o eram [também] em Catalunha e em toda a Coroa de Aragão". As tensões entre esses dois blocos de reinos e suas concepções políticas quanto à organização do poder (confederalismo aragonês *versus* centralização castelhana) terão *fim* apenas com a verdadeira centralização política da *Monarquía*

juramento deve-se efetivar não apenas na coroação, "mas também de três em três anos em seus Estados" [1055]. Através desse juramento realizado na organização política do conglomerado de nações pelo "representante da soberania" (na nomenclatura de Bèze), o *Justiça de Aragão*, o rei assumia o compromisso de distribuir a justiça, assim e de receber o que lhe era devido, advertido pelo órgão que fazia as vezes dos Estados: "Nós que valemos tanto como vós, e podemos mais que vós, vos elegemos Rei com estas e estas condições, entre vós e nós [há] um que manda mais que vós"[1056].

Por *Justiça de Aragão* entende-se uma das magistraturas mais importantes de Aragão e peça chave para a contenção da licenciosidade dos governantes nesses domínios orientais e a sudeste da península ibérica, descrita funcionalmente por T. N. Bisson como "oficial aragonês chamado a defender as prerrogativas do reino contra o rei"[1057].

Apesar da importância do cargo para o regular funcionamento das instituições aragonesas, sua consolidação só se efetivou em 1348, após uma grande crise e guerra civil entre os estados coligados. Mesmo que Pedro IV, *El ceremonioso,* tivesse sufocado os revoltosos, fizeram-se várias concessões aos aragoneses (em sentido estrito) rebelados. Concedendo-se, por exemplo, "anistia (com algumas exceções), reconheceu o governante de Aragão a posição superior de cavalheiro, e definiu de forma mais precisa os poderes do **Justicia**, que desde essa época em diante passa a ser efetivamente o defensor das liberdades dos aragoneses"[1058], chegando a ser o mais importante oficial no período de apogeu dessa confederação hispânica durante a Baixa Idade Média[1059].

---

*hispânica*, com a derrota da Coroa de Aragão em 1714 na *Guerra de Sucessão* (porém, ainda hoje as vozes do nacionalismo catalão invocam as liberdades, dentre outros fatores, da Coroa Aragonesa e seu confederalismo para legitimarem um estado nacional catalão soberano) (CALLICÓ, Jaume Sobrequés i. **Historia de Cataluña**. Barcelona: Editorial Base, 2007, p. 50-51). Para muitos historiadores, a própria exclusão dos súditos da Coroa Aragonesa do processo de colonização da América se deve, além das justificativas clássicas (o fato de ter sido Isabel de Castilha quem patrocinara Colombo e o interesse dos aragoneses pelo comércio mediterrâneo), ao temor dos castelhanos de que os súditos da Coroa Aragonesa trouxessem para os domínios coloniais na América suas ideias contratuais e constitucionais da vida política, absolutamente incompatíveis com o Pacto Colonial, conforme explicam Sebastián Quesada e Ramón Tamanes: "os súditos da Coroa de Aragão ficaram excluídos dos novos territórios, que eram considerados exclusivamente castelhanos. Em verdade, como admitem muitos historiadores, se desconhece o peso que teve naquela exclusão o temor da Coroa de que os catalanoaragoneses exportassem para a América seu conceito de poder como resultado do pacto". (QUESADA, Sebastián; TAMAMES, Ramón. **Imágenes de España**. Madrid: Edelsa, 2001, p.57).

[1055] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 38.

[1056] Advertência dos Estados Aragoneses ao Rei, apud BÈZE, Théodore de. Idem, p. 38.

[1057] BISSON, T. N. **The Medieval Crown of Aragon.** Oxford: University Press, 1986, p. 194.

[1058] Ibidem, p. 108-109.

[1059] GIESEY, Ralph A. **If Not, Not, the oath of the aragonese and the legendary laws of sobrarbe.** Priceton: Priceton University Press, 1968, p. 67.

Sobre a real natureza desse elemento na vida política aragonesa, Geisey explica que *El Justicia* "não era o pináculo da hierarquia do poder real, mas uma unidade autônoma"[1060]. Normalmente, suas prerrogativas eram equiparáveis às de qualquer juiz de um reino medieval, em certas circunstâncias apto a "afirmar sua autoridade excluindo todas as demais". Entretanto, no século XV, o poder extraordinário dessa magistratura se consolidou por meio de dois institutos jurídicos, que conferiam-lhe o livre exercício do poder real sobre os súditos, permitindo assim o crescimento do mito em torno de seu cargo. Tais institutos são: *manifestación* e *firmas de derecho*[1061].

O primeiro desses institutos jurídicos, *manifestación*, que continha elementos do *habeas corpus* inglês e do *due process of Law*, dava a prerrogativa ao *Justicia* de aforar para sua própria jurisdição qualquer indivíduo detido por qualquer autoridade judicial ou real (que em regra deviam obediência aos reis), com o escopo de assegurar que a acusação fosse justa. Já pelo segundo, as *firmas de derecho*, o *Justicia* podia apreciar pedidos de qualquer súdito a fim de assegurar sua vida ou propriedade isentas de *julgamentos contrários às leis*[1062].

Gregorio Colás Torres assinala que no próprio século XVI verificam-se vários testemunhos em crônicas da vida política espanhola sobre o grande protagonismo do *Justicia* que auxiliam a melhor compreender seu papel institucional:

> Certas regras do jogo político e uma instituição encarregada de vigiar seu cumprimento constituíam as bases de uma monarquia distinta ao oeste e norte de Aragão [domínios da centralizadora Castela]. Essa instituição, bem conhecida, era *el Justicia*. Suas funções sintetizam-se nestas concisas perífrases: intérprete dos foros, juiz do contraforo e garantidor dos direitos constitucionais dos aragoneses. São precisamente essas funções que fizeram com que durante todo o século XVI tivesse uma extraordinária presença nas relações monarquia-reino e logicamente quase todos os cronistas prestaram uma atenção especial. Entre eles, Bartolomeu Leonardo de Argensola dedicou algumas de suas melhores páginas [que registram sobre *el Justicia* que] suas disposições eram de cumprimento obrigatório, não descartando inclusive o uso da força em caso de desobediência. [Sobre] '*El Justicia de Aragón* [...], se diz um magistrado tão supremo, que conhece os feitos do mesmo rei com tão largo poder, que se há de respeitar o que seu tribunal julgar, [...] e quando se opõe ao rei, é para lembrá-lo que é rei para observar as leis e não homem para seguir suas afeições' [B. L. de Argensola, *Alteraciones Populares*]. Para o padre Murilo, *el Justicia* foi criado 'para que nem o Rei, usando de absoluto poder atropele a justiça de seus vassalos,

---

[1060] GIESEY, Ralph A. **If Not, Not, the oath of the aragonese and the legendary laws of sobrarbe.** Priceton: Priceton University Press, 1968, p. 67.

[1061] Ibidem, p. 67.

[1062] Ibidem, p. 67.

> nem eles percam o devido respeito, deixando-o de obedecer como seu rei e senhor' [D. Murillo, *Excelencias*]".[1063]

Segundo o entendimento de Ralph Geisey, a inserção do juramento dos *Estados Aragoneses* na obra de Bèze e o relato sobre a importância do perfil constitucional de atuação da magistratura do *el Justicia de Aragón* muito provavelmente se devem à influência direta de reformadores espanhóis refugiados, que buscavam em Genebra, com Bèze à frente do movimento calvinista, a possibilidade de traduzir tratados, imprimi-los e constrabandeá-los para a Espanha[1064].

Apesar do juramento figurar na obra de Hotman publicada anteriormente à de Bèze e posteriormente reproduzida na *Vindiciae contra tyrannos*, claramente extraído da edição latina da obra de Bèze, Geisey afirma ser um erro imaginar que Bèze teria obtido tal informação de *Franco-Gallia*, até pelas evidências dos arquivos que apontam que as obras teriam sido escritas praticamente ao mesmo tempo sob conhecimento recíproco de ambos[1065]. Portanto, a citação do juramento se deve à referida convivência com os reformadores vindos do outro lado da fronteira pirenaica.

*

Antes enfrentar a questão das instituições da França de seu tempo capazes de conter a tirania, Bèze faz um breve comentário sobre "a mais ilustre das Assembleias de Príncipes que existe no mundo", que possui tanto poder para eleger como para depor seu imperador quando demandado.

---

[1063]LATORRE, Gregorio Colás. Felipe II y el Constitucionalismo Aragonés. In: **Manuscrits Revista d'Història Moderna**. Num. 16, 1998, p.145-146.

[1064] GIESEY, Ralph A. **If Not, Not, the oath of the aragonese and the legendary laws of sobrarbe.** Priceton: Priceton University Press, 1968, p, p. 22.

[1065] Ibidem, p. 21-22. Geisey assim descreve a improbabilidade de Bèze ter se valido da citação de Hotman quanto ao juramento, assim como as circunstâncias do surgimento das duas obras: "Seria um erro admitir que Bèze deva ter extraído o Juramento de Hotman só pelo motivo de seu tratado ter sido publicado um ano depois. As evidências dos arquivos revelam que Bèze e Hotman terminaram seus tratados em Julho de 1573, e cada um teve profundo conhecimento do trabalho do outro. Bèze, em verdade, tentou persuadir o Conselho de Genebra a permitir a publicação de Francogallia de Hotman e Hotman devolveu a honra, tentando imprimir o tratado do amigo (que o Conselho da Cidade de Genebra julgara muito radical) em outra cidade" (Ibidem, p. 21).

Como prova das prerrogativas da Assembleia dos sete eleitores do ***Santo Império***, Bèze cita como exemplos dos imperadores depostos por ela Adolfo, no ano 1296[1066], e o imperador Wenceslau (Wenzel), no ano de 1400.

A deposição do imperador Wenceslau, de natureza constitucional, já figurava no corpo argumentativo de Filipe de Hesse e seus juristas, como visto anteriormente, contra as manobras de Carlos V, à época da Dieta de *Speyer*, em 1529[1067] e também na *Confissão de Magdeburgo*.

Tecnicamente, a deposição de Wenzel apresenta uma questão jurídica não mencionda por Bèze ou intencionalmente ignorada pelo mesmo, devido à sua intolerância às interferências do papado nos assuntos políticos do mundo secular.

Wezel, conforme explica Turchetti, foi deposto propriamente da condição de rei dos romanos e não de imperador por falta de autorização papal:

> No Santo Império, no dia 20 de agosto de 1400, o arcebispo de Mainz [Mogúncia] pronuncia em nome dos eleitores a sentença de deposição do rei dos Romanos, Wenceslau (1376-1419), que é ao mesmo tempo imperador (1378-1400); a distinção entre os dois títulos não era apenas um detalhe, pois o papa somente tinha concedido aos príncipes eleitores o direito de depor o rei dos Romanos, não o imperador. Nessa sentença, o colégio de príncipes eleitores faz valer igualmente o princípio de que a autoridade que tem o direito de eleger tem também o direito de depor.[1068]

Além do mais, pautando-se no *Speculum Saxonicum*, Bèze afirma que os reis germânicos também estavam obrigados sob o mesmo juramento, já que "quando o Rei se elege, é necessário que ele jure e preste fidelidade e homenagem ao Império, e que ele impulsionará e ajudará com suas forças a Justiça, impedindo com todo seu poder todos os insultos, e manterá o Império em seus direitos com todo seu saber e poder"[1069].

Mauro Turchetti explica a importância para o mundo germânico medieval do direito de resistência do *Sachsenspiegel* ou "Espelho dos Saxões" como uma antiga coletânea

---

[1066] R. Kingdon aponta para uma imprecisão na data, pois para o comentador ora referido, deu-se no ano de 1298. (KINGDON, Robert M. Nota 1. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 38).

[1067] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 471.

[1068] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 318.

[1069] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 38.

organizada por Eike von Repgow (ou Repkow) entre os anos de 1220 a 1235 sobre o direito costumeiro territorial (*Landrecht*) e o feudal (*Lehrecht*), que determinava "as obrigações recíprocas entre o senhor e o vassalo, entre os nobres e o imperador". Além de definir a dinâmica de obediência entre esses atores, o *Sachsenspiegel* também mencionava a possibilidade expressa de resistir licitamente aos superiores (*licite resistire*)[1070]: "O vassalo deve resistir ao seu rei ou ao seu senhor quando este comete uma injustiça e deve se valer de mão forte contra ele, mesmo quando esse último for seu parente ou seu suserano. Assim ele não viola seu dever de fidelidade"[1071].

*

Depois de longa sistematização de exemplos institucionais de oposição lícita ou de mecanismos prévios com a finalidade de conter a *licenciosidade* dos tiranos, abrangendo diversas nações e desde a Antiguidade Clássica, que apontam para o que Théodore de Bèze considerava uma das características mais fundamentais do direito de resistência, a da universalidade intrínseca, o autor deságua no exemplo que certamente mais o interessara: a previsão dos mesmos mecanismos institucionalizados e indubitavelmente válidos em sua **França** natal, como meios aptos para sanar a tirania sofrida pelo partido protestante perseguido pelos *Valois*, amparados por seus maus conselheiros.

Porém, apesar da justa expectativa do leitor do tratado em encontrar uma referência direta sobre os massacres da noite de São Bartolomeu[1072], Bèze silencia quanto a esse episódio. Um silêncio que poderíamos chamar de 'eloquente', sob a mesma lógica que utilizara em relação a Felipe II no exemplo da Espanha.

Segundo Giesey, em Hotman o silêncio se justificaria para causar um máximo efeito ao leitor e, a nosso ver, tal análise seria perfeitamente aplicável a Bèze. Assim, usa-se

---

[1070] TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013, p. 314.

[1071] **Sachsenspiegel** (III, 78, 2) apud TURCHETTI, Mario. Idem, p. 314.

[1072] Quando Bèze discute o exemplo francês, talvez essa *justa expectativa* do leitor do tratado seja maior, já que o autor não se furta a comentar vários exemplos de seu tempo ou muito próximos a ele como Inglaterra, Escócia, Dinamarca, Suécia, *estados aragoneses*, entre outros.

“da melhor recomendação pedagógica, ao permitir o leitor fazer sua própria inferência [...]” sobre os dramas sofridos pelo partido protestante à época de Bèze[1073].

Seguindo de perto a investigação histórica feita por Hotman, Bèze assevera que César, na narrativa do livro V sobre suas proezas pela Gália (*De bello gallico*)[1074], já evidenciava a sujeição dos governantes aos *Estados* dos povos da Gália[1075].

Um exemplo contundente extraído das narrativas de César sobre a Gália que evidencia a demanda de prévia confirmação de representantes dos vários povos que a compunham para validar uma nomeação é a da elevação de Vercingétorix como supremo comandante militar e político, depois de um processo análago às eleições reais protagonizadas por assembleias parlamentárias:

> Proclamado rei pelos seus, Vercingétorix envia embaixadas para todos os lugares. Ele conjura todos os povos a permanecerem fiéis ao juramento feito. Logo, ele tem a adesão dos Senons, dos Parisienses, dos Pictons, dos Carduques, dos Turons, dos Aulerques, dos Lemovices, dos Andes e todos os povos [da Gália] que tocam o Oceano. **Todos estão de acordo para lhe confiar o comando supremo.**
>
> Investido deste poder, ele exige reféns em todas as partes, faz levantar as tropas e fixa as quantidades de armas a serem fabricadas por cada cidade, assim como o prazo de sua entrega. A cavalaria é o objeto de seus cuidados particulares. A tão grande atividade ele reúne severidade inexorável. Os hesitantes são ameaçados dos piores castigos. No caso de falta grave, morte por fogo e os suplícios de toda sorte. Por uma falta leve, ele fazia cortar as orelhas ou perfurar um olho. Os culpados são enviados de volta aos seus lares neste estado, a fim de servir de exemplo e aterrorizar os demais pelo rigor do castigo.[1076]

Posteriormente, Bèze esclarece que a união de gauleses e francos sob o nome de franceses perseverou em tais práticas de liberdade.

A partir dos estudos de Hotman na obra *Franco-Gallia*, com sutis diferenças, Théodore de Bèze afirma categoricamente a supremacia do elemento eletivo para a sagração dos reis francos em detrimento do direito de sucessão imediata: “os Francos, ainda que tenham escolhido seus Reis primeiramente da linhagem dos Merovíngios, após a posteridade

---

[1073] GIESEY, R. E. When and Why Hotman wrote the Francogallia. In: **Bibliothèque d`Humanisme et Renaissance**, n. XXIX, 1967, p. 583.

[1074] KINGDON, Robert M. Nota 1. In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 39.

[1075] BÈZE, Théodore de. Idem, p. 39.

[1076] CÉSAR. La Guerre des Gaules. In: **Historiens Romains. Historiens de la République. César**. T. II. Col. Pléiade. Paris: Gallimard, 1968, p. 194 (grifos nossos).

de Carlos Magno, e finalmente os descendentes de Hugo Capeto, adestraram sua monarquia no início [de tal forma] que seus Reis não reinavam por exclusividade do direito sucessivo, sendo eleitos pelo consentimento dos Estados do Reino”[1077].

Buscando amparo na autoridade de Aimoin de Fleuri, cronista da França medieval (*Historiae Francorum*), Théodore de Bèze reproduz no tratado o juramento feito pelo rei Carlos, *o Calvo*, rei dos francos ocidentais com o desmembramento do Império Carolíngeo, considerado pela historiografia clássica como detentor dos domínios territoriais que iriam compor o território da França atual, restando inconteste o caráter de condicionalidade do juramento dos reis aos *Estados*. Bèze assinala que no momento da suessão real de Carlos, seus filhos foram preteridos, elegendo-se Eudes como rei[1078].

O juramento, segundo o registro do abade cronista francês Amoin Fleuri, se efetivou nos seguintes termos:

> Já que vós me elegestes para vos reger e governar, sabeis que minha deliberação é, por meio da ajuda de Deus, manter a honra e o serviço de Deus e das santas igrejas e igualmente honrar, cuidar e honradamente manter cada um de vós em seu lugar de honra e em sua pessoa, tanto quanto eu saberei e poderei fazer e manter a cada um seu grau, direito e justiça, tanto nos negócios eclesiásticos, quanto naqueles deste século, no qual a honra atribuída ao Rei com toda devida obediência e ajuda para manter e conservar o Reino que me foi comissionado de Deus, me seja rendida por cada um de vós segundo o seu grau, dignidade e possibilidade, como vossos ancestrais justamente, lealmente e racionalmente prometeram.[1079]

A partir do compromisso assumido por Carlos, *o Calvo*, aferem-se os deveres que, para Bèze, são tão importantes a um governante e convenientes para a causa abraçada por este: a obrigação de zelo e proteção da verdadeira fé e a garantia de inviolabilidade das prerrogativas dos ocupantes dos cargos de proeminência no reino da França que compunham os *Estados Gerais*.

Curiosamente, o sermão dos reis da França que confirmavam os privilégios da nobreza, algo de extremo proveito para Bèze e sua teoria política, também portava a exigência dos reis franceses de proteger os bispos católicos e combater às heresias pronunciadas pela Igreja Católica, podendo sugerir ser um paradoxo, numa primeira leitura, o fato de Bèze

---

[1077] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 39.

[1078] Ibidem, p. 41.

[1079] Juramento de Carlos o Calvo. In: FLEURI, Amoin. *Historiæ Francorum* apud BÈZE, Théodore de. Idem, p. 40.

recorrer a um juramento legitimador da perseguição aos protestantes, conforme se lê na parte final do juramento:

> Eu prometo conservar a cada um de vós e às igrejas que a vós são confiadas os privilégios canônicos, os direitos e a jurisdição da qual vós gozais e de vos proteger e defender tanto quanto eu poderei, com a ajuda de Deus, como é dever de um rei, no seu reino, de proteger cada bispo e igreja que é submetida aos seus cuidados.
>
> Eu prometo, em nome de Jesus Cristo, ao povo cristão que me é submetido:
>
> Primeiramente, fazer conservar em todo tempo, a Igreja de Deus e a paz ao povo cristão.
>
> Impedir as pessoas de todas as posições de cometerem rapinagens e iniquidades de qualquer natureza que elas sejam.
>
> Fazer observar a justiça e a misericórdia nos julgamentos, a fim de que Deus, que é a fonte da clemência e da misericórdia, se digne a distribui-las sobre mim e sobre vós também.
>
> Aplicar-me sinceramente e segundo o meu poder a expulsar de todas as terras submissas à minha dominação os heréticos assim nominados pela Igreja. Eu confirmo todas as coisas enunciadas acima: que Deus e seus santos evangelhos me ajudem.[1080]

Segundo Marcel David, a questão do combate às heresias nos juramentos reais na França é baseada em um *preceptum* suplementado no juramento concernente ao dever de *exstirpatio* dos hereges, cuja origem remonta às diretivas do Concílio de Latrão de 1215, numa clara ligação ao combate na forma de cruzada perpetrado contra os albigenses[1081].

A melhor explicação para este preceito de combate às heresias, a nosso ver, consiste na crescente esperança na providência partilhada pelos huguenotes da possível e breve ascensão de um rei protestante e que, diferentemente de Henrique de Navarra, perseverasse na nova fé. Essa esperança era alimentada com as mortes precoces ou ao menos inesperadas de Henrique II e de seus filhos com Catarina de Médicis.

Uma vez concretizada a nova realidade esperada, o comando de combate aos hereges feito no juramento dos reis da França deixaria de ser a principal ameaça para a causa calvinista e passaria a figurar como a sua mais importante arma para o estabelecimento e supremacia da nova fé, quando então os protestantes deixariam de ser perseguidos e passariam a ser perseguidores.

---

[1080] Juramento dos Reis da França apud PÉRÉ, Georges. **Le sacre et couronnement des rois de France dans leurs rapports avec les lois fondamentales**. Toulouse: Bagnères-de-Bigorre, 1921, p. 34-36.

[1081]DAVID, Marcel. Le serment du sacre du IX au XV siècle. Contributions à l'étude des limites juridiques de la souveranité. In: **Revue du Moyen Âge Latin**, n. 6, 1950, p. 240.

Ainda sobre o papel a ser desempenhado pelos *Estados* no Reino da França, Bèze expõe de modo semelhante a Hotman que:

> [...] quanto à autoridade dos mesmos Estados de estabelecer e depor os principais oficiais da Coroa, ou pelo menos ter o olho naquilo que seus Reis fazem, impondo parâmetros e outros negócios principais do governo na paz e na guerra, as antigas e autênticas histórias a retratam fielmente, e demonstram manifestamente o despudor dos bajuladores que se engrandessem com a destruição de um tal e tão bem ordenado Reino.[1082]

Em seu tempo, Bèze reconhece a degeneração do Reino da França, que abandona as práticas dos *Estados Gerais* garantidoras da liberdade e deixa de convocá-los, restando as principais decisões do Reino adstritas a "certos personagens que só olham para a sua comodidade e segurança".

Atestava-se uma série de práticas espúrias aos olhos das boas tradições públicas: a sucessão não se daria mais por eleição ─ "o mais próximo do sangue real sucede", impostos, empréstimos, a guerra e a paz são feitas e desfeitas, dignidades e oficialidades são comercializadas, concedidas ou retiradas. Práticas que eram consideradas "totalmente contrárias à maneira de se fazer dos [nossos] bons Ancestrais e frontalmente repugnantes às leis postas como fundamento da Monarquia Francesa"[1083].

Para finalizar sua argumentação quanto à imprescindibilidade dos *Estados Gerais* como instância idônea para decidir os rumos das grandes questões da França, sem fazer referência direta aos conturbados tempos de sua terra natal (de nomeação de reis e regentes e de éditos iníquos), Bèze parece sugeri-los indiretamente como remédio para as circunstâncias ao apresentar uma desafiante questão sobre a vida política francesa.

Trata-se do desafio jurídico lançado a qualquer um que tenha a ousadia de afirmar que as prerrogativas dos *Estados Gerais* não existem mais:

> [...] eu deixo à disputa a todos os Jurisconsultos de boa ciência e consciência, se alguma prescrição [das prerrogativas dos Estados Gerais] pelo decurso do tempo [...] pode ter tido lugar por direito humano e divino.

---

[1082] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, 41.

[1083] Ibidem, p. 41.

> Mas [o fato é] que ainda os Reis hoje fazem [em] sua sagração (que deve ser impressa e conhecida por todo o mundo) e [...] são obrigados em seu advento a confirmar os privilégios das cidades e dos Oficiais do Reino (salvo abuso que se cometa), e que os Reis sendo menores, os Estados advertem quem terá a administração, sendo portadores da antiga autoridade dos Estados, que fenece pouco a pouco.[1084]

Como um dos exemplos mais recentes da época de pleno vigor dos *Estados*, Bèze relembra a rescisão do testamento de Charles V, *O Sábio*, no ano de 1380. Alerta para o fato de que, no ano de 1467, após ter causado vários transtornos ao Reino ao tranformar a *Monarquia da França em Tirania*, Luís XI recebeu como emenda da assembleia dos *Estados* ocorrida em Tours uma curatela de "trinta e seis pessoas, pelas quais ele teria que ser governado e conduzido"[1085].

O último exemplo citado por Bèze, *muito memorável*, seria o de Charles VII que, ainda aspirante ao trono, fora muito mal aconselhado, contrariando um tratado de paz assumido com o Duque da Borgonha, o que o levou a ser massacrado, afundando a França em conflitos civis que "custaram um milhão de almas". Charles foi penalizado com a deserdação de seu pai, viu seu inimigo ser coroado em Paris e "ser mais Rei de Bourges do que da França*"*. Após tantos distúrbios, a paz foi comprada pelo *tratado de Arras*, no qual é inserida uma cláusula que deixa expressa a quitação de toda e qualquer sujeição ao rei Charles (por parte dos súditos da Borgonha), caso desobedecesse o novo acordo[1086].

No exemplo acima citado, é evidente a ênfase ao princípio do *pacta sunt servanda*, mesmo em compromissos que não são de suma importância como aqueles assumidos no momento da coroação dos reis, mas que também devem ser estritamente observados, sob pena do "Reino não encontrar repouso." Essa passagem sugere uma exortação indireta do dever dos conselheiros dos reis ou regentes da França a bem aconselharem aos príncipes herdeiros, ou aos Reis propriamente, a observar seus compromissos, como os éditos de tolerância religiosa, constantemente desrespeitados pelos governantes franceses à época de Bèze.

---

[1084] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p 41-42.

[1085] Ibidem, p. 42.

[1086] Ibidem, p. 43.

Sobre os éditos de tolerância, destaca-se o de janeiro de 1562, uma arma legal para que os protestantes deixassem de ser considerados sediciosos, pois esse édito autorizava, ainda que com restrições, o culto da nova fé. Para Joseph Lecler, esse édito juntamente com o *Colóquio de Poissy* que o precedeu "marcariam sucessivamente o fim das tentativas de conciliação religiosa e a inauguração, ainda que precária, mas real e legal, da tolerância civil dos reformados"[1087].

[1087] LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme.** Paris: Albin Michel, 1994, p. 456.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS – O CONSTITUCIONALISMO CALVINISTA E A AMBIGUIDADE DO PASTOREIO

Um lugar comum acerca da tradição do pensamento político calvinista consiste na afirmação de sua contribuição para a arquitetura dos regimes democráticos no Ocidente. Esse discurso, no entanto, merece ponderação e cautela, uma vez que, desde as origens, o calvinismo e a respectiva incursão de seus pensadores (teólogos e juristas) no pensamento político sempre foram mais vinculados ao fortalecimento dos agentes políticos membros dos corpos intermediários, os magistrados inferiores, do que propriamente a um regime político amparado em bases populares.

Certa passagem da vida de Knox chegou a ser identificada como importante marco para o fortalecimento da ideia de democracia. John T. McNeill, em seu clássico *The History and Character of Calvinism*, apresenta como argumento o quarto encontro entre Maria Stuart e John Knox, em que se desenvolve o seguinte diálogo: "Mas o que você tem a ver (disse ela) com o meu casamento? Um súdito nascido no mesmo [reino] (disse ele) Senhora; e apesar de eu nem ser Conde, Lorde ou Barão […], ainda assim Deus me fez […] útil e proveitoso membro dentre dele [o reino]"[1088].

Naquele contexto, eventual casamento da rainha com Dom Carlos, filho de Felipe II, muito além de ser um interesse privado, dentro da lógica geopolítica dos Habsburgos e de alianças do século XVI, implicaria invariavelmente em sérias consequências geopolíticas e religiosas para a Escócia.

Para McNeill, a intervenção de John Knox na questão matrimonial da rainha, apesar de não ser detentor de um título de nobreza nem de um cargo público de magistratura inferior que lhe conferisse competência para ocupar um posto no parlamento da Escócia, sugere uma participação popular em um regime democrático de nossos dias, por meio do direito de livre manifestação sobre os assuntos públicos:

> Aqui o Reformador escora seu direito de falar de um problema de interesse público que é suscitado não por sua posição de um ministro de Cristo, mas por seu direito de nascimento como súdito do reino. Esse é um básico

[1088] KNOX, John. History of the Reformation in Scotland apud McNEILL, John T. **The History and Character of Calvinism**. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 302.

> conceito democrático que seguramente ele não inventou, mas foi apoiado por sua certeza religiosa, que o colocava [Knox] livre do medo.[1089]

A própria disciplina da Igreja de Genebra sob a batuta de Bèze fora considerada um marco na construção da democracia no Ocidente moderno pelo caráter eletivo do cargo de seus pastores, além da teoria monarcômaca de Théodore de Bèze e dos demais autores dessa literatura política usar a expressão *povo* para a legitimação de um protagonismo político de combate às tiranias. Contudo, o sucessor de Calvino e os demais autores se referem várias vezes ao *povo* como o conjunto da nação devidamente representado por órgãos institucionais como os *Estados-Gerais*, que, em termos práticos, têm suas decisões controladas majoritariamente por uma *aristocracia*.

Um dos exemplos mais significativos do reconhecimento da relação entre Calvinismo e a Democracia no Ocidente são as palavras de Emilio Castelar, orador, estadista, professor de Filosofia e Presidente da República (1873-1874) durante a Primeira República Espanhola:

> Era necessário para o movimento republicano que houvesse [...] uma moralidade mais austera do que a de Lutero, a moralidade de Calvino, e a Igreja mais democrática do que a alemã, a Igreja de Genebra. A democracia anglo-saxã tem como sua linhagem um livro de uma sociedade primitiva – a Bíblia. Isso é o produto de uma teologia severa aprendida por uns poucos cristãos fugitivos nas sombrias cidades da Holanda e da Suíça, onde a taciturna sombra de Calvino ainda perambula [...].[1090]

Enfatizamos que o núcleo do pensamento político calvinista ─ destinado já em sua origem a permitir a desobediência lícita a comandos normativos de um determinado poder tirânico, assim como a justa punição desse governo perverso ─ deve ser reconhecido sem desestruturar a simbiose entre os conceitos clássicos do pensamento político ocidental de *magistrado, lei* e *República*. Ademais, a tradição da teoria política calvinista se preocupa justamente com a continuidade da sã relação entre esses três artefatos políticos, sem que o remédio para a tirania desnature a própria vida civil, hierarquizada entre o supremo magistrado, os magistrados inferiores (*mutatis mutandis*, o que em nossos dias, num razoável

---

[1089] KNOX, John. History of the Reformation in Scotland apud McNEILL, John T. **The History and Character of Calvinism**. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 302.**The History and Character of Calvinism**. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 302.

[1090] CASTELAR, Emilio. Discurso apud BOETTNER, Loraine. Calvinism in America. In: **Studies in Reformed Theology**, v. 08, n. 06, 1998, p. 4.

exercício de anacronismo, seriam identificados como agentes políticos legislativos e judiciais) e o povo.

Calvino, valendo-se da tradição clássica, afirma que as relações entre magistrado e lei são tão inerentes à estruturação de uma República que:

> Depois dos governantes vêm as leis, que são os verdadeiros nervos, como diz Cícero, depois de Platão, a alma de todos os estados; pois sem elas os governantes não podem de modo algum subsistir. Porque, ao contrário, elas são conservadas e mantidas pelos governantes, visto que, sem eles, elas não teriam força alguma. Por isso não se pode dizer coisa mais certa do que chamar à lei de magistrado mudo e ao magistrado de lei viva.[1091]

Theodore de Bèze utiliza a ideia de *vocação* já exposta nos textos teológicos da *Instituição* de Calvino, no sentido de proteção, a ponto de ser recorrente a afirmação de que o magistrado seria o guardião de uma parcela do povo que lhe é comissionada. Emprega também a noção de finalidade das magistraturas, que implica que a instituição da magistratura está atrelada à proteção do povo: "[...] os povos não foram criados para os magistrados, mas o contrário os magistrados para os povos; como o tutor para o pupilo e não o pupilo para o tutor, e o pastor para o rebanho e não o rebanho para o pastor"[1092]. O fundamento dessa proteção reside nas boas leis de um reino, ou ainda, *"leis fundamentais"*, que seus governantes e magistrados prometem cumprir, no momento de suas investiduras nos cargos.

A perspectiva de proteção e até mesmo tutela das magistraturas inferiores também se verifica em John Knox, a ofuscar o potencial protagonismo e a plena deliberação dos assuntos políticos de interesse do bem comum da parte do povo. A concepção de que os nobres que ocupam as magistraturas do reino representam uma salvaguarda para o povo é amplamente desenvolvida em *Apelação à Nobreza*, ao tratar sobre a Reforma e a respectiva legitimação política da nobreza para dar concretude à nova forma religiosa da Escócia, o que para Knox implicaria a salvação dos próprios nobres "e de seus irmãos súditos sob o seu encargo"[1093].

---

[1091] CALVINO, João. Poder Civil. In: BONI, Alberto de (org.). **Escritos Seletos de Martinho Lutero Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 254.

[1092] BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 9.

[1093] The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004, p. 110-111.

Em Althusius, a mesma concepção pastoral fortalece a argumentação legitimadora dos corpos representativos da coletividade que gozam das prerrogativas constitucionais dos magistrados inferiores que ao mesmo tempo defendem o povo da tirania, retira-lhe a autonomia de gerir sua parcela de responsabilidade no que tange aos "direitos do reino", ainda que esses mesmos direitos lhe seja em última análise pertencentes na condição de senhor, proprietário e usufrutuário deles:

> Portanto, esses administradores e curadores representam todo o povo [como fora o Senado em Roma], e suas ações são consideradas ações da comunidade
>
> Devido a isso, todos e cada um dos cidadãos e habitantes do reino se assemelham a pupilos ou menores e os ministros constituídos a tutores e guardiões, já que cuidam da pessoa de todo o povo e a representam. **Da mesma forma que o pupilo, embora proprietário dos bens cujo cuidado e cuja administração confiou ao tutor, não pode, sem autorização e concordância desse tutor, fazer alguma coisa relativa a eles ou a comprometer-se, também o povo, sem a autorização e concordância dos administradores e reitores, não pode administrar os direitos do reino (*jura regni*), mesmo sendo senhor, proprietário e usufrutuário deles.** O que o tutor faz em relação aos bens colocados sob sua tutela assemelha-se àquilo que os ministros de uma comunidade, em grande parte, desempenham em prol dos habitantes unidos de um reino, juntamente com seus bens e direitos.[1094]

A própria ideia da figura do tirano em exercício quando extrapola o poder que lhe foi confiado é descrita por Althusius como um pastor que subverte a boa ordem de suas obrigações e passa a se comportar como um pastor perdido que não congrega mais o rebanho, extrai dele mais do que lhe é devido e permite que seus componentes se desgarrem:

> O rei está acima e governa naquelas coisas para as quais recebe poder de mando e de governo, não naquelas que foram reservadas para o poder e o julgamento dos éforos. Ele fica acima quando governa e administra dentro da lei, com justiça e piedosamente; isto é, ele deixa de ser o administrador quando não se preocupa com o que acontece, mas se perde, desperdiça e destrói, e a lei deixa de ser viva, da mesma forma que um pastor deixa de sê-lo quando tosquia, divide e perde suas ovelhas.[1095]

Skinner, amparado pelos estudos de McNeill, afirma que uma fonte que classifica como "plausível" para a teoria das magistraturas inferiores, recepcionada e desenvolvida pelos calvinistas, seria o sermão proferido por Zwinglio em 1523 e publicado logo em

---

[1094]ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 211-212 (grifos nossos).

[1095] Ibidem, p. 238.

1524[1096]. Em *O Pastor*, o reformador de Zurique tende a se referir aos pastores como sendo "dados por Deus" para defender o povo, a exemplo dos sacerdotes, que em nome do povo protestavam contra as iniquidades dos reis, conforme as narrativas do Velho Testamento[1097]. Além disso, menciona os exemplos históricos dos éforos em Esparta e dos tribunos da plebe em Roma, que certamente são mais próximos da realidade das magistraturas civis de sua época, que poderiam exercer um freio aos governantes:

> Assim como existiam éforos entre os espartanos e tribunos entre os romanos, da mesma maneira existem em muitas cidades germânicas hoje os chefes das guildas [nas cidades em que eles ocupam magistraturas inferiores] que se opõem ao principal [magistrado do Sacro Império Romano-Germânico] quando há excesso [abuso] de uso do poder. Da mesma forma, Deus estabeleceu entre seu povo oficiais ─ os Pastores ─ que existem para vigiar o tempo todo. Deus não quer alguém tão desqualificado que outro não lhe possa apontar seus desmandos. E se o poder que possui a legitimidade para agir não se arriscar por traição [aos seus deveres] ou medo, o profeta ainda não deve dormir. Se as autoridades prestarem socorro, então o vício pode ser expelido com uma grande paz, mas se eles não o fizerem, então o pastor tem que arriscar sua pele e esperança por não existir outra ajuda ou livramento do que aqueles vindos de Deus. Em suma, deve haver vigilância e comedimento, pois Deus sempre envia seus profetas a tempo de alertar o mundo pecador, como em Jeremias 25 e 29 está indicado. Após as advertências virem, nada melhor do que mudar [a conduta]. Então, se nada se realizar, um mal maior estará na porta ─ e daí dia após dia até o povo inteiro ser destruído. Um exemplo serve para ilustrar isso: Sodoma e Nínive e o povo israelita, que no deserto adorou ao bezerro e foi perdoado [depois de admoestado e arrependido]. Mas como o mesmo povo, depois de todos esses avisos, não melhorou sua conduta, foram levados para o cativeiro da Babilônia.[1098]

Michel Foucault em *Segurança, Território, População*, curso proferido no *Collège de France* (1977-1978), aponta que a palavra "governar", antes de assumir sua feição de natureza política no século XVI, já tinha um significado que evocava o imaginário de atividades relacionadas ao pastoreio:

> Vemos que a palavra "governar", antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo domínio semântico que se refere ao deslocamento no espaço, ao movimento, [...] à subsistência material, à alimentação, [...] aos cuidados que se podem

---

[1096] SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 505-506.

[1097] Ibidem, 505-506.

[1098] ZWINGLI, Huldrych. The Shepherd, March 1524. In: PIPKIN, H. Wayne (org.). **Huldrych Zwingli Writings. In Search of True Religion: Reformation, Pastoral and Eucharistic Writings**. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 1984, p. 102.

> dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, [...] também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola.[1099]

Para Foucault, na Antiguidade já era familiar dentre os povos do Egito e da Mesopotâmia a ideia do poder ser exercido sob a forma de pastoreio:

> O faraó, por exemplo, no momento da sua coroação, na cerimônia de sua coroação, recebe as insígnias do pastor. Dão-lhe o cajado do pastor e declaram que ele é efetivamente o pastor dos homens. O título de pastor dos homens faz parte da titulação real dos monarcas babilônicos. Era igualmente um termo que designava a relação dos deuses ou do deus com os homens. O deus é o pastor dos homens. Num hino egípcio, lê-se algo assim: "Ó Rá, que velas quando todos os homens dormem, que procuras o que é benefício para teu rebanho..." **O deus é o pastor dos homens. Enfim, essa metáfora do pastor, essa referência ao pastorado, permite designar certo tipo de relação entre o soberano e deus, na medida em que, se Deus é o pastor dos homens, se o rei também é o pastor subalterno a quem Deus confiou o rebanho dos homens e que deve, ao fim do dia e ao fim de seu reinado, restituir a Deus o rebanho que lhe foi confiado. O pastorado é um tipo de relação fundamental entre Deus e os homens, e o rei de certo modo participa dessa estrutura pastoral da relação entre Deus e os homens.** Um hino assírio diz, dirigindo-se ao rei: "Companheiro resplandecente que participas do pastorado de Deus, tu que cuidas do país e que o alimentas, ó pastor da abundância".[1100]

Se a ideia de pastoreio no exercício do poder já era conhecida entre os povos da Antiguidade mencionados, entre os hebreus ela se consolida e se aprofunda, com um cunho profundamente religioso, a tal ponto que, de alguma forma, seus profetas e reis passam a assumir a identidade positiva ou negativa de um pastor intermediário entre Deus ─ o pastor pleno e último ─ e o povo:

> **Evidentemente, foi sobretudo entre os hebreus que o tema do pastorado se desenvolveu e se intensificou.** Com este particular que, entre os hebreus, a relação pastor-rebanho é essencialmente, fundamentalmente e quase exclusivamente uma relação religiosa. As relações entre Deus e seu povo é que são definidas como relações entre um pastor e seu rebanho. Nenhum rei hebreu, com exceção de Davi, fundador da monarquia, é nominalmente, explicitamente designado de pastor. O termo é reservado a Deus. **Simplesmente, certos profetas são vistos como tendo recebido das mãos de Deus o rebanho dos homens, que a ele devem devolver; e, por outro lado, os maus reis, os que são denunciados como tendo traído sua missão, são designados como maus pastores, nunca individualmente aliás, sempre globalmente, como os que dilapidaram o rebanho, dispersaram o rebanho, os que foram incapazes de lhe dar seu alimento**

---

[1099] FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 164.

[1100] Ibidem, p. 166-167 (grifos nossos).

> **e de levá-lo de volta à sua terra. A relação pastoral, em sua forma plena e em sua forma positiva, é portanto, essencialmente, a relação entre Deus e os homens.** É um poder de tipo religioso que tem seu princípio, seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre seu povo.[1101]

Desde o período da Proto-Reforma, ainda na Idade Média, até sua consolidação na Era Moderna, posterior ao século XVI, com lideranças desde Wyclif a Wesley, Michel Foucault identifica nesse processo uma luta que vai muito além da questão doutrinária de natureza teológica, um embate pelo exercício do poder pastoral:

> [...] Mas, afinal de contas, todas as lutas que perpassaram não apenas a Igreja cristã, mas o mundo ocidental, do século XIII até os séculos XVII-XVIII, **todas essas lutas, enfim, uma grande parte dessas lutas, foram lutas […] a propósito do poder pastoral. De Wyclif a Wesley, do século XIII ao século XVIII, todas essas lutas culminaram nas guerras religiosas que eram fundamentalmente lutas para saber quem teria efetivamente o direito de governar os homens**, governar os homens em sua vida cotidiana, nos detalhes e na materialidade que constituem a existência deles, para saber quem tem esse poder, de quem o recebe, como o exerce, com que margem de autonomia para cada um, qual a qualificação para os que exercem esse poder, qual o limite da sua jurisdição, que recurso se pode ter contra eles, que controle há de uns sobre os outros. Tudo isso, essa grande batalha da pastoralidade perpassou o Ocidente do século XIII ao século XVIII, sem que nunca, afinal, o pastorado tenha sido efetivamente liquidado. **Porque, embora seja verdade que a Reforma foi sem dúvida muito mais uma grande batalha pastoral do que uma grande batalha doutrinal, embora seja verdade que o que estava em jogo com a Reforma era a maneira como o poder pastoral era exercido**, o que saiu da Reforma, ou seja, um mundo protestante ou um mundo com igrejas protestantes e a Contra-Reforma, esses dois mundos, essa série de mundos, não eram mundos sem pastorado.[1102]

A função de proteção dos magistrados inferiores, amplamente debatida por John Knox e Théodore de Bèze, decorria da prerrogativa de restaurar a boa ordem turbada ou aniquilada pela tirania por um corpo intermediário de agentes políticos. Seguindo a leitura de Foucault sobre *As Leis* de Platão, é possível identificar *mutatis mutandis* essas mesmas prerrogativas, ou ao menos prerrogativas similares, na figura do *magistrado-pastor*, que exerce uma magistratura intermediária na estrutura do poder político da cidade:

> Mas há que [se] entender que o magistrado-pastor nunca é considerado nem como o fundador da cidade, nem como quem lhe deu suas leis essenciais, mas como o magistrado principal. O magistrado-pastor – nas *Leis* isso é bem

---

[1101] FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 164, p. 167 (grifos nossos).

[1102] Ibidem, p. 197-198 (grifos nossos).

> característico, perfeitamente claro –, **o magistrado-pastor é na verdade um magistrado subordinado. Ele é meio intermediário entre o cão de guarda propriamente dito, digamos brutalmente o policial, e aquele que é o verdadeiro senhor ou legislador da cidade. No livro X das *Leis*, vocês veem que o magistrado-pastor é contraposto, de um lado, aos animais predadores que ele tem de manter longe do seu rebanho, mas também é diferente dos senhores, que estão na cúpula do Estado.** Logo, funcionário-pastor, claro, mas apenas funcionário. Ou seja, não é tanto a própria essência da função política, a essência mesma do que é o poder na cidade, que será representada pelo pastor, mas simplesmente uma função lateral, uma função que o *Político* chamará justamente de adjuvante, que é assim designada.[1103]

Michel Foucault afirma ainda o "paradoxo do pastor", que assume duas formas e que viabiliza o controle absoluto e pleno do rebanho. A primeira forma se desenvolve na lógica do princípio *Omnes et Singulatim* pela qual o pastor deve manter atenção em todos os componentes do rebanho e em cada um deles, "o que viria a ser precisamente o grande problema tanto das técnicas de poder no pastorado cristão, como das técnicas de poder, digamos, modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população [...]"[1104].

A segunda forma assumida pelo "paradoxo do pastor", ainda mais paradoxal, consiste na missão desse tutor em se sacrificar pelo rebanho ou de arriscar perder todo o rebanho em razão de um de seus elementos:

> E depois de maneira ainda mais intensa, no problema do sacrifício do pastor em relação ao seu rebanho, sacrifício dele próprio pela totalidade do rebanho, sacrifício da totalidade do rebanho por cada uma das ovelhas [...]. Moisés é aquele que efetivamente aceitou, para ir salvar uma ovelha que se tinha desgarrado, abandonar a totalidade do rebanho. Ele acabou encontrando a ovelha, trouxe-a de volta nos ombros e viu, nesse momento, que o rebanho que ele havia aceitado sacrificar estava salvo, simbolicamente salvo, justamente pelo fato de que ele havia aceitado sacrificá-lo. **Estamos aí no centro do desafio, do paradoxo moral e religioso do pastor, enfim do que poderíamos chamar de paradoxo do pastor: sacrifício de um pelo todo, sacrifício do todo por um, que vai estar no cerne da problemática cristã do pastorado.**[1105]

Segundo M. Foucault, o advento da Igreja Cristã permitiu a sedimentação dos elementos que compõem o poder pastoral e que lhe conferiram vigor para que se estruturasse,

---

[1103] FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 164, p. 186 (grifos nossos).

[1104] Ibidem, p. 172 (grifos nossos).

[1105] Ibidem, p.172-173.

de forma a ser concretizável e eficiente sua introdução nas estruturas do Império Romano, e assim se perpetuasse como forma de poder na vida política do homem ocidental:

> Foi a Igreja cristã que coagulou todos esses temas de poder pastoral em mecanismos precisos e em instituições definidas, foi ela que realmente organizou um poder pastoral ao mesmo tempo específico e autônomo, foi ela que implantou seus dispositivos no interior do Império Romano e que organizou, no coração do Império Romano, um tipo de poder que, creio eu, nenhuma outra civilização havia conhecido.[1106]

Quanto à eficácia do poder pastoral, Foucault também alerta para o fato de ter havido uma progressiva aprendizagem do sentido de interiorização no homem ocidental, de se comportar como uma "ovelha" e reconhecer sua própria dependência de uma "pastor" na vida política, algo completamente estranho e mesmo inadmissível à autonomia de um grego em pleno exercício de seus direitos como cidadão na pólis grega. Em suma, houve no mundo ocidental uma transformação das concepções sobre a vida política e dos papéis a serem desempenhados entre governantes e governados, que poderia assim ser descrita:

> [...] **o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas. Durante milênios, ele aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele.** A forma de poder mais estranha e mais característica do Ocidente, aquela que também viria a ter a fortuna mais vasta e duradoura, creio que não nasceu nas estepes nem nas cidades. Ela nasceu no âmbito do homem de natureza, não nasceu no âmbito dos primeiros impérios. Essa forma de poder tão característica do Ocidente, tão única, creio, em toda a história das civilizações, nasceu, ou pelo menos inspirou seu modelo no pastoreio, **na política considerada assunto de pastoreio.**[1107]

A partir dessas concepções de M. Foucault, além do "paradoxo do pastoreio", que se configura no pleno controle do "rebanho" na medida em que alberga cada elemento singularmente considerado e o coletivo ao mesmo tempo, podemos ainda pensar em uma *ambiguidade do pastoreio*, em especial dos magistrados inferiores enquanto agentes capazes de solucionar o problema da tirania consoante John Knox e Théodore de Bèze, uma vez que a tutela do povo contra a ação tirânica do supremo magistrado implica o retrocesso da autonomia do povo-rebanho como protagonista de suas escolhas políticas, o que

---

[1106] FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 164, p. 174 (grifos nossos).

[1107] Ibidem, p. 174.

hipoteticamente pode levar à substituição de uma tirania por outra: uma vez defesnestrado o supremo magistrado tirano, a tirania pode se deslocar para o lado dos magistrados inferiores.

Dois aspectos da filosofia política protestante do século XVI, como em John Knox e em Théodore de Bèze, nos levam a afirmar a *ambiguidade do pastoreio*, que ao mesmo tempo garante proteção contra a tirania do supremo magistrado mas também tolhe a autonomia popular: a limitação do povo à sua respectiva vocação de mero auxiliar do protagonismo da nobreza no processo revolucionário da Escócia sob a liderança de John Knox, como devidamente registrado nos textos políticos do "Apóstolo da Escócia" , e o desprestígio e até estigmatização da democracia como uma concepção análoga ao anabatismo, conforme a correspondência trocada entre Théodore de Bèze e Heinrich Bullinger. Além disso, não podemos nos esquecer da constante e severa censura às práticas religiosas e políticas de cunho mais popular da *Reforma Radical*, compreensível no que tange à violência do processo, mas que também poderia ter sido, em tese, mitigada por uma apreciação menos intransigente ou mesmo por uma abertura no que se refere às experiências políticas que envolviam o estabelecimento de assembleias populares.

Para além dessa visão "pastoral" e "tutelar" do povo que desfavorece a aceitação da relação necessária entre calvinismo e democracia, é necessário referir o importante estudo de Robert M. Kingdon, *Calvinism and Democracy: Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562-1572*. Nele, o autor alega que o lugar comum da afirmativa de que o calvinismo auxiliou na construção da democracia na história do Ocidente deve ser, no mínimo, melhor debatido à luz das controvérsias entre congregacionalismo e presbiterianismo na estrutura eclesiástica calvinista entre os anos de 1562-1572 e a respectiva analogia entre os governos eclesiástico e civil. Controvérsias capitaneadas de um lado por Jean Morely, da corrente "democrática" congregacionalista, e do outro lado por Théodore de Bèze, da corrente "aristocrática" presbiteriana[1108].

Importa lembrarmos que ainda que Théodore de Bèze tenha teologicamente consolidado as bases do presbiterianismo, John Knox é quem ficaria conhecido como o *Patriarca do Presbiterianismo*, ao transplantá-lo para um estado nacional como a Escócia.

Segundo Robert M. Kingdon, é necessário ter em mente que:

---

[1108] KINGDON, R. Calvinism and democracy: some political implications of debates on French reformed church government, 1562-1572. **The American Historical Review**, v. 69, n. 2, January,1964, p. 393-401.

> Durante esta década [1562-1572], a igreja reformada que Calvino tinha fundado na França foi abatida por uma amarga disputa que assumiu proporções significantes. Uma facção na qual a igreja afirmava que o governo da igreja cristã deveria ser altamente descentralizado, com congregações locais assumindo uma virtual autonomia e com os leigos desempenhando um papel importante em sua liderança. Em suma, eles desejavam o que podemos chamar de congregacionalismo. Outra facção insistia no fortalecimento das instituições centralizadas no governo da igreja reformada, particularmente nos sínodos provincial e nacional, e particularmente na poderosa igreja mãe de Genebra, com clérigos assumindo a real liderança em todos os níveis. O que eles queriam é o que nós chamaríamos de presbiterianismo. Ambos os lados argumentavam vigorosamente em defesa de suas visões que misturavam argumentos extraídos da exegese bíblica, da história da igreja primitiva e considerações políticas prudentes, que eram típicas de seu tempo e meio social.[1109]

Ainda que Théodore de Bèze tenha triunfado sobre Morely, como era previsível, e o presbiterianismo tenha se tornado o governo da Igreja Calvinista por excelência, o oponente de Bèze angariou importantes lideranças huguenotes para sua causa.

Mais precisamente, a relevância do debate entre Bèze e Morely é que Presbiterianismo *versus* Congregacionalismo, para a filosofia política, significam uma analogia entre o governo eclesiástico e o governo civil, conforme explica Kingdon:

> [Entre] Muitas das ideias sobre a política e a disciplina eclesiástica debatidas por essas duas facções durante essa década, uma é de particular interesse para o historiador do pensamento político. A ideia de que existe analogia entre governo civil e governo eclesiástico. Nem todos os que eram partes na disputa teriam mesmo concedido a validade dessa importante analogia. Outros extraíram conclusões diametralmente diferentes disso. Mas para aqueles que buscavam seguir essa noção de analogia, o conceito de democracia se tornou uma inevitável parte do debate. As demonstrações mais contundentes e interessantes disso podem ser encontradas nos escritos dos dois principais protagonistas, Morely e Bèze. Especificamente, elas são encontradas em certas passagens de um livro com o título: *Traicté de la Discipline & Police Chrestienne*, que Morely tinha publicado em 1562, [obra] que manteve a afirmação essencial de sua facção, apesar do livro aparentemente nunca ter sido reimpresso, e em certas passagens de cartas escritas por Bèze em 1571 e posteriormente para conter a influência de Ramus, em um tempo em que a extensão da controvérsia e a expectativa da completa vitória o levou a ser de alguma forma mais brusco do que fora anteriormente.[1110]

---

[1109] KINGDON, R. Calvinism and democracy: some political implications of debates on French reformed church government, 1562-1572. **The American Historical Review**, v. 69, n. 2, January, 1964, p. 393-394.

[1110] Ibidem, p. 395-396.

O argumento básico apresentado por Morely consistia em que o próprio Deus queria para sua Igreja o governo democrático, então a seleção dos líderes leigos e clericais da Igreja deveria ocorrer mediante deliberação de todos os membros da cada congregação local, "obviamente essa é a forma de governo que pensadores políticos de qualquer período chamariam de democrático"[1111].

Morely avança sua análise acerca do governo civil e afirma que a "democracia" dominada pela lei consiste realmente na melhor forma de governo civil. Na exemplificação histórica, o oponente de Bèze resgata os exemplos de Atenas e Roma, que seriam modelos de democracia, e insiste que a partir deles derivaria tudo o que é bom para o governo civil contemporâneo[1112].

O defensor do congregacionalismo e da democracia ressalta a comparação entre os regimes políticos e um banquete feita por Aristóteles: sendo o banquete mais farto à medida que mais pessoas contribuem com os alimentos, o melhor regime político também seria aquele em que os conselhos, as ponderações, os juízos e os entendimentos partissem de mais indivíduos. Nas palavras de Morely:

> Pois (como Aristóteles diz muito prudentemente) como um banquete, no qual muitos levam a sua sopa, é melhor servido e mais abundante, o que não seria um banquete comum de um ou de poucas pessoas, paralelamente em uma grande assembleia, onde cada um leva livremente seu conselho e julgamento, há mais conselho e prudência que aquele de poucas pessoas.[1113]

Morely buscou reforço em Aristóteles, um autor profano munido da razão natural, para suas teses já chanceladas, segundo ele, pela revelação divina que indica nas Escrituras que o governo democrático era o melhor[1114]. Contudo, Morely não aprofundou sua teoria política democrática, talvez porque temia perder o apoio dos huguenotes aristocratas que por um tempo o auxiliaram[1115].

---

[1111] KINGDON, R. Calvinism and democracy: some political implications of debates on French reformed church government, 1562-1572. **The American Historical Review**, v. 69, n. 2, January, 1964, p. 396.

[1112] Ibidem, p. 397.

[1113] MORELY, Jean. Traicté de la Discipline & Police Chrestienne. Lyons: 1562, p. 183. Apud KINGDON, R. Idem, p. 397.

[1114] Ibidem, p. 398.

[1115] Ibidem, p. 397.

Théodore de Bèze, ataca as ideias de Morely e a influência que Ramus, um dos mais importantes seguidores do congregacionalismo, exercia em centros intelectuais[1116].

Em carta de 13 de Novembro de 1571 endereçada a Heinrich Bullinger, Bèze acusa Morely de ter chamado a Igreja reformada da França de oligarquia ou tirania e de tentar substituir o regime do governo eclesiástico pela "mais turbulenta e sediciosa democracia (no original: *perturbatissiman et seditiosissiman Democratiam*)"[1117].

As acusações de Bèze surtiram efeito. Henry Bullinger, com todo o seu prestígio internacional e o da Igreja reformada de Zurique em todo o mundo protestante, confere plena razão ao presbiterianismo de Théodore de Bèze. Em resposta às acusações feitas por Bèze anteriormente, em 04 de Dezembro de 1571, responde que nunca tinha ouvido falar de Morely, mas suspeitava que ele deveria pertencer à odiosa seita dos anabatistas ("*Quae de Morellio quodam scribis* [...] *et illum forte de Anabaptistarum grege esse suspicemur*"), além de dizer não acreditar que Ramus também pudesse ter comungado dessas terríveis ideias[1118].

Em outras epístolas que Théodore de Bèze publicou em 1573 em Genebra, *Epistolarum Theogicarum Theodori Bezae Vezelii, Liber Unos*, o sucessor de Calvino nega que o governo da Igreja deva ser "democrático", devendo ser considerado mais propriamente uma "monarquia" cujo rei seja Jesus Cristo, ou ainda uma "aristocracia" materializada no consistório[1119].

Em suma, considerando o recurso à metáfora do pastor ou a uma visão tutelar sobre o povo, bem como a discussão entre congregacionalismo e presbiterianismo, podemos concluir que as teses e práticas de resistência elaboradas e materializadas por Bèze e Knox devem ser mais propriamente lidas sob uma chave interpretativa que não confira autonomia política ao povo em geral, o que torna difícil a aceitação plena de certas ponderações acerca das contribuições do calvinismo, em especial do presbiterianismo, para a construção da democracia na história ocidental.

---

[1116]KINGDON, R. Calvinism and democracy: some political implications of debates on French reformed church government, 1562-1572. **The American Historical Review**, v. 69, n. 2, (January), 1964, p. 398.

[1117] Théodore de Bèze a Heinrich Bullinger (Genebra, 13 nov. 1571). In: BÈZE, Théodore. **Correspondance. t. XII, 1571**. DUFOUR, Alain (ed.); NICOLLIER-DE WECK, Béatrice; TURCHETTI, Mario (coord.); AUBERT, Hippolyte. Genève: Droz, 1986, p. 220-221.

[1118] Heinrich Bullinger a Théodore de Bèze (Zurich, 04 dez. 1571). Ibidem, p. 244.

[1119] KINGDON, R. Op. Cit., p. 399-400.

Quanto ao legado teórico de John Knox e Théodore de Bèze merece ser mencionado que o rompimento com a ambiguidade de Calvino e o argumento das magistraturas inferiores de afinidade constitucional foram acolhidos por autores inseridos ou importantes na tradição do constitucionalismo calvinista.

No que diz respeito ao legado revolucionário de Knox e Bèze, destacamos os eventos denominados de "revoluções calvinistas". A *Revolução nos Países Baixos*, com a destituição do soberano espanhol Felipe II, evento em que se vislumbra boa síntese dos argumentos calvinistas sobre governos controláveis por mecanismos institucionais. Trata-se de um segundo processo revolucionário calvinista depois da Escócia de John Knox, de maior repercussão internacional, que teve como grande teórico e apologista Althusius, em sua obra *Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos*. Este autor que também lança as bases para a noção moderna e contemporânea de federalismo[1120].

Posteriormente, a *Revolução Inglesa* consituiria outra grande aplicação de princípios da teoria política calvinista, com a afirmação inequívoca da supremacia do parlamento sobre a realeza e a plena independência dos juízes ingleses graças ao *Judges Bill*, em 1691-1692 e o *Act of Settlement*, de 1701, que promoveram um judiciário independente, pela impossibilidade de ser demitido pelo rei e pelo caráter vitalício de seus cargos[1121]. Nesta oportunidade, destaca-se John Milton na defesa das prerrogativas do parlamento.

Na sequência, a Revolução Norte-Americana e sua consolidação teórica em *O Federalista*, em que se constata de forma mais veemente o fortalecimento do Judiciário, concomitantemente com as prerrogativas do Parlamento. Uma tradição cujos principais tópicos ─ federalismo, prerrogativas do parlamento frente ao executivo e capacidade revisional pelo judiciário dos atos dos poderes executivo e do legislativo ─ foram recepcionados de forma cabal no projeto liberal de Rui Barbosa para o Brasil.

Espelhando a longa tradição do pensamento político ocidental de recorrer à metáfora orgânica para explicar as organizações políticas, passamos ao registro de duas

---

[1120] Althusius explorou a moderna distinção conceitual entre "federação" (*bundestaat*), que ele denomina como *foederatio plena*, e "confederação", a qual chama de *foederatio non plena*, em razão disso, Voyenne, em *Histoire de l'idée féderaliste*, o considera "o primeiro teórico federalista". (BENOIST, Alain. The First Federalist: Johannes Althusius. In: **Krisis 22,** March, 1999, p. 2-34).

[1121] BERMAN, Harold J. **Law and Revolution, the Formation of the Western Legal Tradition**. v. II, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1983, p. 227.

práticas constitucionais contemporâneas exercidas por órgãos judiciais ou assemelháveis[1122] e por órgãos legislativos, que guardam certas similaridades com os controles dos governantes propostos por Bèze em seu tratado e por Knox sob o filtro da "legalidade bíblica".

Mais especificamente, trata-se do paralelismo entre as ações dos *magistrados inferiores* e dos *Estados Gerais*, respectivamente, e o *controle jurisdicional da Administração Pública* e os mecanismos de controles parlamentares, como os institutos do *impeachment* exercido pelo *Senado*, autorizado pela *Câmara dos Deputados*, que guardam uma razoável analogia com a deposição do tirano, nos sistemas presidencialistas, ou ainda nos sistemas parlamentaristas, a aptidão do parlamento para destituir o gabinete de governo pela aprovação do *voto de censura* ou a reprovação da *moção de confiança*.

O advento de tais mecanismos de controle dos governantes, na época atual, é comumente associado aos eventos revolucionários da França e da América do Norte no século XVIII, dos quais se diz terem sido inspirados por ideias iluministas. Por outro lado, o ensaio de John Witte Jr., *The Reformations of Rights: Law, Religion, and Human Rights in early Modern Calvinism*, aponta uma tradição, ao longo dos séculos, de diálogo interno entre autores calvinistas (Théodore de Bèze, John Knox, Althusius, Milton e os puritanos da Nova Inglaterra), tendo a ideia de controle dos governantes como uma constante[1123].

---

[1122] Curiosamente, a expressão *magistrado*, que no século XVI compreendia uma série de funções tipicamente executivas (como coletar impostos, força policial, força armada, funções diplomáticas, etc), além do que se pode denominar de função judicial. Porém, nos dias atuais, a palavra fora condicionada para tão somente designar participantes do *Poder Judiciário*, ou instituições que orbitam sua estrutura (na França e na Itália também designa o *Ministério Público*), sendo que, em regra, juízes ou agentes públicos equiparáveis são constitucionalmente autorizados a liberar licitamente do dever de obediência qualquer pessoa que sofra o arbítrio de um governante.

[1123] John Witte Jr. afirma que: "O *Bill of Rights* [as 10 primeiras emendas] para a Constituição Americana fora defendido em sua época sobre uma variedade de fundamentos – com argumentos Iluministas entre os mais conhecidos. [...] entretanto, cada uma das garantias do *Bill of Rights* em 1791 tinha sido formulada nos dois séculos prévios – por teólogos e juristas calvinistas, entre outros. Alguns desses direitos já tinham sido formulados por Théodore de Bèze e os combatentes da resistência francesa e escocesa [John Knox] no século XVI [...]. Além do mais, uma série de ideias centrais do constitucionalismo americano – soberania popular, federalismo, separação de poderes, freios e contrapesos, separação entre estado e igreja, dentre outros – foram consideravelmente formulados por Calvinistas nos dois séculos antecedentes." (WITTE Jr., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 31). O mesmo comentador não se exime em reconhecer também uma longa lista de vítimas que, por causa de suas convicções religiosas, sofreram toda sorte de punições: exílio, prisão, censura, tortura e mesmo morte, ao se confrontarem com lideranças calvinistas em suas comunidades. A título emblemático pode-se citar os nomes de Michel Servetus, Jean Morély, Jacob Arminius, Hugo Grotius, Richard Overton, Jonh Liburne, Roger Williams, e Anne Hutchinson. Além do mais, quase num paradoxo em relação às tradições de liberdades públicas cultuadas pelos autores calvinistas ao longo dos séculos, é preciso reconhecer um lado obscuro dessa literatura política: "É bastante fácil encontrar [em alguns dos] tratados e sermões Calvinistas de ambos os lados do Atlântico, uma séria defesa de toda forma de monarquia, escravidão, chauvinismo, racismo, fanatismo, elitismo, perseguição e outras formas vergonhosas de paixões e injustiça. Qualquer avaliação honesta da tradição Calvinista do direito, religião e direitos humanos deve reconhecer essas

No processo revolucionário dos Países Baixos, na *Ata de Abjuração* na qual se consignou a destituição de Felipe II pelos *Estados Gerais* restam evidenciados os argumentos de resistência, na linha dos desenvolvidos por Théodore de Bèze, como a afirmativa de que o povo e as províncias neerlandesas sempre aceitaram "seus príncipes e senhores sob condições"[1124] e, portanto, a não observação desses compromissos pelo governante legitimaria a sua destituição. Sem desconsiderar que a Academia de Genebra também era um importante centro de formação para pastores calvinistas dos Países Baixos.[1125]

Também podem ser identificados traços de John Knox e do processo revolucionário escocês que antecede ao batavo na luta da nobreza neerlandesa contra Felipe II, a influência de soldados presbiterianos escoceses que lutaram no conflito contra a Espanha[1126], a celebração do exemplo da destituição de Maria Stuart e a acolhida do conceito knoxiano de convenção por Althusius.

No raiar do século XVII, vários apologistas da República dos Países Baixos como C. P. Hooft, Hugo Grotius, Peter Bertius, Paul Buis, Daniel Berckringer, Gisbertus Voetius, Paulus Voetius, Martinus Schookius, Ulrich Huber, dentre outros, construíram um legado de ensinamentos cruciais para o desenvolvimento do arcabouço institucional e legal no qual essa jovem organização política se estruturava, além de legitimar a licitude da destituição do

---

brutalidades*"* (Ibidem, p. 31). Outro aspecto sombrio que poderia ser somado às referências anteriores de Witte Jr., seria o embasamento ideológico que a própria noção política calvinista de bons governos daria ao imperialismo norte-americano, realidade principalmente aferível na figura do presidente T. Woodrow Wilson, conforme explica Robert Freeman Smith: "Em 1913, Thomas Woodrow Wilson foi eleito presidente dos Estados Unidos. Sua administração estava profundamente enraizada na visão calvinista e secularizada da nação redentora com uma missão e um destino peculiares. [...] Woodrow Wilson acreditava firmemente na missão nacional de introduzir a paz, a ordem e a estabilidade no mundo. E enfatizou o papel das instituições anglo-americanas no estabelecimento dessas condições. Em sua opinião, as revoluções aconteciam ou porque homens maus estavam tentando usurpar o poder por meios inconstitucionais [numa atualização da ideia de tirania de origem], ou porque as pessoas eram impossibilitadas de votar em eleições livres. Não ocorreriam revoluções se houvesse eleições, se os preceitos constitucionais fossem obedecidos e os homens maus afastados do poder. Para Wilson, a ordem constitucional é o alicerce da ordem e da estabilidade. O presidente pôs muita ênfase no governo exercido por homens bons que seguem os preceitos constitucionais. Mas os países nem sempre escolhem tais homens para seus líderes. Assim, quando Sir William Tyrrell pediu a Wilson, em novembro de 1913, que explicasse sua política com relação ao México, o presidente respondeu: 'Vou ensinar as repúblicas sul-americanas a eleger homens bons'" (SMITH, Robert Freeman. Os Estados Unidos e a América Latina, 1830-1930. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina.** v. IV. São Paulo: Imprensa Oficial, Fundação Alexandre de Gusmão, 2002, p. 634 e 636).

[1124] WITTE Jr., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 143.

[1125] VRIES DE, Herman. **Genève: Pépinière du Calvinisme Hollandais**. t. I, Fribourg: Fragnière Frères éditeurs, 1918, p. 24-33.

[1126] REID, W. Stanford. John Knox's Theology of Political Government. **The Sixteenth Century Journal**, v. 19, n. 4, Winter, 1988, p. 538. Para um aprofundamento sobre o tema consultar DERKSEN, R. **Scotland's Involvement in the Revolutionary War in the Netherlands, 1572-1603**. 1976. Ph. D. Thesis. University of Guelph, Guelph (Ontario). 1976.

soberano espanhol. Nesse contexto "um dos primeiros e mais originais" dentre tais autores foi Johannes Althusius[1127], que assim defende o processo revolucionário dos batavos contra Felipe II com base na atuação dos magistrados inferiores:

> Vê-se nesse poder e autoridade, outorgados aos poucos éforos para a defesa dos direitos do povo e da associação universal, que o povo não transferiu tais direitos para o magistrado supremo, mas os reservou para si próprio. Pois a associação universal confiou a seus éforos o cuidado e a defesa desses direitos contra todos os transgressores, perturbadores e saqueadores, e mesmo contra o próprio magistrado supremo. As guerras belgas pela independência oferecem exemplos desse cuidado e defesa pelos éforos, durante os quarenta anos de conflito contra o rei de Espanha. Por conseguinte, a função desses éforos não é apenas de julgar se o magistrado supremo cumpriu ou não suas obrigações, mas também de resistir à tirania do magistrado e barrá-la do corpo associado [...]. É isso o que os teólogos e juristas asseveram.[1128]

Quanto ao que se deve crer como a verdadeira fé, Althusius reaviva uma argumentação que defende a extrema proximidade entre a fé e os ditames das Escrituras, o que remete a Knox, para o qual "A religião verdadeira e pura e o culto de Deus não são estabelecidos pela maioria dos cidadãos, nem pelo peso do voto dos homens, mas apenas pela Palavra de Deus, segundo a devoção dos homens à fé"[1129].

Outro traço teológico da principal obra política de Althusius, que muito recupera a teologia de Knox, consiste na defesa da noção de convenção: "Nesse pacto religioso, Deus faz uma promessa ao magistrado supremo e ao povo referente aos que desempenham bem seus deveres, da mesma forma que ameaça os que negligenciam ou violam a convenção (*foedus*). Promete aos que cumprem suas missões que será um Deus benigno e protetor clemente para eles. Alerta aos que desobedecem e violam a aliança que será severo e executor justo da punição [...]"[1130].

Se no plano teológico apresenta marcas indeléveis de John Knox, na seara política Althusius se evidencia ainda mais como devedor das teses de Théodore de Bèze, ao salientar o caráter contratual e *sinalagmático* das relações entre o soberano e os súditos em palavras quase idênticas às de Bèze em *Du Droit des Magistrats*, acolhendo também a distinção

---

[1127] WITTE Jr., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 150.

[1128] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 229.

[1129] Ibidem, p. 187.

[1130] Ibidem, p. 311.

conceitual bartolista sobre o fenômeno da tirania. Althusius, em verdade, apenas difere de Théodore de Bèze, ao aceitar o argumento de direito privado e compatibilizá-lo com a teoria das magistraturas inferiores, nesse ponto, num arranjo teórico sobre o direito de resistência mais correlacionado a Knox, nos seguintes termos:

> Se o povo não manifesta obediência e falha na prestação das obrigações prometidas na eleição e na posse ─ na constituição ─ do magistrado supremo, então este último pode punir tal perfídia, violação de confiança, e mesmo contumácia, rebelião e sedição, até com a força das armas. Porém, se o magistrado supremo não honra a palavra empenhada e fracassa na administração do reino de acordo com o prometido, então o reino, ou os éforos e os líderes em seu nome, é o promotor da punição para tal violação e quebra de confiança. É assim permitido que o povo cancele ou anule a forma anterior de política e comunidade e constitua uma nova. Em ambos os casos, já que as condições do pacto e da convenção foram desrespeitadas, o contrato é desfeito por seu próprio direito. No primeiro caso, o príncipe não mais trata os sediciosos e as pessoas pérfidas como seus súditos, nem tem para com eles a obrigação de cumprir o prometido. No outro caso, da mesma forma, o povo ou os membros do reino não mais reconhecem essa pessoa falsa, desleal e violadora de pactos como seu magistrado, mas a tratam como um comum, como um tirano ao qual não mais é devida obediência e o que mais tiver sido prometido. O magistrado perde o direito de exigir obediência e o povo, ou os membros do reino, podem até depô-lo. Destarte, Bartolo afirma que um magistrado legítimo é a lei vívida e se ele é condenado por essa lei, comanda sua própria condenação. Mas um tirano é tudo menos uma lei vívida [...].[1131]

A exemplo do que afirmam Knox e Bèze, a legitimação e competência para as mais importantes questões de uma nação, segundo Althusius, pertencem aos grandes conselhos ou assembleias componentes do órgão político do que atualmente se denomina de forma sedimentada de parlamento, cujas deliberações, necessariamente colegiadas, se impõem sobre o comando unilateral do governante singular, Althusius assim se manifesta sobre o complexo de atribuições que lhes são atribuídos:

> [...] Esses conselhos ecumênicos gerais do reino ou corpo associado são reuniões de membros convocados nas quais são considerados os benefícios e as utilidades do reino, bem como soluções comuns e especiais para determinados males, e chega-se a alguma decisão para o bem-estar comum pela comunicação do conselho. Assim, pois, nessas assembleias gerais de toda a associação universal, reino ou república, são determinadas e examinadas as questões árduas, difíceis e graves como o são os assuntos e causas que concernem a todo império, ou à forma de governo, ou aos membros da associação, sobre as leis fundamentais, os direitos de soberania,

---

[1131] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 268-269.

> a imposição de impostos e contribuições e outras matérias que exijam a deliberação e o consenso comum de toda política.
>
> Tais conselhos ou assembleias são, portanto, o epítome do reino ou da forma de governo. Todas as questões públicas de relevância são a eles encaminhadas e, depois de exame e discussão por parte dos membros do reino, buscam-se decisões para elas.
>
> O direito de examinar, deliberar e chegar a conclusões é próprio dos membros individuais do reino ou comunidade. O direito de decidir repousa, na verdade, no julgamento e no voto da maioria de seus membros [...].
>
> São cinco as razões para a convocação de conselhos. Primeiro, é justo que aquilo que a todos toca seja tratado por todos. E o que requer as faculdades, os esforços, a ajuda e o entusiasmo de todos seja feito com o consentimento comum de todos. Quando o povo não é excluído do equacionamento das questões públicas, menos ódio subsiste caso um projeto mal formulado fracasse e ainda se possa contar com a benevolência desse povo. Em segundo lugar, uma causa pode ser mais bem analisada por muitas pessoas, e o que por muitos se busca mais facilmente se pode encontrar, e a possibilidade de engano diminui. Terceiro, existem algumas questões que só podem ser tratadas pelo povo em tais assembleias. Quarto, os mais poderosos podem se refrear e corrigir pelo temor de tais conselhos, nos quais as queixas de todos podem ser livremente expressas e ouvidas. Quinto, tal processo permite que floresça a liberdade reservada ao povo, e os administradores públicos são obrigados a prestar contas de seus atos e a reconhecer no povo, ou na associação universal, seus verdadeiros mestres, aqueles que os constituíram [...].[1132]

A teoria das magistraturas inferiores, desde Calvino, ainda que no caso desse último a título especulativo, foi identificada com a atuação dos éforos de Esparta por quase todos os autores calvinistas. Enquanto em autores como Bèze e Ponet, dentre outros, essa identificação se deu de forma breve, em Althusius essa analogia se mostra de forma profunda, a ponto dele consagrar um extenso tópico na obra *Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos* ─ o capítulo XVIII - *Dos éforos e seus deveres* ─ para explicar as prerrogativas e obrigações dos éforos seus contemporâneos, os ocupantes das magistraturas aptas a controlar aquele que governa singularmente, no caso de suas ações contradizerem o bem comum da comunidade política:

> Os administradores dessa associação universal são de dois tipos: os éforos e os magistrados supremos. Os éforos são representantes da comunidade ou associação universal a quem, por consentimento do povo associado num corpo político, é confiada a responsabilidade superior para empregar seu poder e seu direito na constituição do magistrado supremo, e para auxiliá-lo com aconselhamento e assistência nas atividades desse corpo associado. Eles também empregam seu poder e seu direito para restringir e impedir o arbítrio

[1132] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 207-208.

> do magistrado na concretização de causas iníquas ou perniciosas para a comunidade, para circunscrevê-lo aos limites de suas atribuições e, finalmente, para procurar evitar de todas as maneiras que a república seja vítima de ambições particulares, de ódios, de atos, de negligência ou inatividade.
>
> Tais éforos, em função de sua preeminência e da importância da função que desempenham, são chamados pelos outros patrícios de anciãos, príncipes, estados, principais do reino, funcionários do reino, fiadores da convenção estabelecida entre o magistrado supremo e o povo, guardiães e defensores da justiça e da lei (*jus*), com a qual sujeitam o magistrado supremo e o compelem a obedecer, censores desse magistrado, inspetores, conselheiros do reino, censores da honra real e irmãos do magistrado supremo.[1133]

Althusius expõe categoricamente a natureza aristocrática dos magistrados inferiores, com a afirmação de que a atuação política de agentes munidos de riqueza e poder pode propiciar serenidade e paz ao reino, ao contrário da atribuição de poderes políticos ao povo em geral, com uma desconfiança dos benefícios do regime democrático:

> Deve-se eleger éforos entre aqueles que têm grande poder e riqueza, porque é do interesse deles que a comunidade seja próspera, e, portanto, agirão como guardiães do bem-estar público com mais amor, preocupação e atenção. Porém, deve-se eleger uns poucos entre muitíssimos, pois nada é mais útil para que se evitem guerras civis e facções de homens sediciosos do que retirar da multidão a criação de príncipes e magistrados, e conferir essa missão a poucas pessoas.[1134]

O síndico de Endem na Frísia Holandesa apresenta um rol de competências dos éforos, similares àquelas dos *Estados Gerais* na França apontadas por Théodore de Bèze e muito próximas às do *Parlamento da Escócia* enumeradas na *História da Reforma na Escócia* de John Knox:

> Os deveres dos éforos são centrados em cinco atribuições principais. O primeiro dever é o de nomeação do magistrado supremo e geral. O segundo é o de manter tal magistrado dentro dos objetivos e limites de sua competência, agindo assim como guardiães, defensores e garantidores da liberdade e dos demais direitos que o povo não transferiu para o magistrado supremo, mas que reservou para si. O terceiro dever surge em tempo de interregno ou de incapacidade administrativa no reino, quando os éforos se transformam em fiadores da magistratura suprema e administram a comunidade até que outro magistrado seja eleito. O quarto dever é o da deposição de uma magistrado tirânico. O quinto é a defesa do magistrado supremo e de seus direitos. Cada um e todos os deveres mencionados são

---

[1133] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 219-220.

[1134] Ibidem, p. 224.

> considerados incumbências dos éforos para execução, os quais só poderão cumprir adequadamente suas atribuições pela consecução de tais deveres.[1135]

Johannes Althusius também atribui aos éforos uma competência razoavelmente análoga à atual função de *legislador negativo*, exercida por cortes ou tribunais não necessariamente vinculadas ao Poder Judiciário no que tange ao controle de constitucionalidade das leis, bem como às funções exercidas por juízes ou por contenciosos administrativos no que tange ao controle dos atos administrativos:

> Daí se dizer que é dever dos éforos a oposição aos decretos injustos do magistrado supremo, o abrandamento desses decretos por meio de seus conselhos e sua supressão quando contrariam o bem-estar comum e as leis da associação universal. Sem a aprovação dos éforos, um decreto ou uma promulgação de caráter geral do magistrado supremo não são válidos. Tão grandes são a autoridade e o poder desses éforos no reino francês que as cartas do rei não têm validade a menos que subscritas pelo secretário do reino; seus rescritos também têm que ser assinados e selados pelo chanceler do reino.[1136]

No complexo processo revolucionário sobre o qual a Inglaterra do século XVII viria a assentar suas instituições, é importante mencionar o fortalecimento do parlamento perante os reis e da independência dos juízes em relação aos reis, segundo John Milton, no sentido de demonstrar que as práticas constitucionais inglesas seriam perfeitamente compatíveis com a teoria das magistraturas inferiores desenvolvida pelos calvinistas até então.

John Milton é um importante autor na tradição da filosofia política calvinista. Embora tivesse rompido com os calvinistas em 1643[1137], mostra-se como uma das vozes mais

---

[1135] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 224-225.

[1136] Ibidem, p. 226.

[1137] Segundo Alberto Ribeiro G. de Barros na obra *Republicanismo Inglês: Uma Teoria da Liberdade*, "A partir de 1643, Milton passou a rejeitar também o governo presbiteriano, principalmente o projeto de uma Igreja nacional nos moldes da Igreja escocesa. A sua crítica não se limitava mais à mediação do episcopado, mas se dirigia contra toda interferência de uma autoridade eclesiástica, como a dos ministros presbiterianos, na vida dos fiéis. Parece difícil associar Milton diretamente a um determinado grupo religioso de sua época [...]. Assim, em questões religiosas, o princípio que defendia era simples: nenhuma Igreja e nenhum ministro tinham o direito de intervir entre Deus e os homens. Todos os seres humanos, como Cristo, embora num nível inferior, eram filhos de Deus, capazes de se aproximar do criador por meio do espírito. Feitos à imagem de Deus, todos podiam alcançar a perfeição, dependendo apenas de suas escolhas, se aceitassem ou não a graça divina. Desse modo, Milton rejeitava a doutrina calvinista da eleição, insistindo na livre escolha do ser humano, que podia alcançar ou não sua liberdade. No decorrer de sua vida, jamais abandonou esta interpretação essencialmente religiosa da liberdade do homem: a verdadeira liberdade refletia a liberdade cristã nascida da fé por meio do espírito de Deus. [...] Nesse sentido, a reforma da Igreja da Inglaterra, que ele tanto desejava ver implementada pelo Longo Parlamento, podia ser considerada pré-condição para o estabelecimento de um novo regime político. A sua crença era de que, se a liberdade espiritual fosse restaurada, a liberdade civil poderia ser finalmente alcançada:

veementes no âmbito do fortalecimento das prerrogativas parlamentares perante os reis. Entretanto, ao dialogar com o pensamento político calvinista que o antecede, especialmente em sua discussão com os presbiterianos, progressivamente menos arrojados no que tange à responsabilização dos reis e mesmo protetores da autoridade real, recolheu da tradição calvinista argumentos que contradissessem os presbiterianos, expressando-os em sua obra *A Tenência dos Reis e Magistrados*[1138].

Em *A Tenência dos Reis e Magistrados*, John Milton, parafraseando a narrativa do debate entre John Knox e Lethington em 1564, consignada por Knox na obra *História da Reforma na Escócia*, recorda aos presbiterianos que o próprio John Knox havia afirmado abertamente e de forma categórica a lícita possibilidade de um rei ser responsabilizado por seus atos:

> Ano de 1564, John Knox, celebérrimo teólogo e reformador da Escócia na disciplina presbiteriana, numa assembleia geral sustentou abertamente, em discussão contra Lethington, secretário de Estado, que os súditos poderiam e deveriam executar os julgamentos de Deus sobre seu rei; que o ato de Jeú e outros contra o rei, tendo como fundamento a ordem comum de Deus para condenar à morte tais e tais ofensores, não fora extraordinário ─ pelo contrário, deveria ser imitado por todos os que preferissem a honra a Deus às afeições da carne e aos príncipes iníquos; que os reis, se praticassem ofensa, não teriam mais privilégio de isentarem-se da punição da lei do que qualquer outro súdito; assim, se o rei fosse um assassino, adúltero ou idólatra, ele deveria sofrer, não como rei, mas como ofensor; e essa tese ele repete várias e várias vezes diante deles. Correspondente era a opinião de John Craig, outro erudito teólogo, e mantinha ainda que a posteridade poderia revogar as leis feitas pela tirania dos príncipes ou pela negligência do povo e reformar todas as coisas de acordo com a instituição original das repúblicas. Quando a nobreza ordenou-lhe que escrevesse a Calvino e outros eruditos para consultá-los sobre esse ponto, Knox se recusou, alegando não apenas que ele se achava inteiramente esclarecido em sua consciência, como também já lhes ouvira os pareceres e guardava a mesma opinião redigida de próprio punho por vários dos homens mais religiosos e eruditos que ele conhecera na Europa, de modo que se voltasse a lhes propor a mesma questão apenas estaria dando provas de sua desmemória ou inconsistência.[1139]

Na obra *Defesa do Povo Inglês*, John Milton apresenta uma resposta a outra obra de defesa das prerrogativas reis, *A Defesa Régia*, de Salmásio. Milton acolhe amplamente as

---

ao libertar o espírito dos ingleses do pecado e da superstição, da tirania do episcopado, o caminho estaria aberto para a liberdade civil. (BARROS, Alberto Ribeiro G. de. **Republicanismo Inglês: Uma Teoria da Liberdade**. São Paulo: Discurso Editorial, 2015, p. 175-182).

[1138] WITTE Jr., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p 272.

[1139]MILTON, Jonh. A tenência dos reis e magistrados. In: DZELZAINIS, Martin (org.). **Escritos Políticos.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 33-34.

ideias desenvolvidas pelos calvinistas continentais do século anterior sobre os *Estados Gerais*, mencionando textualmente a *Franco-Gallia* de François Hotman[1140], obra geminada a de Théodore de Bèze, *Du Droit des Magistrats*. Teses legitimadoras da atuação parlamentar que *mutatis mutandis* caberiam perfeitamente no papel a ser desempenhado pelo parlamento inglês:

> Certamente, se o Parlamento pode, sem a vontade e o consentimento do rei revogar e rescindir seus atos e os privilégios concedidos a qualquer pessoa, circunscrever as próprias prerrogativas régias conforme julgar melhor, diminuir seu rendimento anual, as despesas da corte, seu séquito e em suma todos os negócios da casa real; se pode afastar até mesmo seus conselheiros e amigos pessoais, ou mesmo arrancá-los de seu seio para puni-los; em resumo, se por lei é assegurado a qualquer pessoa recurso a respeito de qualquer matéria do rei para o Parlamento, porém não inversamente, do Parlamento para o rei – e tanto os registros públicos como os mais doutos de nossos juristas testemunham que isso pode acontecer e muitas vezes acontece – , suponho que não haja ninguém, pelo menos de boa-fé, que não admita a superioridade do Parlamento em relação ao rei. Pois mesmo num interregno o Parlamento viceja e – como se encontra muito bem atestado em nossas histórias – não raro, sem nenhuma consideração pela linhagem hereditária, institui como rei por intermédio de livre voto o homem a quem julga mais apropriado.
>
> Resumindo então como ficam as coisas: o Parlamento é o conselho supremo da nação, constituído por pessoas completamente livres e dotadas de pleno poder para o propósito de consultarem juntas sobre as questões mais importantes. O rei foi criado para cuidar que se cumprissem todas as resoluções geradas pelo parecer e pela opinião desses estados.[1141]

Milton, analogamente a Théodore de Bèze, reconhece as teses de condicionalidade do exercício do poder político pela via contratual e sua aplicação universal: "pois em geral se concorda que em quase todos os lugares os reis das nações recebem do povo um governo que lhes é transmitido mediante certas condições: se o rei não se mantiver fiel a estas, por favor nos diga por que esse poder, detido apenas em confiança, não retornaria do rei ao povo, assim como de um cônsul ou de qualquer outro magistrado ?"[1142].

---

[1140] Segundo John Milton, "François Hotman, francês, advogado e homem eruditíssimo, afirma em sua *Francogallia*, cap. 13, que Childerico não foi deposto, nem o reino transferido a Pepino pela autoridade do papa; pelo contrário, ele prova, baseado em crônicas muito antigas dos francos, que todo o negócio se realizou no grande conselho da nação, de acordo com a sua autoridade original" (MILTON, Jonh. Defesa do povo inglês. In: DZELZAINIS, Martin (org.). **Escritos Políticos.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 196).

[1141] Ibidem, p. 286-287.

[1142] Ibidem, p. 241-242.

Por outro lado, se para Théodore de Bèze a distinção bartolista entre tirano de origem e tirano manifesto leva a respostas conceitualmente distintas para o combate ao fenômeno da tirania, para John Milton essa distinção não deveria ser levada em consideração:

> Quando ele mesmo subverte as leis, violando todos os pactos e juramentos que lhe davam direito a sua dignidade e eram o laço e aliança entre ele e seu povo, o que o difere de um rei forasteiro ou de um inimigo? Pois então considerai que o direito do rei da Espanha a nos governar a todos é o mesmo direito que tem o rei da Inglaterra a nos governar tiranicamente. Se o primeiro, embora não esteja comprometido conosco em virtude de alguma liga, vindo em pessoa da Espanha para nos subjugar ou destruir, poderia ser licitamente morto em batalha ou condenado à morte no cativeiro pelo povo da Inglaterra, o que pode alegar um rei nativo, comprometido por inúmeros pactos, benefícios e honras ao bem-estar de seu povo?[1143]

Milton destaca, no contexto das limitações das prerrogativas dos reis, a afirmação de que na Inglaterra os reis, apesar de terem a competência de administrar a justiça no reino, não podem interferir nas sentenças dos juízes ingleses, que devem ser pautadas irrestritamente pela legalidade:

> Ora, ele nada pode decidir de grande importância sobre a guerra ou a paz, e nem mesmo ao administrar justiça ele pode interferir nas decisões dos tribunais. E por isso os juízes juram que nada farão senão de acordo com a lei ao proferirem sentenças, mesmo se o próprio rei, em palavras, ordens ou uma carta selada com seu próprio anel disser o contrário. Daí que de acordo com nossa lei em muitas se designe o rei por "infante" e se afirme que ele não possui nenhum direito ou título, salvo à maneira de uma criança ou tutela, *Spec. Just.*, cap. 4, sec. 22. Daí também aquele ditado popular entre nós: "o rei não tem poder de fazer nenhum mal". Interpretas isso com iniquidade: "não é um mal o que o rei pratica, porque ele não é punido por isso". Quem não percebe a incrível impudência e desonestidade desse homem, mesmo através dessa simples interpretação?[1144]

Ademais, John Milton afirma que, em verdade, a autoridade dos órgãos da estrutura judiciária da Inglaterra decorre da autoridade do parlamento que cria ou extingue as instâncias do Poder Judiciário. Além disso, os juízes ingleses se vinculam, em suas atividades, à lei e não às pretensões ou interesses particulares dos reis, sendo amplamente possível acionar o rei a ser responsabilizado em uma demanda perante qualquer tribunal, não necessariamente diferenciado:

---

[1143] MILTON, Jonh. A tenência dos reis e magistrados. In: DZELZAINIS, Martin (org.). **Escritos Políticos.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 265.

[1144] Ibidem, p. 268.

> Porém dizes que "nos assuntos seculares o rei da Inglaterra possui jurisdição suprema" ─ coisa que nossas leis declaram copiosamente ser falsa. Não o rei, mas a autoridade do Parlamento institui ou elimina todos os tribunais onde se fazem julgamentos. E, no entanto, no mais ínfimo deles, o povo pode demandar contra o rei; aliás, com bastante frequência os juízes costumavam se pronunciar contra o rei, e se o rei tentasse impedir isso por proibição, ordem ou carta, os juízes, em conformidade com seu juramento e a lei, não lhe obedeciam, mas recusavam essas ordens, não lhes davam atenção. O rei não podia mandar alguém para a cadeia ou confiscar os bens de qualquer pessoa para uso público; não podia punir com a morte, salvo se houvesse primeiro sido convocado a comparecer em algum tribunal onde não o rei, mas os juízes habituais proferissem sentença ─ e isso frequentemente, como já disse, contra o rei.[1145]

As marcas seminais de John Knox e Théodore de Bèze na tradição constitucionalista calvinista podem ser verificadas na reprodução e debate da exemplificação bíblica utilizada por Knox e do corpo de *exempla* da história secular mencionado por Bèze, em especial em Althusius e em Milton, sendo que os exemplos seculares também são vistos, em algum grau, em *O Federalista* de "Publius".

Desde a colonização dos Estados Unidos, o calvinismo consubstanciou uma força religiosa significativa, com importantes lideranças políticas:

> O Calvinismo chegou à América no navio "Mayflower" e Bancroft, o maior dos historiadores americanos, proclama que os pais peregrinos eram "calvinistas na sua fé de acordo com o sistema mais justo". John Endicott, o primeiro governador da colônia da Baía de Massachusetts; John Winthrop, o segundo governador daquela colônia; Thomas Hooker, o fundador de Connecticut; John Davenport, o fundador de New Haven; e Roger Williams, o fundador de Rhode Island, eram todos calvinistas. William Pen era discípulo dos huguenotes. Estima-se que dos três milhões de americanos à época da Revolução Americana, novecentos mil deles eram de origem escocesa ou escocesa-irlandesa, seiscentos mil eram ingleses puritanos; e quatrocentos mil eram alemães ou holandeses reformados. Além disso, os episcopais tinham uma confissão calvinista nos seus "Trinta e Nove Artigos"; e muitos franceses huguenotes também tinham vindo para este mundo setentrional. Dessa forma, vemos que aproximadamente dois terços da população colonial havia sido instruída na escola de Calvino.[1146]

O processo revolucionário de 1776 foi chamado na Inglaterra de "a rebelião presbiteriana". Para o historiador Bancroft, esse evento histórico pode ser considerado "uma medida presbiteriana", ou seja, um desdobramento lógico e esperado dos princípios legados

---

[1145] ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 288-289.

[1146] BOETTNER, Loraine. Calvinism in America. **Studies in Reformed Theology**. v. 8, n. 6, 1998, p. 1.

pelo Presbiterianismo da Europa aos seus seguidores no Novo Mundo, a saber, os ingleses puritanos, os escoceses convencionais, os franceses huguenotes, os holandeses calvinistas e os presbiterianos de Ulster, que emigraram para o continente americano. Quando as notícias do evento revolucionário chegaram à Inglaterra, o Primeiro Ministro Horace Walpole fez um discurso no parlamento em que afirmava: "A prima América fugiu com um pastor presbiteriano"[1147].

John Witherspoon, presidente de Princeton, notório centro de formação presbiteriana, foi um dos signatários da Declaração de Independência e, por intermédio dele, segundo W. Stanford Reid, é possível identificar uma digital de John Knox no texto da Constituição dos Estados Unidos: "A Constituição dos Estados Unidos carrega algo do legado impactante [de John Knox], provavelmente por meio da influência de John Witherspoon, um ministro escocês [de nascimento], presidente da Universidade de Princeton e um membro do Congresso Continental. A frase '*one nation under God*' expressa bem a visão de convenção de John Knox"[1148].

A Igreja Presbiteriana pode ser considerada por três quartos de século a representante de um governo republicano nos Estados Unidos, em sentido análogo ao que se organizaria depois da independência das Treze Colônias. Desde 1706 até o início da luta revolucionária, o Sínodo Geral da Igreja Presbiteriana exerceu autoridade religiosa e de alguma forma política desde a Nova Inglaterra até a Geórgia, enquanto que as colônias se remetiam diretamente à metrópole e as demais denominações religiosas eram independentes entre si. Apenas em 1774, o Congresso Continental se tornaria uma organização política para deliberar de forma concentrada assuntos que repercutiam sobre todas as colônias. Ademais,

> A eclosão da luta revolucionária encontrou as igrejas e os ministros presbiterianos solidamente alinhados ao lado das colônias; e Brancoft lhe confere o crédito de terem feito o primeiro movimento importante em direção à independência. O Sínodo que se reuniu em Filadélfia em 1775 foi o primeiro organismo religioso a declarar aberta e publicamente uma separação da Inglaterra. Ele exortou ao povo sob sua jurisdição a não deixar nada por fazer que pudesse promover a finalidade em vista [a

---

[1147] BOETTNER, Loraine. Calvinism in America. **Studies in Reformed Theology**. v. 8, n. 6, 1998, p. 1.

[1148] REID, W. Stanford. John Knox's Theology of Political Government. **The Sixteenth Century Journal**, v. 19, n. 4, Winter, 1988, p. 539.

> independência] e exortou a todos a orar pelo Congresso que, então, estava em sessão.[1149]

Na arquitetura das instituições da república estadunidense que nascia, mais precisamente no contexto da controvérsia sobre a ratificação da Constituição pelos Estados, em Nova Iorque, uma série de artigos foi publicada nos jornais, entre 27 de Outubro de 1787 e 04 de Abril de 1788, assinados por "*Publius*", um pseudônimo coletivo de Alexander Hamilton, John Jay e James Madison. Em 22 de março de 1788, os artigos até então divulgados pela imprensa foram reunidos em um volume e, posteriormente, em 28 de março de 1788, um segundo volume agregou os artigos 78 a 85 que não figuraram na primeira edição de março[1150].

Nos textos de Alexander Hamilton, John Jay e James Madison identificam-se aspectos claros da tradição do constitucionalismo calvinista já consagrados por autores como Althusius e Milton nos eventos revolucionários de seu tempo, projetados de forma embrionária por John Knox e Théodore de Bèze, uma vez que, conforme "*Publius*" em *O Federalista*, federalismo, prerrogativas do parlamento de controle das ações do executivo e a revisão judicial são elementos estruturantes de um projeto político para uma nação.

John Jay, nos primeiros artigos, já expunha as vantagens de uma estrutura federal abrangendo todos os Estados ao invés da organização em confederação, a permitir, além de segurança, uniformização na interpretação e execução dos compromissos internacionais assumidos pelo país, algo imprescindível para a estabilização de uma nação independente no contexto internacional:

> [...] a administração, os conselhos políticos e as decisões judiciais do governo nacional serão mais sensatos, sistemáticos e judiciosos do que nos Estados isoladamente e, em consequência, mais satisfatórios relativamente a outras nações, assim como mais "seguros" em relação a nós.
>
> Considere-se que, sob o governo nacional [no sentido de uma estrutura de poder federal que titularize um certo grau de atribuições legislativas, executivas e judiciais], os tratados e os acordos, assim como as leis internacionais, serão sempre interpretados em um único sentido e cumpridos da mesma maneira, enquanto que em treze Estados ou em três ou quatro confederações os entendimentos quanto aos mesmos pontos e questões nem

---

[1149] BOETTNER, Loraine. Op. cit., p. 3; MacFETRIDGE, Nathaniel S. **Calvinism in History**. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1882, p. 75; McCRERY, John. Presbyterians and the Revolution. In: **Journal of the Presbyterian Historical Society** (1901-1930), v. 5, n. 3, September, 1909, p. 127-131.

[1150] WRIGHT, Benjamin Fletcher. Introdução. In: PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: Editora UNB, 1984, p. 13.

> sempre estarão acordes ou coerentes, tanto em virtude da variedade das cortes independentes e juízes designados por governos diferentes e também independentes, como das diversas leis e interesses locais que podem afetá-los e influenciá-los.[1151]

Alexander Hamilton, no artigo 23 ─ "A necessidade de um governo nacional eficiente e ativo" ─, defende a junção dos entes políticos, formando assim uma estrutura de poder central apta a disciplinar por meio de atos executivos, legislativos e judiciais a paz pública, a defesa da nação contra possíveis guerras civis ou invasões estrangeiras, o marco legal das relações comerciais com os países estrangeiros e entre os estados federados e uma política de relações exteriores com diretrizes comuns e coerentes:

> As principais finalidades a serem atingidas pela União [e a organização federal do estado] são as seguintes: a defesa comum de seus membros; a preservação da paz pública, tanto contra as convulsões internas como contra os ataques externos; a regulamentação do comércio com outras nações e entre os Estados; a superintendência de nossas relações políticas e comerciais com países estrangeiros.[1152]

Dentre as prerrogativas do parlamento bicameral desenhado pelos *founding fathers*, destacamos a capacidade de destituição do Chefe do Executivo por meio do processo de *impeachment*, envolvendo um ato complexo das duas casas legislativas, por analogia, uma na função acusatória e outra na de juiz ou júri, para assegurar, em tese, a imparcialidade que devem ter as cortes judiciais e os tribunais do júri:

> Cabe a pergunta: Qual o verdadeiro espírito da própria instituição? Não lhe cabe investigar, em âmbito nacional, a conduta dos homens públicos? Se esta for sua missão, quem mais poderia tão adequadamente ser o inquisidor para a nação, como seu legítimo representante? Ninguém nega que a competência para iniciar o inquérito ou, em outras palavras, para proferir a denúncia, deve ser atribuída a uma das casas do Poder Legislativo. Os argumentos que justificam tal orientação também não pesam fortemente no sentido de participação da outra casa no inquérito? O modelo que serviu de base a esta instituição foi citado durante os debates na convenção. Na Grã-Bretanha, cabe à Câmara dos Comuns apresentar a denúncia e à Câmara dos Lordes decidir sobre ela. Várias constituições estaduais seguiram o exemplo. Tanto esta solução como a outra parecem encarar a denúncia como um freio nas mãos do Legislativo contra funcionários do Executivo [e também contra o próprio Chefe do Executivo]. Não é este o verdadeiro enfoque sob o qual o assunto deve ser encarado?[1153]

---

[1151] JAY, John. Artigo 03. In: PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: Editora UNB, 1984, p. 110-111.

[1152] HAMILTON, Alexander. Artigo 23. Ibidem, p. 233.

[1153] HAMILTON, Alexander. Artigo 65. Ibidem, p. 500.

Hamilton, detalhando a necessidade das duas casas legislativas participarem do processo de *impeachment*, afirma que além de se evitar que um mesmo órgão acuse e julgue, assim também se conteria a pretensão ilegítima de um espírito faccioso se impor. Em acréscimo, o quórum qualificado de dois terços no Senado consubstanciaria garantia fundamental contra eventuais injustiças ao réu que ocupa o cargo executivo da suprema magistratura da nação prevenindo, em tese, uma aventura político-jurídica por meio do desvio de finalidade do instituto para fins políticos espúrios, como a condenação e destituição do Chefe do Executivo que não tenha cometido um crime de responsabilidade:

> A participação das duas casas do Legislativo ─ uma encarregada de acusar, a outra de julgar ─ evita o inconveniente de as mesmas pessoas serem acusadores e juízes, além de proteger contra os perigos de opressão, consequentes da prevalência de um espírito faccioso em qualquer das duas casas. Como a condenação exige o voto de dois terços do Senado, a segurança para os inocentes, em virtude deste requisito adicional, será tão completa quanto se poderia desejar.[1154]

Sobre a função judicial do Estado, Hamilton revela ciência quanto ao dever de se preservar as garantias constitucionais dos juízes com o objetivo de evitar intimidação desses agentes do poder estatal diante de pressões ou interesses alheios à lei. Reconhece no poder judiciário a prerrogativa e o dever de salvaguardar o povo do governante opressor nas monarquias e nas repúblicas. Especialmente naquelas em que a Constituição é escrita e limitada, assinala a capacidade desse poder de anular os arbítrios cometidos pelo parlamento:

> De acordo com o projeto apresentado pela convenção, todos os juízes nomeados pelos Estados Unidos devem ser mantidos em seus cargos enquanto "bem se conduzirem", o que está de acordo com o que consta na maioria das constituições estaduais, inclusive a nossa. O fato de ter sido este dispositivo contestado pelos adversários daquele projeto constitui sintoma seguro de uma vocação para discordar, que lhes perturba a imaginação e os julgamentos. A regra de boa conduta para a permanência no cargo da magistratura judicial é certamente um dos mais valiosos dos últimos progressos no exercício do governo, constituindo, em uma monarquia, excelente barreira contra o despotismo do príncipe e, nas repúblicas, obstáculo não menos importante contra as usurpações e opressões do Legislativo. Ademais, é o melhor recurso de que dispõe um governo para assegurar uma aplicação constante, correta e imparcial das leis.[1155]

---

[1154] HAMILTON, Alexander. Artigo 66. In: PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: Editora UNB, 1984, p. 505-506.

[1155] HAMILTON, Alexander. Artigo 78. Ibidem, p. 575-576.

Em síntese, o projeto das instituições da república originado nos Estados Unidos defendido em *O Federalista* visava a distribuição de competências e garantias para o pleno exercício de cada um dos poderes constituídos de modo a obstar, por meio de um sistema de "freios e contrapesos", que o transbordamento das competências de cada poder resultasse em ação tirânica. Sendo assim, "[...] o defeito deve ser corrigido alterando-se a estrutura interna do governo, de modo que as diferentes partes constituintes possam, através de suas mútuas relações, ser meios de conservar cada uma em seu devido lugar"[1156].

Embora *O Federalista* consista na obra mais secularizada entre todas as obras analisadas nesta pesquisa, com praticamente nenhuma referência teológica, Madison, no artigo 51, "Freios e Contrapesos" ─ um dos textos mais importantes da série, que descreve o dever de se partilhar o exercício do poder e como os poderes podem se controlar mutuamente sem prejuízo de sua independência ─ não se eximiu em deixar uma digital com o conteúdo fundacional do pensamento político protestante. Um tema alicerçado em Agostinho e recepcionado por Lutero e Calvino, que é a percepção difundida por essa tradição de que a finalidade do poder civil consiste na necessidade de controle daqueles que não se redimem da condição humana degenerada desde a "queda" em razão do *pecado original*, de tal modo que os governos civis possam garantir um mínimo de tranquilidade e ordem sobre a terra:

> Todavia, a grande segurança contra uma gradual concentração de vários poderes no mesmo ramo do governo consiste em dar aos que administram a cada um deles os necessários meios constitucionais e motivações pessoais para que resistam às intromissões dos outros. As medidas para a defesa devem, neste como em todos os demais, ser compatíveis com as ameaças de ataque. A ambição será incentivada para enfrentar a ambição. Os interesses pessoais serão associados aos direitos constitucionais. Talvez seja um reflexo da natureza humana que tais expedientes tenham validade para o controle dos abusos do governo. Mas afinal, o que é o próprio governo senão o maior de todos os reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não seria necessário haver governos. Se os homens fossem governados por anjos, dispensar-se-iam os controles internos e externos. Ao constituir-se um governo ─ integrado por homens que terão autoridade sobre outros homens ─ a grande dificuldade está em que se deve, primeiro, habilitar o governante a controlar o governado e, depois, obrigá-lo a controlar-se a si mesmo. A dependência em relação ao povo é, sem dúvida, o principal controle sobre o governo, mas a experiência nos ensinou que há necessidade de precauções suplementares.[1157]

---

[1156] MADISON. Alexander. Artigo 51. Artigo 78. In: PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: Editora UNB, 1984, p. 417.

[1157] Ibidem, p. 418.

*

No Brasil, segundo o sociólogo Fernando Henrique Cardoso, em um pequeno ensaio de título *Um Livro Perene*, texto introdutório que acompanha as recentes edições do clássico de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, Rui Barbosa pode ser considerado um "calvinista" não no sentido religioso, uma vez que o jurista baiano fora criado como católico e sempre manteve expressiva identidade cristã, mas no sentido político, em razão de seu projeto liberal para o Brasil que, segundo algumas leituras da história intelectual brasileira, se contrapõe a Gilberto Freyre ─ sociólogo pernambucano profundo conhecedor da identidade ibérica católica na formação do povo brasileiro e que teve uma formação religiosa protestante batista ─ e seu *ethos* "patriarcal patrimonialista":

> Gilberto Freyre opta por valorizar um *ethos* que, se garante a identidade cultural dos senhores (é ele próprio quem compara o patriarcalismo nordestino com o dos americanos do Sul e os vê próximos), isola os valores da casa grande e da senzala em seus muros. Da moral permissiva, dos excessos sexuais ou do árbitro selvagem dos senhores, não há passagem para uma sociabilidade mais ampla, nacional. Fica-se atolado no patrimonialismo familístico, que Freyre confunde frequentemente com o feudalismo. Não se entrevê o Estado, nem mesmo o estado patrimonialista dos estamentos de Raymundo Faoro e, muito menos, o *ethos* democrático buscado por Sérgio Buarque de Holanda e tantos outros. A "política" de Gilberto Freyre estiola fora da casa grande. Com esta, ou melhor, com as características culturais e com a situação social dos habitantes do latifúndio, não se constrói uma nação, não se desenvolve capitalisticamente um país e, menos ainda, poder-se-ia construir uma sociedade democrática.
>
> É por aí que Tarcísio Costa procura explicar o afastamento de **Gilberto Freyre** da intelectualidade universitária e dos autores, pesquisadores e ensaístas pós-Estado Novo. Estes queriam construir a democracia e Gilberto foi, repetindo José Guilherme Merquior, **"nosso mais completo anti-Rui Barbosa"**.
>
> **Não que Rui fosse da preferência das novas gerações. Mas Gilberto Freyre contrapunha a tradição patriarcal a todos os elementos que pudessem ser constitutivos do capitalismo e da democracia: o puritanismo calvinista, a moral vitoriana, a modernização política do Estado a partir de um projeto liberal e tudo o que fundamenta o estado de direito (o individualismo, o contrato, a regra geral), numa palavra, a modernidade.**
>
> Claro está que o pensamento crítico de inspiração marxista ou apenas esquerdista tampouco assumiu como valor o calvinismo, a ética puritana da acumulação, e, nem mesmo, o mecanismo das regras universalizadoras. Mas foi sempre mais tolerante com esta "etapa" da marcha para outra moral ─

> democrática e, talvez, socialista ─ do que com a regressão patriarcal patrimonialista.
>
> Os pensadores mais democráticos do passado, como o já referido Sérgio Buarque ou Florestan Fernandes e também os mais recentes, como Simon Schwartzman ou José Murilo de Carvalho (este olhando mais para a sociedade do que para o Estado), farão críticas implícitas quando não explícitas ao iberismo e à visão de uma "cultura nacional", mais próxima da emoção do que da razão.
>
> [...].
>
> Terá sido mais fácil assimilar o Weber da *Ética protestante* e da crítica ao patrimonialismo do que ver no tradicionalismo um caminho fiel às identidades nacionais para uma construção do Brasil moderno.
>
> Dito em outras palavras e a modo de conclusão: o Brasil urbano, industrializado, vivendo uma situação social na qual as massas estão presentes e são reivindicantes de cidadania e ansiosas por melhores condições de vida, vai continuar lendo Gilberto Freyre. Aprenderá com ele algo do que fomos ou do que ainda somos em parte. Mas não o que queremos ser no futuro.
>
> Isso não quer dizer que as novas gerações deixarão de ler *Casa-grande & senzala*. [...].[1158]

Acreditamos que a concretude e validade da visão de F. H. Cardoso sobre Rui Barbosa como um calvinista no sentido político pode ser afirmada se considerarmos que Rui Barbosa, dentre os *founding fathers* da instauração do regime republicano no Brasil, era distante dos republicanos positivistas de Augusto Comte, que tinham um projeto diverso do que fora albergado na Constituição de 24 de Fevereiro de 1891[1159], além de possuir uma formação jurídica diferenciada dos demais juristas brasileiros. Enquanto estes últimos liam preferencialmente autores franceses, Rui Barbosa debruçava-se preferencialmente sobre obras

---

[1158] CARDOSO. Fernando Henrique. Um Livro Perene. In: FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global Editora, 2006, p. 26-27 (grifos nossos).

[1159] Apesar da influência da filosofia positivista nos círculos militares que conspiraram contra a monarquia pela instituição da república, os positivistas foram pegos de surpresa com o advento do novo regime. De qualquer forma, a proclamação da república criou expectativas entre os positivistas de influírem na redação da primeira constituição republicana do Brasil de 1891, o que não foi confirmado graças ao protagonismo de Rui Barbosa na revisão do projeto. No texto aprovado, os positivistas celebraram mudanças, dentre outras, a maior autonomia dos novos estados da federação, a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade religiosa, a vedação do voto feminino, o fim dos privilégios nobiliárquicos e o reconhecimento do casamento civil pelo Estado dissociado do religioso. Questões menores também agradaram aos positivistas no novo regime como a secularização dos cemitérios. No entanto, lamentaram o fim da pena de morte, ou melhor, sua previsão, a vedação do voto aos analfabetos e, principalmente, o maior fracasso dos positivistas, que foi o estabelecimento do sistema presidencialista similar ao dos Estados Unidos, não permitindo, assim que se concretizasse o sonho positivista de uma ditadura republicana que teria "poupado o povo brasileiro das aberrações democráticas. (ASSUMPÇÃO, Maurício Torres. **A História do Brasil nas Rua de Paris**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014. p. 88-89). Para uma aprofundamento sobre a questão, consultar ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. **Le Positivisme Politique et Religieux au Brésil**. Turnhout: Brepols Publishers, 2010.

jurídicas de autores anglo-saxões, britânicos e estadunidenses, conforme Nelson Nogueira Saldanha:

> Mas, para compreensão dos modelos da constituição republicana, deve-se ter em vista a situação em que andavam as *leituras* dos líderes políticos do tempo. E elas continuavam, como no Império, marcadas pelo predomínio francês. Homero Pires anotou o fato de que, enquanto a maioria se limitava às obras francesas, inclusive lendo quase sempre em traduções francesas os relativamente poucos escritores ingleses que lhes chegavam às mãos (aquela gente, afinal, lia), Rui Barbosa construiu sua cultura publicista em obras inglesas e americanas. Assim, enquanto os estudos políticos, constitucionais e administrativos das gerações anteriores ─ e mesmo entre a maioria dos homens de então ─ se faziam por Vacherot, Saint-Girons, Guizot, Jules Simon, Hello, Dupont-White, [...] [Rui Barbosa] enfronhava-se nos volume de Bryce, Austin, Cooley, Willoughby, Sheldon, Amos, conseguindo inclusive um domínio histórico sobre fontes inglesas e estadunidenses, raro até mesmo hoje entre nós, e um domínio técnico sobre os conceitos e as categorias, que poucos especialistas posteriores conseguiram repetir.[1160]

Da tradição do constitucionalismo calvinista, identificamos claramente no projeto de Rui Barbosa para o Brasil três princípios norteadores da arquitetura jurídico-política do Estado brasileiro: o federalismo, as prerrogativas do parlamento e a revisão judicial.

Rui Barbosa não era propriamente um entusiasta do regime republicano, conforme Aliomar Baleeiro:

> Rui Barbosa combatia o governo e até a Coroa, mas não empregara suas armas poderosas numa pregação nitidamente republicana. Defendia a Federação com o trono, se possível, ou mesmo sem ele ou contra ele. Por outro lado, era e foi toda vida um cético em relação às formas de governo, tendo dito que uma República poderia ser a de França ou a de Solano Lopez do mesmo modo que a monarquia poderia ser livre e democrática como a da Rainha Vitória.[1161]

Em verdade, maior era a preocupação do jurista baiano com o advento da federação no Brasil do que propriamente se seria um regime político republicano ou monárquico que acomodaria essa pretensão.

Em 15 de Novembro de 1889, pela manhã, o general alagoano Deodoro da Fonseca proclamou a república e ao cair da noite daquele mesmo dia, Rui Barbosa redigiu a certidão de nascimento da recém-nascida república: o Decreto Federal nº 1 de 15 de

---

[1160] SALDANHA, Nelson Nogueira. **História das Ideias Políticas no Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2001, p. 255-256.

[1161]BALEEIRO, Aliomar. **1891**. **Constituições Brasileiras**. v. II. Brasília: Senado Federal, 2012, p. 12.

Novembro de 1889, documento normativo que amparava minimamente em termos legais a república que nascia e que somente poderia gozar de status legal pleno com a materialização de uma Constituição.

Segundo Aliomar Baleeiro, a tarefa de Rui Barbosa, nesse primeiro momento, foi muito além de conferir mínima legitimidade jurídica ao contexto conforme demandado pelas circunstâncias, mas também a de se legitimar como arquiteto das novas instituições políticas do Brasil que seriam consolidadas na Constituição de 1891 e afastar da nova estrutura do estado brasileiro teses como a dos positivistas quanto a se instaurar uma "ditadura científica" no Brasil:

> Rui Barbosa, no cair da noite de 15 de novembro, sentou-se, de caneta em punho, defronte duma resma de papel almaço, institucionalizando os fatos da manhã. E assim, antes que voltasse ao solo a poeira da calvagada de Deodoro, começou este a assinar o Decreto orgânico que instituía o Governo Provisório da nova República. Seguiram-se a separação da Igreja e do Estado e, dia a dia, inovações políticas e jurídicas de toda a espécie.
>
> [...].
>
> **O talento, a cultura e a espantosa capacidade de trabalho de Rui Barbosa seduziram o velho Deodoro no primeiro semestre de 1889, mas por isso mesmo despertaram ciúmes de outros membros do Governo Provisório.** Demétrio Ribeiro, desavindo-se com Rui, exonerou-se, encerrando uma carreira política que prometia ser brilhante. Nunca perdoou Rui.
>
> **Os positivistas que, incontestavelmente, haviam trazido também sua picareta à demolição do regime, batiam à porta de Benjamin Constant, para que incorporasse ao novo regime, como discípulo fiel e aplicado, a filosofia política do mestre. Muitos militares, desde a primeira hora, estavam com a boca cheia da "ditadura científica", segundo o figurino de Augusto Comte.**
>
> **Os líderes vencidos e seus simpatizantes**, emigrados, zurziam o Governo Provisório e **alvejavam sobretudo a Rui Barbosa, que sabiam ser o mais eficiente arquiteto da nova estrutura política a ser edificada.** E a imprensa estrangeira martelava o novo regime.[1162]

No Decreto nº 1 de 15 de Novembro de 1889, Rui Barbosa utilizara o advérbio "provisoriamente"[1163], pois o jurista tinha consciência de que sem uma Constituição que

---

[1162]BALEEIRO, Aliomar. **1891**. **Constituições Brasileiras**. v. II. Brasília: Senado Federal, 2012. p. 13 (grifos nossos).

[1163] A proclamação da república do Brasil foi seguida pela instituição pelo Decreto Nº1 de 15 de Novembro de 1889 do governo provisório que era chefiado pelo Marechal de Campo Manoel Deodoro da Fonseca, alagoano, herói da Guerra do Paraguai e, em princípio, tendo como subchefe, Rui Barbosa (1849-1923), baiano, advogado e jornalista, que também ocupava a pasta ministerial da Fazenda. O General Floriano Peixoto, outro alagoano e também herói da Guerra do Paraguai, viria a substituir o jurista baiano na vice-chefia do governo provisório. Os

conferisse pleno lastro ao novo regime, o mesmo vigoraria legalmente sem status de sua plena consolidação. Esse diploma normativo inicial da república brasileira declarava formalmente o advento do regime republicano e da federação no Brasil nos seguintes termos:

> DECRETO Nº 1, DE 15 DE NOVEMBRO DE 1889
>
> Proclama provisoriamente e decreta como forma de governo da Nação Brasileira a República Federativa, e estabelece as normas pelas quais devem reger os Estados Federais.
>
> O Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil decreta:
>
> Art. 1º Fica proclamada provisoriamente e decretada como forma de governo da ação brasileira ─ a República Federativa.
>
> Art. 2º As Províncias do Brasil, reunidas pelo laço da federação, ficam constituindo os Estados Unidos do Brasil.
>
> Art. 3º Cada um desses Estados, no exercício de sua legítima soberania[1164], decretará oportunamente a sua constituição definitiva, elegendo os seus corpos deliberantes e os seus governos locais.[1165]

Após o Governo Provisório baixar o primeiro e outros decretos para regularizar a vida política, cívica e econômica do país, disciplinando questões como a nova organização federal do Estado brasileiro, as alterações nos símbolos nacionais e a busca da estabilidade fiscal da União e das Províncias convertidas em Estados federados, e mesmo uma pensão vitalícia para garantir ao Imperador deposto a dignidade de um ex-chefe de estado do Brasil[1166], a preocupação passou a ser os contornos de definição jurídica do novo regime por meio da solidez de uma Constituição.

Exaurida a fase de disciplinar as questões emergenciais, o Governo Provisório da República nomeou a "comissão dos cinco" para elaborar o projeto da nova Constituição republicana, composta por Saldanha Marinho, como presidente ─ "o velho estadista que servira altos cargos do Império e inscrevera-se entre os primeiros 'históricos'; Américo

---

outros componentes da cúpula do governo provisório foram: Aristides da Silveira Lobo, alagoano, ex-deputado, jornalista e Ministro do Interior; Manoel Ferraz Campos Sales, paulista, ex-deputado republicano no parlamento do Império, Ministro da Justiça; Quintino de Sousa Bocaiúva, jornalista, Ministro dos Negócios Estrangeiros; Tenente-Coronel Benjamin Constant Botelho de Magalhães, positivista e professor da Escola Militar, que também ocupava a chefia do Ministério da Guerra; Chefe da Esquadra Eduardo Wandenkolk, Ministro da Marinha e o gaúcho positivista Demétrio Ribeiro, Ministro da Agricultura. (BALEEIRO, Aliomar. **1891**. **Constituições Brasileiras**. v. II. Brasília: Senado Federal, 2012. p. 18).

[1164] Pelas teorias atuais do Direito Constitucional sobre o Federalismo, entende-se que os estados membros possuem "autonomia" e não "soberania", sendo esta última exercida apenas pelo ente político da União.

[1165] Decreto Federal n. 1, de 15 de novembro de 1889. In: BALEEIRO, Aliomar. Op. Cit., p. 14. Atualizamos a ortografia do referido decreto.

[1166] Decreto Federal n. 2, de 16 de novembro de 1889. Ibidem, p. 15.

Brasiliense de Almeida Melo como vice-presidente; Antônio Luís dos Santos Werneck; Francisco Rangel Pestana e José Antônio Pedreira de Magalhães Castro[1167].

No âmbito da *comissão dos cinco* ou dos "históricos" surgiram três projetos que foram condensados em um, entregue em junho de 1890 ao Governo Provisório. Segundo Aliomar Baleeiro, esse projeto: "Inspirava-se nas disposições expressas das Constituições dos EUA, da Argentina e da Suíça, outras nem seriam adequadas desde que a quase totalidade dos republicanos desejavam uma república presidencial e federalista, exceto os positivistas desejosos da 'ditadura científica', com preponderância absoluta do Executivo sobre o Legislativo"[1168].

A partir desse projeto, entre os dias 10 e 18 de junho de 1890, Rui Barbosa, em sua própria residência, durante a tarde, debatia com os outros ministros artigo por artigo e à noite levavam conjuntamente o trabalho vespertino ao Marechal. Deodoro desejava a unidade da magistratura e a prerrogativa do Presidente da República de dissolver o Congresso, em uma lógica mais próxima ao sistema parlamentarista, não aceitável no presidencialismo, ou seja, "disposições incompatíveis com o Presidencialismo federativo do figurino norte-americano ou da cópia argentina de 1853, obra de Alberdi"[1169].

Na tarefa de revisor, Rui Barbosa "poliu o projeto, imprimindo-lhe redação castiça, sóbria e elegante", o que lhe conferiu o nome de "constituição literária", mas o fundamental é que melhorou substancialmente o texto "com acréscimos de princípios da Constituição viva dos EUA", vale dizer, as construções jurisprudenciais da Suprema Corte dos Estados Unidos acerca de imunidade recíproca (Maryland *versus* Mae Callado, 1819), de liberdade do comércio interestadual (Brown *versus* Maryland) e vários outros. Não é possível, portanto, subestimar a natureza original da revisão feita por Rui Barbosa em nossa primeira constituição republicana[1170].

Finalizada a revisão do projeto, o Congresso Constituinte foi instalado em 15 de Novembro de 1890 no antigo Palácio Imperial (Quinta da Boa Vista) até 24 de Fevereiro de 1891, quando foi promulgada a primeira Constituição Republicana do Brasil. Por três meses, os agentes do poder constituinte discutiram artigo por artigo do projeto profundamente

---

[1167] BALEEIRO, Aliomar. **1891**. **Constituições Brasileiras**. v. II. Brasília: Senado Federal, 2012, p. 17.

[1168] Ibidem. p. 24.

[1169] Ibidem, p. 24.

[1170] Ibidem, p. 24.

revisado e com inserções de conteúdo feitas por Rui Barbosa. Em 24 de Fevereiro de 1891, o resultado foi a preservação da estrutura desse projeto em sua essência e redação, uma vez que, apesar da composição heterogênea dos constituintes, "era unânime a Casa em relação ao objetivo principal, a consolidação da República federativa e federal, predominando maciçamente a presidencialista do tipo norte-americano [como modelo], já transplantado para a Argentina"[1171].

A Constituição de 24 de fevereiro de 1891 possuía 91 artigos e 08 disposições transitórias, figurando como a mais concisa das Constituições da República[1172].

O conjunto de leis fundamentais reunidas no documento constitucional de 1891 instituía que o Poder Legislativo seria exercido pelo Congresso, devendo ter suas leis sancionadas pelo Presidente da República, que também tinha a prerrogativa de vetar projetos de lei, mas somente em sua íntegra, como nos Estados Unidos. O veto parcial seria admitido em 1926. Cabia ainda ao Congresso votar o orçamento anual, autorizar empréstimos, regular o comércio externo e interno, tratar sobre a guerra e a paz, assim como sobre tratados com nações estrangeiras, fixar as forças de terra e mar, declarar o estado de sítio, conceder anistia e legislar sobre todas as matérias de competência reservada à União[1173].

A responsabilidade do máximo dirigente da nação, um tópico caro na tradição do constitucionalismo calvinista desde seus primórdios em John Knox e Théodore de Bèze, era disciplinada no Capítulo V ─ *Da Responsabilidade do Presidente* ─ nos artigos 53 e 54[1174]. Conforme Aliomar Baleeiro, reconhecendo o texto a distinção entre crimes de responsabilidade e crimes comuns, "O *impeachment* foi regulado à maneira da Constituição norte-americana. O Presidente seria processado e julgado pelo Senado, nos *crimes de responsabilidade*, depois de declarada procedente a acusação pela Câmara dos Deputados, caso em que ficaria desde logo suspenso de suas funções. Nos *crimes comuns*, depois de declarada procedente a acusação, o processo e julgamento caberiam ao Supremo Tribunal"[1175].

---

[1171] BALEEIRO, Aliomar. **1891**. **Constituições Brasileiras**. v. II. Brasília: Senado Federal, 2012, p. 25.

[1172] Ibidem, p. 28.

[1173] Ibidem, p. 29-30.

[1174] Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1891). Ibidem, p. 76-77.

[1175] Ibidem, p. 30.

No mais, Rui Barbosa compreendia que a federação seria a única forma de organização do Estado brasileiro apta a dar uma resposta minimamente adequada à complexa realidade do país, com suas diversas composições étnicas, sociais, paisagens geográficas e costumes distintos, que requeriam soluções peculiares para as demandas afloradas nas regiões, de modo que o centralismo político não suportaria tamanha exigência:

> A federação é isto, meramente isto: o Governo da Província pela Província [ou do Estado pelo Estado], num país onde a legalidade proclama o governo da nação pela nação.
>
> A federação é o laço de unidade e o tipo normal da organização livre da nação na imensidade e diversidade de um território como o nosso.
>
> Num Estado como o Brasil, com uma superfície cuja vastidão compreende mais de oito milhões e trezentos mil quilômetros quadrados, um mundo completo no âmbito das suas fronteiras, com todas as zonas, todos os climas, todas as constituições geológicas, todos os relevos de solo, uma natureza adaptável a todos os costumes, a todas as fases da civilização, a todos os ramos da atividade humana, um meio físico e um meio moral variáveis na mais indefinida escala, o regime da administração local necessita de variar também ilimitadamente, segundo esses acidentes incalculavelmente múltiplos, heterogêneos, opostos, como uma espécie de liga plástica, amoldável a todas essas divergências naturais e sociais, num povo esparso em um território apenas inferior ao Império britânico, à Rússia, à China e à República americana.[1176]

A lícita oponibilidade aos governantes por órgãos parlamentares e ou judiciais ─ formas de resistência à tirania que encontram na Inglaterra do século XVII e nos Estados Unidos do século XVIII sua consolidação política, na afirmação das prerrogativas do parlamento com a revolução inglesa e na estruturação de um judiciário revisor, até mesmo de atos legislativos em relação à uma Constituição escrita, nos Estados Unidos ─ pode ser atestada como um traço da tradição do constitucionalismo calvinista no pensamento de Rui Barbosa, que reconhece as "duas fórmulas de liberdade", a saber:

> A liberdade, nos grandes Estados, não tem, até hoje, senão duas fórmulas conhecidas: a da solução parlamentar e a da solução judiciária, a da Monarquia britânica e a da República americana. Uma contém o arbítrio administrativo pela renovação parlamentar dos gabinetes, e restringe a onipotência legislativa pelas consultas à nação. A outra encerra a administração com a legislatura entre as extremas de uma Constituição escrita, e dá-lhe por guarda contra invasões ou evasões a supremacia da judicatura.[1177]

---

[1176] BARBOSA, Rui. **Teoria Política** (organizador Homero Pires). Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952, p. 54-55.

[1177] Ibidem, p. 121.

Rui Barbosa entendia que o modelo judicial estadunidense[1178], apto a salvaguardar a Constituição de atos legislativos não autorizados e das ações tirânicas do poder executivo e seu transplante para a ordem constitucional do Brasil, ainda que com algumas ponderações no sentido de aclimatizar esse modelo à realidade brasileira, evitaria fenômenos comuns que afligiam os outros países da América Latina, que, em regra, desde que haviam se tornado independentes da metrópole espanhola, tinham experimentado o modelo republicano presidencialista e não teriam conhecido a paz, a prosperidade e a estabilidade:

> E a justiça é a chave de todo este problema, o problema da verdade republicana. Mas a justiça à americana, árbitra da interpretação constitucional, oráculo da validade das leis, escudo do indivíduo, à associação aos Estados contra os excessos do mandonismo em todas as suas violências ou trapaças: o dos Presidentes desabusados, o das legislaturas corruptas, o dos bandos audaciosos, o das satrapias insolentes. Dai-nos essa garantia sobressubstancial, e estaremos com a Constituição dos Estados Unidos. Tirai-no-la; e o que nos fica, é a hipocrisia demagógica do caudilhismo a reveses civil ou militar, o caiado do sepulcro dessas repúblicas de sangue e lama, desordem, pobreza e ignorância da América Latina, onde uma vergonhosa realidade apodrece cronicamente sob a exploração das formas populares.[1179]

O jurista baiano vislumbrava no sistema judicial uma instância estabilizadora da vida política nacional, uma vez que caberia a esse poder manter, em tese, incólumes e válidos em quaisquer circunstâncias os direitos constitucionalmente consagrados, apesar das contingências potencialmente desestabilizadoras ou arbitrárias da vida política nas repúblicas presidencialistas:

> O presidencialismo, por sua vez, não tendo, como não tem, os freios e contrapesos do governo parlamentar, viria a dar na mais tremenda forma do absolutismo, no absolutismo tumultuário e irresponsável das maiorias legislativas, das multidões anônimas e das máquinas eleitorais, se os direitos supremos do indivíduo e da sociedade, subtraídos pela Constituição ao alcance de agitações efêmeras, não tivessem na justiça o asilo de um santuário impenetrável.[1180]

---

[1178] Rui Barbosa chegou a afirmar: "Aquela extrema democracia [dos Estados Unidos] faz honra de se chamar 'uma aristocracia da toga'". BARBOSA, Rui. **Teoria Política** (organizador: Homero Pires). Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952, p. 121

[1179] Ibidem, p. 122.

[1180] Ibidem, p. 129.

Essa visão tutelar e o traço de pastoreio, tão recorrentes em John Knox e Théodore de Bèze, nas funções de proteção do poder judiciário identificadas por Rui Barbosa, conferem um tom ainda mais calvinista à sua teoria política e arquitetura institucional do Poder Judiciário em pleno alvorecer da República no Brasil. Nessas concepções há também uma certa desconfiança na participação política e no protagonismo popular, aspectos tão identificados com a democracia em seu sentido clássico.

Na verdade, nossos autores, John Knox e Théodore de Bèze, em suas respectivas *vocações* para a construção de suas teorias sobre o direito de resistência ─ a da estrita observação bíblica (Knox) e a da perfeita compatibilidade dos ditames divinos com os preceitos da história profana e construções jurídicas seculares (Bèze) ─, fizeram a passagem do universo teórico luterano da estrutura do direito de resistência e sua fundamentação para o mundo calvinista, com repercussões em autores e eventos revolucionários dos séculos seguintes. Um percurso de fundamentações diferenciadas e privilegiadas, quer na exclusividade bíblica, quer em exemplos do mundo profano já justificáveis na *Confissão de Magdeburgo*, de matriz luterana.

Em John Knox, a contribuição de seu pensamento político de resistência para a tradição constitucionalista ocidental se deu em razão da recepção da teoria das magistraturas inferiores, de afinidade constitucional, que encontrou na Escócia (em processo de reforma protestante e revolução política) um terreno receptivo e fértil para sua aplicação, além de ter sido um importante e pioneiro ensaio bem sucedido para as futuras gerações de calvinistas envolvidas em processos revolucionários. Uma teoria cujos fundamentos, que construíram seu discurso legitimador, se pautaram numa quase absoluta "legalidade bíblica".

Contrariamente ao centralismo teológico de Knox, como complemento à solidificação do constitucionalismo calvinista, apresenta-se o pensamento profano em Théodore de Bèze. O sucessor de Calvino em Genebra, em sua filosofia política "[...] quer provar que sempre há condições atreladas entre o governante e o súdito, o que leva sempre o governante a ser limitado por certas condições e, além disso, se um governante violar essas condições, alguém abaixo de Deus tem o direito de fazer algo"[1181]. Os *Estados Gerais* e os *magistrados inferiores* seriam os entes institucionais de seu tempo. Para Isabelle Bouvignes, a grande preocupação de Théodore de Bèze era a substituição da "lógica providencialista" (tão

[1181] FINLAYSON, Patricia Hills. **Resistance Theory in Du Droit des Magistrats**. 1965. **Resistance Theory in Du Droit des Magistrats**. 1965. Minneapolis, University of Minnesota, inédita, p. 50.

agradável a Knox), que extraordinariamente autorizaria o tiranicídio perpetrado por um homem em particular, por "uma lógica propriamente humana e temporal", que denunciaria e puniria o tirano, além de esquadrinhar outra organização política, ainda assim feita "pelos mesmos homens"[1182].

A título conclusivo, cabe-nos mencionar que apesar de ser recorrente a afirmativa de que a Genebra de Théodore de Bèze e a Escócia de John Knox reformadas estivessem teologicamente orquestradas e o problema político do direito de resistência fosse um sério desentendimento entre ambas, quando se confrontam as obras *Du Droit des Magistrats* e *The First Blast*, graças à prudência da primeira e a "radicalidade" da segunda[1183], o certo é que a leitura sistematizada de todos os escritos políticos de Knox e mesmo do próprio tratado *The First Blast* (considerada a obra mais radical de Knox) o coloca no geral em sintonia com Bèze.

Da mesma forma que seus "ídolos" estão justapostos lado a lado no *Muro dos Reformadores*, no flanco da escultura de Calvino em Genebra, também suas ideias políticas estão emparelhadas quanto ao conteúdo, sem confronto entre suas linhas de pensamento, uma vez que ambos privilegiam o direito de resistência pelo viés institucional (de natureza constitucional), em detrimento da insurreição popular. Inclusive foi assim que se deu a reforma religiosa e ao mesmo tempo revolução política na Escócia, sem a participação insurrecional do povo.

Os dois autores compartilham da tradição que, ao legitimar a resistência preferencialmente por meio da ação de corpos intermediários, rejeita formas populares de rebelião contra as tiranias.

A verdadeira diferença entre ambos, a nosso ver, se daria mais propriamente nos fundamentos privilegiados por um e por outro para a solução da tirania: em John Knox, a *legalidade bíblica do profeta* e em Théodore de Bèze, o *contratualismo secular do jurista*.

---

[1182] BOUVIGNIES, Isabelle. Monarchomachie: tyrannicide ou droit de résistance? In: PIQUÉ, Nicolas; WATERLOT, Ghislain. **Tolérance e Réforme: elements pour une généalogie du concept de tolérance**. Paris: L' Harmattan, 1999, p. 96.

[1183]GAMBLE, Richard C. The Christian and the Tyrant: Beza and Knox on Political Resistance Theory. In: **Westminster Theological Journal**, v. 46, n.1, Spring, 1984, p. 126-140.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de John Knox:

KNOX, John. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004. p. 3-47.

_____. The Copy of a Letter delivered to the Lady Mary, Regent of Scotland, from John Knox, minister of God's Word, in the year of our Lord 1556, and now augmented and explained by the Author, in the year of our Lord 1558. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004. p. 48-71.

_____. The Appellation of John Knox from the cruel and most injust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation of the nobility, estates and commonalty of the same realm. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004. p. 72-114.

_____. To His Beloved Brethren the Commonalty of Scotland, John Knox wisheth grace, mercy and Peace with the spirit of righteous judgement. (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 115- 127.

_____. John Knox to the Reader (Summary of the Second Blast). (Part I: The 1558 Tracts). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 128-129.

_____. Knox and the Protestant nobility, March-December 1557. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 133-139.

_____. Knox to the Protestant nobility, 17 December 1557. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 140-148.

_____. Letters to the regent and nobility, 22 May 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 149-156.

_____. The regent and the Congregation, August 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 157-168.

_____. The suspension of the regent, October 1559. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 169-174.

_____. Knox and Mary Queen of Scots, September 1561. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 175-181.

_____. The Debate at the General Assembly, June 1564. (Part II: Knox and Scotland 1557-1564). In: MASON, A. Roger. **On Rebelion**. Cambridge: University Press, 2004. p. 182-209.

DICKINSON, William Croft (org). **John Knox's History of the Reformation in Scotland**. 2 v. New York: Philosophical Library, 1950.

KNOX, John. **Premier Coup de Trompette Contre le Gouvernement Monstrueux des Femmes 1558** (Traduit, préfacé et annoté par Pierre Janton). Paris: Honoré Champion, 2006.

LAING, David (Org.). **The Works of John Knox**. 6 v. Edinburgh: The Wodrow Society, 1895.

**Obras de Théodore de Bèze:**

BÈZE, Théodore. **Abraham Sacrifiant**. Genève: Droz, 1967.

_____. **Chrestiennes Méditations**. Genève: Droz, 1964.

_____.Correspondance. t. XII, 1571. DUFOUR, Alain (ed.); NICOLLIER-DE WECK, Béatrice; TURCHETTI, Mario (coord.); AUBERT, Hippolyte. Correspondance. Genève: Droz, 1986.

_____. BÈZE, Théodore de. Documents ─ La Réforme Française après la Mort de Calvin. Théodore de Bèze à H. Bullinger (Genève, 06 Août 1564). In: **Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français**. Paris, n. 47, p. 594-603, 1898.

_____. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970.

_____. Confession de la foi chrestienne, 2˚ version (1560 et ss.), Point V, article XLV. (Apêndice II). In: _____. **Du Droit des Magistrats**. Genève: 1970. p. 70-75.

_____. De haereticis a civili magistratu puniendis (1554). (Apêndice I). In: _____. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970. p. 69-70.

_____. Sermons sur l'histoire de la paisson. (1592). Sermon 9. (Apêndice V). In: _____. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970, p. 219-223.

**Outras Fontes Primárias:**


AGOSTINHO. **A Cidade de Deus Contra os Pagãos**. 2 v. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006.

ALMAIN, Jacques. Sobre a Autoridade da Igreja. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism**. Cambridge: University Cambridge Press, 1997. p. 134-200.

ALTHUSIUS, Johannes. **Política Metodicamente Apresentada e Ilustrada com Exemplos Sagrados e Profanos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

AMSDORF, Nicolas Von. et al. **A Confissão de Magdeburgo e Apologia**. North Charleston: Create Space, 2012.

AQUINO, S. Tomás de. Súmula Teológica. **Escritos Políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre. **Escritos Políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

ARISTÓTELES. A Constituição de Atenas. In: **Aristóteles**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, p. 255-313, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

BARBOSA, Rui. **República: Teoria e Prática.** Textos Doutrinários sobre Direitos Humanos e Políticos Consagrados na Primeira Constituição Republicana. (organizador: Hildon Rocha). Petrópolis: Editora Vozes (em convênio com a Câmara dos Deputados), 1978.

_____. **Teoria Política** (organizador: Homero Pires). Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952.

BARTOLUS. De Tyrannia. In: EMERTON, Ephraim. **Humanism and Tyranny:** Studies in the Italian Trecento. Cambridge: Harvard University Press, 1925. p. 119-154.

BODIN. **Les Six Livres de la République**. 6 v. Paris: Fayard, 1986.

BULLINGER, Heinrich. *De Testamento Seu Foedere Dei Unico et Aeterno* (1534). In: BAKER, Wayne; McCOY, Charles S. (Org.). **Fountainhead of Federalism:** Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. Louisville (Kentucky): Westminster/John Knox Press, 1991.

BRÜCK, Gregory. Se é justo defender-se de um juiz que procede injustamente (Tradução Inédita de Isadora Previde Bernardo, no original: *Iudici procedenti iniuste an licitum sit resistere*). In: HEINS, Scheible. **Das Widerstandrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969. p. 63-66.

BRUTUS, Etienne Junius. **Vindiciae contra Tyrannos**. Genève: Droz, 1579.

BUCHANAN, George. **De Jure apud Scotos**. London: Richard Baldwin, 1689.

CALENDAR OF THE STATE PAPERS RELATING TO SCOTTLAND AND MARY, QUEEN OF SCOTS 1547-1603, v. I. Edinburgh: H. M. General Register House, 1998.

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã**. 2 v. São Paulo: Unesp, 2007.

_____. Contre Les Anabaptistes. Brève Instruction Pour Armer Tous Bons Fidèles Contre les Erreurs de la Secte Commune des Anabaptistes. In: CALVIN. **Oeuvres** (Pléiade). Paris: Gallimard, 2009. p. 624-724.

_____. Poder Civil. In: BONI, Alberto De (org). **Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Sobre o Governo Civil. In: CALVINO, João. **Lutero e Calvino, Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 86.

CÉSAR. La Guerre des Gaules. In: **Historiens Romains. Historiens de la République. César**. t. II. (Pléiade). Paris: Gallimard, 1968.

CÍCERO, Marcos Túlio. **Discussões Tusculanas**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

_____. **Dos Deveres**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CICERONE. **Dell'Oratore**. Milano: BUR, 2012.

CORAS, Jean. **Question Politique:** s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince. Genève: Droz, 1989.

CORPO DEL DIRITTO (DIGESTO). 10 v. GOTOFREDO, Dionisio; FREIESLEBEN, C. E.; VIGNALI, Giovanni. (Coord.). Edição bilingüe latim-italiano. Napoli: Vincenzo Pezzuti Editore, 1856-1862.

DECRETO FEDERAL nº1, de 15 de Novembro de 1889. In: BALEEIRO, Aliomar. **1891**. **Constituições Brasileiras**. v. II. Brasília: Senado Federal, 2012. p. 14-15.

Decreto Federal nº 2, de 16 de Novembro de 1889. In: BALEEIRO, Aliomar. **1891**. **Constituições Brasileiras**. V. II. Brasília: Senado Federal, 2012. p. 15.

DIGESTO DE JUSTINIANO. 2 v. Tradução: A. D`Ors; F. Hernandez-Tejero; P. Fuenteseca, M. Garcia-Garrido; J. Burillo. Pamplona: Aranzada, 1968-1972.

ÉDIT DE ST-GERMAIN (17 Janvier 1562). In: STEGMANN, André. **Édits des Guerres de Religion**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979. p. 8-14.

ELAZAR, Daniel J. **Convenant & Commonwealth:** From Christian Separation through the Protestant Reformation. v. 2. New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

EXCERTOS DOS REGISTROS DO CONSELHO DE GENEBRA, SOBRE A IMPRESSÃO DE DU DROIT DES MAGISTRATS E DES MÉMOIRES DE L' ESTAT DE FRANCE SOUS CHARLES NEUFIESME. (Apêndice III). In: BÈZE, Théodore de. **Du Droit des Magistrats**. Genève: Droz, 1970. p. 76-78.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GELDEREN, Martin Van (org). **The Dutch Revolt**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GENTILLET, I. **Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté.** Contre Nicolas Machiavel Florentin. Genève: Droz, 1968.

GOODMAN, Chistopher. **How Superior Powers Ought to be Obeyed**. Genève: John Crispin, 1558.

GUIZOT, François. **A História das Origens do Governo Representativo na Europa**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

HAMILTON; MADISON & JAY. **The Federalist with Letters of "Brutus"**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HORTON, Rosalind; SIMMONS, Sally. (Org.). **Great American Documents, the landmark documents in our history**. London: Quercus, 2007.

HOTMAN, F. **Antitribonian**. Saint-Etienne: Editions de la Université, 1980.

_____. **La Gaule Française (Franco-Gallia)**. Paris: Fayard, 1991.

KINGDON, Robert. M. (org.). **Registers of the Consistery of the Geneva in the Time of Calvin, 1542-1544.** v. 1. Cambridge: Eerdmans Publishing Co, 2000.

LÍVIO, Tito. **História de Roma (Ab Urbe Condita Libri).** São Paulo: Paumape, 1989.

LUTERO. Da Autoridade Secular, In: BONI, Alberto De (org). **Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada. In: **Martinho Lutero:** Obras selecionadas. v. 6. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995.

_____. Aos conselhos das cidades da Alemanha, para que criem e mantenham escolas. In: **Martinho Lutero:** Obras selecionadas. v. 5. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995.

_____. Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses. In: BONI, Alberto De (org). **Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos (1522). In: LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do Cristão (1520)**. São Paulo: Unesp, 1997.

_____. **Luther's Works - Letters II.** v. 49. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

MAQUIAVEL. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAIR, John. Uma *disputatio* sobre a autoridade do concílio sobre o supremo pontífice. In: BURNA, J. H.; IZBICKI, T. M. **Conciliarism and Papalism**. Cambridge: University Cambridge Press, 1997. p. 285-311.

MELANCHTON, Philip. Loci Communes Theologici. In: PAUCK, Wilhelm. **Melanchton and Bucer**. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

MILTON, Jonh. Escritos Políticos. In: DZELZAINIS, Martin (org.). Escritos Políticos (John Milton). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MONLUC, Jean. **Harangue faicte et prononcée de la part du Roy très-chrestien, le 10. jour du mois d'avril 1573. Par... Jean de Montluc,... conseiller de Sa Majesté en son privé Conseil, & son ambassadeur par devers... les archevesques, évesques, palatins, castellans, magistrats, officiers, & généralement tout l'ordre & estat de la noblesse du... royaume de Poulonne, grand duché de Lithuanie, Russie, Prusse... en l'assemblée tenue à Warsavie, pour l'élection du nouveau roy, après le décez du sérénissime Sigismund Auguste**. Paris: Jean Richer libraire, 1573.

MORELY, Jean. Traicté de la Discipline & Police Chrestienne. Lyons, 1562, p. 183. In: KINGDON, R. Calvinism and democracy: some political implications of debates on French reformed church government, 1562-1572. **The American Historical Review**, Washington, v. 69, n. 2, p. 393-401, January, 1964.

POLÍBIOS. **História**. Brasília: UNB, 1985.

POTTER, David (Org.). **The French Wars of Religion: Selected Documents**. London: MacMillan Press, 1997.

PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: UNB, 1984.

ROUSSEAU, J. J. **Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

SEYSSEL, C. **La Monarchie de France**. Paris: Librairie d` Argences, 1965.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. 2 v. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

XÉNOPHON. **Constitution de Sparte**. Paris: Gallimard, 1996.

**Fontes Secundárias:**


ABIADA, José Manuel López; BERNASOCCHI, Augusta López. **Imágenes de España en Culturas y Literaturas Europeas (Siglos XVI - XVII)**. Madri: Editorial Verbum, 2004.

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. John Knox: gynæcocracy, "the monstrous empire of women". In: **Reformation and Renaissance Review**, London: Equinox Publishing, p. 166-187, 2003.

ALLEN, J. **A history of political thought in the sixteenth century**. London: Methuen, 1960.

ALMEIDA, Paulo Roberto de. O Brasil e a Guerra Civil Espanhola: Participação de brasileiros no conflito. **Revista *Hispanista***, Niterói, v. 2, n. 5, abr./jun. 2001.

_____. Brasileiros na Guerra Civil Espanhola: combatentes na luta contra o fascismo. **Revista de Sociologia e Política.** Curitiba: UFPR, p. 35-66, 1999.

ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. v. II. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

ALVES, Abel Athouguia. The Christian social organism and welfare: the cases of Vives, Calvin and Loyola. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 20, n. 1, p. 3-32, Spring 1989.

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. **História e Política em Maquiavel**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. **Le Positivisme Politique et Religieux au Brésil**. Turnhout: Brepols Publishers, 2010.

ARMOSTRONG, E. The political theory of the Huguenots. **English historical review**. t. IV. Oxford: Oxford University Press, p. 13-40, 1889.

ASSUMPÇÃO, Maurício Torres. **A História do Brasil nas Rua de Paris**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

ATALIBA, Geraldo. **Constituição e República**. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2001.

AUSKI, Peter. 'God shall always raise up some': John Knox, the reformer as prophet. In: **Florilegium**, Ontario & London, Canadian Society of Medievalists/Société canadienne des médiévistes & Department of English, The University of Western Ontario, v. 17, p. 227-295, 2000.

AWAD, Nader. **The trumpet's blast: the political theology of John Knox.** (Religious Studies). Montreal: McGill University, 2003.

BACKUS, Irena. Calvin's Judgement of Eusebius of Caesarea: an analysis. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 22, n. 3, p. 419-437, Autumn, 1991.

BAIARD, Henry Martyn. **Théodore Beza the Counsellor of the French Reformation 1519 to 1605**. New York; London: G.P. Putnam's Sons, 1899.

BAINTON, Roland H. The struggle for religious liberty. **Church History**, Cambridge, v. 10, n. 2, p. 95-124, June, 1941.

BAKER, J. Wayne. Faces of Federalism: from Bullinger to Jefferson. **Publius** (Essays in Memory of Daniel J. Elazar), v. 30, n. 4, p. 25-41, Autumn, 2000.

_____. Heinrich Bullinger, the covenant, and the reformed tradition in retrospect. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 29, n. 2, p. 359-376, Summer, 1998.

BARBOSA, Rui. A Supremacia da Judiciatura. **Teoria Política** (organizador: Homero Pires). Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952.

BARROS, Alberto. **A teoria da soberania de Jean Bodin**. São Paulo: Unimarco, Fapesp, 2001.

_____. Direito nacional e Estado moderno. **Cadernos de ética e Filosofia Política**, São Paulo, n.6, 1/2005, primeiro semestre de 2005, p. 19-44, 2005.

_____. O direito de resistência na França renascentista. **Kriterion**, v. 47, n. 113, Belo Horizonte, p. 99-114, 2006.

_____. **Republicanismo Inglês: Uma Teoria da Liberdade**. São Paulo: Discurso Editorial, 2015

BAUMGARTNER, Frederic J. The Catholic opposition to the Edict of Nantes 1598-1599. **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 40, n. 3, p. 525-536, 1978.

BAYLOR, Michael G. Introdução. **The Radical Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BAYON, H. P. Calvin, Serveto and Rebelais. **Isis**, Chicago: University of Chicago Press, v. 38, n. 1-2, p. 22-28, November, 1947.

BEDOUELLE, Guy. Les Réformes Protestantes (1517-1555). In: ARMOGATHE, Jean-Robert; HILAIRE, Yves-Marie. **Histoire Générale du Christianisme du XVI e Siècle à nos Jours.** Paris: PUF, 2010, p. 49-97.

BENERT, Richard Roy. **Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought.** 1967. 388 f. Ph. D. Thesis (Philosophy), University of Minnesota, tese inédita.

BENOIST, Alain. The First Federalist: Johannes Althusius. **Krisis 22,** p. 2-34, March, 1999.

BERCÉ, Yves-Marie. **O Rei Oculto Salvadores e Impostores Mitos políticos populares na Europa Moderna**. São Paulo, Bauru: Imprensa Oficial, Edusc, 2003.

BEREK, Peter. Tragedy and title pages: nationalism, Protestantism, and print. In: **Modern Philology**, Chicago: University of Chicago Press, v. 106, n. 1, p. 1-24, August, 2008.

BERMAN, Harold J. **Law and Revolution**. v. I-II. Cambridge, Massachusetts. London, England: Harvard University Press, 2003.

_____. The impact of the Enlightenment on American Constitutional Law. **Yale Journal of Law & Humanities,** New Haven, v. 4, p. 311-334, 1992.

BERNARDO, Isadora Prévide. **O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história**. Ano 2012. 215 f. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, tese inédita.

BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. v. IV. São Paulo: Edusp, 2002.

BIGOT, Grégoire. **Introduction historique au droit administrative depuis 1789.** Paris: PUF, 2002.

BIGNOTTO, Newton. **Origens do Republicanismo Moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In. CARDOSO, S**. Retorno ao Republicanismo.** Belo Horizonte: UFMG, 2004. p.15-43.

_____. **O Tirano e a Cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BLYTHE, James M. **Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Ages.** Priceton: Priceton University Press, 1992.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política.** Brasília: UNB, 2000.

BOER, Erik A. The presence and participation of laypeople in the congrégations of the company of pastors in Geneva. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 35, n. 3, p. 651-670, Fall, 2004.

BOETTNER, Loraine. Calvinism in America. **Studies in Reformed Theology**, v. 8, n. 6, p. 1-5, 1998.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Malheiros, 2007.

BOSSY, John. Rome and the Elizabethan catholics: a question of geography. **The Historical Journal**, Cambridge: Cambridge University Press, v. 7, n. 1, p. 135-142, 1964.

BOUVIGNIES, Isabelle. Monarchomachie: tyrannicide ou droit de résistance?. In: PIQUÉ, Nicolas; WATERLOT, Ghislain. **Tolérance e Réforme: elements pour une généalogie du concept de tolérance.** Paris: L' Harmattan, 1999.

BOUWSMA, William J. **Venice and the Defense of Republican Liberty**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984.

BOWEN, Catherine Drinker. **Miracle at Philadelphia. The story of the constitutional convention May to September 1787**. Boston & New York: Little, Brown and Company, 1966.

BOWMAN, Cynthia Grant. The development of the Lutheran Theory of Resistance: 1523-1530. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. VIII, n. 1, p. 61-76, April, 1977.

BOWMAN, Glen. Early Calvinist resistance theory: new perspectives on an old laber. In: **Journal of Law and Religion**, Cambridge: Cambridge University Press, v.3, n. 11, p. 309-319, April, 2007-2008.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRAY, John S. The value of Works in the theology of Calvin and Beza. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 4, n. 2, p. 77-86, October, 1973.

BRYANT, Lawrence M. Parlamentaire Political Theory in the Parisian Royal Entry Ceremony. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 7, n. 1, p. 15-24, April, 1976.

BÜHL, Ruth Stawarz-Luigin. Les Emblematas, emblemes chrestiens (1580/1581) de Théodore de Bèze: Un recueil d' emblèmes humaniste et protestant. **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 67, n. 3, p. 597-624, 2005.

BURKI, E. P. Thomas Hobbes et Théodore de Bèze deux lecteurs de la Bible. **Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen,** Caen, n. 3, p. 75-85, 1903.

BURLEIGH, J. H. S. **A Church History of Scotland**. Edinburgh: Hope Trust, 1988.

BURNETT, Amy Nelson. Church Discipline and Moral Reformation in the thought of Martin Bucer. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 22, n. 3, p. 438-456, Autumn, 1991.

BURNS, J. Jean Bodin and the end of medieval constitucionalism. **Actes du colloque international Jean Bodin**. Munich: Verlay, p. 167-186, 1973.

_____. John Knox and Revolution 1558. **History Today**, London, v. 8, p. 565-573, 1958.

_____. The Political Ideas of the Scottish Reformation. **Aberdeen University Review**, Aberdeen, n. 36, p. 251-268, 1955-1956.

_____. **The True Law of Kingship. Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland**. Oxford: Claredon Press, 1996.

CALLICÓ, Jaume Sobrequés i. **Historia de Cataluña**. Barcelona: Editorial Base, 2007.

CANNING, Joseph. **The Political Thought of Baldus de Ubaldis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CARDIER, George. **Une Minorité Catholique: Dans le Pays de John Knox** (thèse présentée à la Faculté Théologie Protestante de Montauban). Montauban: Cahors, 1902.

CARDOSO. Fernando Henrique. Um Livro Perene. In: FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala:** Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006, p. 19-28.

CARDOSO, Sérgio. Uma Fé, Um Rei, Uma Lei. In: **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p. 173-193.

CARVAJAL, Patrício. El derecho de resistência en la teologia política de Juan Calvino. **Revista de Estudos Histórico-jurídicos**, n. 22, p. 335-351, 2000.

CASTIGLIONE, Dario. The political theory of the Constitution. **Political Studies**, t. XLIV, p. 417-435, 1996.

CASTRO, J. **O contratualismo ideológico do "Vindiciae contra tyrannos"**. 1960. Tese de Livre-docência (História da Política), Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1960.

CÍCERO. **Pensamentos Políticos Selecionados**. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

CHAPLIN, Jane D. **Livy's Exemplary History**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas**. Rio de Janeiro: Agir, 1998.

CHURCH, W. **Constitutional Thought in Sixteenth-Century France**. Boston: Harvard University Press, 1941.

COLLINSON, Patrick. **A Reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

CORTINA, Adela. **Aliança e Contrato. Política, Ética e Religião**. São Paulo: Loyola, 2008.

COTTRET, Bernard. **The Huguenots in England. Immigration and Settlement c. 1550-1700**. Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de L' Homme, 2009.

CHURCH, Forrest (Org.). **The Separation of Church and State, writings on a fundamental freedom by America's founders**. Boston: Beacon Press, 2004.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 23 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

D' ANDREA, Antonio. The political and ideological contexto of Innocent Gentillet's Anti-Machiavel. **Renaissance Quarterly**, Chicago: University of Chicago Press, v. 23, n. 4, p. 397-411, Winter, 1970.

DANNER, Dan G. Christopher Goodman and the English protestant tradition of civil disobedience. **The Sixteenth Century Journal,** Kirksville, v. 8, n.3, p. 60-73, October, 1977.

_____. Resistance and the ungodly magistrate in the sixteenth century: the Marian exiles. In: **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford: Oxford University Press, v. 49, n. 3, p. 471-481, September, 1981.

DARESTE, R. François Hotman, sa vie et sa correspondence: avertissement. **Revue Historique**, Paris, t. 2, n. 1, p. 1-59, 1876.

DAVID, Marcel. Le serment du sacre du IX au XV siècle. Contributions à l'étude des limites juridiques de la souveranité. **Revue du Moyen Âge Latin**, Lyon, n. 6, p. 5-272, 1950.

DAWSON, Jane. The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts. **Journal of Ecclesiastical History**, Cambridge: Cambridge University Press, v. 42, n. 4, p. 555-576, October, 1991.

DAWSON, Jane; GLASSEY, Lionel K. J.; KNOX, John. Some unpublished letters from John Knox to Christopher Goodman. **The Scottish Historical Review**, Edinburgh, v. 84, n. 218, part 2, p. 166-201, October, 2005.

DEFREYN, Vanderlei. **A Tradição Escolar Luterana: Sobre Lutero, Educação e a História das Escolas Luteranas até a Guerra dos Trinta Anos**. 2004. 150 f. Dissertação de Mestrado (Teologia). Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, inédito.

DELUMEAU, Jean; COTTRET, Bernard; WANEGFFELEN, Thierry. **Naissance et Affirmation de la Réforme**. Paris: PUF, 2012.

DERKSEN, R. **Scotland's Involvement in the Revolutionary War in the Netherlands, 1572-1603**. 1976. Ph. D. Thesis, University of Guelph, Guelph (Ontario). 1976.

DROZ, E. Notes sur Théodore de Bèze. **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 24, n. 3, p. 589-610, 1962.

DUFOUR, A. Une Oeuvre inconnue de Bèze ? **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 22, n. 2, p. 403-405, 1960.

_____. DUFOUR, Alain. **Théodore de Bèze : Poète et Théologien**. Genève: Droz, 2009.

DUNN, Jane. **Elizabeth and Mary. Cousins, Rivals, Queens**. New York: Alfred A. Knoff, 2003.

EDLER, Friedrich. **The Dutch Republic and the American Revolution**. Memphis: General Books, 2010.

EGÍO, José Luis. "Si le Lorrain, l'italien, ou quelque autre de mesme farine blesse la Couronne". Black legend, patriotic construction of alternative enemies and religious persecution after the St. Bartholomew's Day Massacre. **Bibliothéque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. LXXVI, n. 3, p. 451-469, 1983.

ELAZAR, Daniel J. **Covenant and Civil Society: The Constitutional Matrix of Modern Democracy**. New Brunswick, London: Transaction Publishers, 1998.

ELKINS, Stanley; McKITRICK, Eric. The founding fathers: Young men of the revolution. **Political Science Quaterly**, New York, v. 76, n. 2, p. 181-216, June, 1961.

ELLIOTT, Neil. Romanos 13, 1-7 no contexto da propaganda imperial. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império, religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.

ELLIS, Joseph J. **American Creation, triumphs and tragedies at the founding of the republic**. New York: Alfred A. Knopf, 2007.

ELLUL, Jacques. **Histoire des Institutions. L'Antiquité**. Paris: PUF, 2011.

ENGAMMARE, Max. Calvin: a prophet without a prophecy. **Church History**, New York, v. 67, n. 4, p. 643-661, December, 1998.

FAVOREU, Louis. **As Cortes Constitucionais**. São Paulo: Landy, 2004.

FELCH, Susan M. The rhetoric of biblical authority: John Knox and the question of women. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 26, n. 4, p. 805-822, Winter, 1995.

FERDINANDY, Miguel de. **Carlos V, su alma y su política (El último caballero de Europa)**. Barcelona: Áltera, 2008.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva, 1993.

FIGGIS, John Neville. **Political thought from Gerson to Grotius: 1414-1625: seven studies**. Kitchener: Batoche Books, 1999.

FINLAYSON, Patricia Hills. **Resistance Theory in Du Droit des Magistrats**. 1965. Minneapolis, University of Minnesota, inédita.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitution, de la antigüidad a nuestros dias**. Madrid: Trotta, 2001.

FITZSIMMONS, Tracy. A monstrous regiment of women? State, Regime, and women's political organizing in Latin America. **Latin American Research Review**, Pittsburgh, v. 35, n. 2, p. 216-229, 2000.

FLEMING, D. Hay. The influence of Knox. **The Scottish Historical Review**, Edinburgh, v. 2, n. 6, p. 131-135, January, 1905.

FOSTER, Herbert D. Political Theories of Calvinists before the Puritan Exodus to America. **American Historical Review**, Washington, v. XXI, p. 481-503, 1915.

_____. Geneva before Calvin (1387-1536), the antecedents of a puritan state. **The American Historical Review**, Washington, v. 8, n. 2, p. 217-240, January, 1903.

FRANKLIN, Julian H. Constitutionalism and resistance in the sixteenth century: the protestant monarchomachs. In: SPITZ, David. **Political Theory and Social Change**. New York: Atherton, 1967.

_____. Introduction. **Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Beza & Mornay**. New York: Pegasus, 1969.

_____. Sovereignty and the mixed constitution: Bodin and his critics. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 299-328.

FREITAS, Shaun; RAATH, Andries. Heinrich Bullinger and The Marian Exiles: the Political Foundations of Puritanism. **Studia Historiae Ecclesiasticae**, Pretoria, n. 2, p. 1-23, 2011.

GAETA, F. La Naissance de l`Etat Moderne em Italie: Milan ou Venise?. In: STEGMANN, André, **Théorie et Pratique Politique a la Renaissance**. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1977.

GALASSO, Giuseppe. **Poder e Instituições em Itália, Da queda do Império Romano aos nossos dias**. Lisboa: Bertrand, 1984.

GAMBLE, Richard C. The Christian and the Tyrant: Beza and Knox on Political Resistance Theory. **Westminster Theological Journal**, Glenside, v.46, n.1, p. 126-140, Spring, 1984.

GANNON, Patrick J. Martin Luther and John Knox. **Studies: An Irish Quaterly Review**, Dublin, v. 19, n. 74, p. 309-320, June, 1930.

GARCIA, Maria. **Desobediência Civil Direito Fundamental**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

GARRETT, Christina Hallowell. **The Marian Exiles 1553-1559: A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1938.

GARRISSON, Janine. **Protestant du Midi**. Toulouse: Privat, 1980.

GAUVARD, Claude; LIBERA, Alain de; ZINK, Michel. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: PUF, 2002.

GELDEREN, Martin Van. **The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GEORGE, Charles H. English calvinist opinion on usury, 1600-1640. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 18, n. 4, p. 455-474, October, 1957.

GEISENDORF. Paul F. **Théodore de Bèze**. Genève: Alexandre Julien, 1967.

GIESEY, R. Medieval Jurisprudence in Bodin's concept of sovereignty. In: **Actes du colloque international Jean Bodin**. Munich: Verlay, p. 167-186, 1973.

**_____. If Not, Not, the oath of the aragonese and the legendary laws of sobrarbe**. Princeton: Priceton University Press, 1968

_____. The monarchomach triumvirs: Hotman, Beza and Mornay. **Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,** Genève, t. 32, n. 1, p. 41-56, 1970.

_____. The Presidents of Parliament at the Royal Funeral. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 7, n. 1, p. 25-34, April, 1976.

_____. When and Why Hotman wrote the Franco-Gallia. **Bibliothèque d`Humanisme et Renaissance,** Genève, n. XXIX, p. 581-611, 1967.

GILBERT, Felix. Political thought of the Renaissance and Reformation. **Huntington Library Quaterly**, Southern California, v. 4, n. 4, p. 443-468, July, 1941.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2007.

GIRARDIN, Benoit. **Rhétorique et Théologique Calvin le Commentaire de l'Êpitre aux Romains**. Paris: Éditions Beauchesne, 1979.

GORSKI, Philip S. **The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe**. Chicago, London: Chicago University Press, 2003.

GOSSELIN, Edward A. David in Tempore Belli: Beza's David in the Service of the Huguenots. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 7, n. 2, p. 31-54, October, 1976.

GOYARD FABRE, Simone. **Jean Bodin et le droit de la république**. Paris: PUF, 1989.

GRAY, Janet G. The origin of the word huguenot. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 14, n. 3, p. 349-359, Autumn, 1983.

GRAY, John R. The political theory of John Knox. **Church History**, Cambridge, v. 8, n. 2, p. 132-147, June, 1939.

GREAVES, Richard L. Concepts of political obedience in late Tudor England: conflicting perspectives. **Journal of British Studies**, Pittsburgh, v. 22, n. 1, p. 23- 34, Autumn, 1982.

_____. John Knox, the reformed tradition, and the development of resistance theory. In: **The Journal of Modern History**, v. 48, n. 3, on demand supplement, p. 1-36, September, 1976.

_____. Jonh Knox and the Covenant Tradition. **Journal of Ecclesiastical History**, Cambridge, v. XXIV, n. I, p. 23-32, January, 1973.

_____. The puritan-nonconformist tradition in England, 1560-1700: historiographical reflections. **A Quaterly Journal Concerned with British Studies**, Needham, v. 17, n. 4, p. 449-486, Winter, 1985.

_____. **Theology & Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the thought of Jonh Knox**. Washington, D.C.: Christian University Press, 1980.

GREEN, Lowell C. The bible in sixteenth-century humanist education. **Studies in the Renaissance**, Chicago, v. 19, p. 112-134, 1972.

HAMON, Léo (org.). **Un Siècle et Demi d'Histoire Protestante. Théodore de Bèze et les Protestants Sujets du Roi.** Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1989.

HANCOCK, R. **Calvin and the foundations of modern politic**. New York: Cornell University Press, 1989.

HARKNESS, R. E. E. The development of democracy in the English reformation. **Church History**, Cambridge, v. 8, n. 1, p. 3-29, March, 1939.

HARRIE, Jeanne. Dupleiss-Mornay, Foix-Candale and the hermetic religion of the world. **Renaissance Quaterly**, Chicago, v. 31, n. 4, p. 499-514, Winter, 1978.

HART, Albert Bushnell. John Knox as a man of the World. In: **The American Historical Review**, v. 13, n. 2, p. 259-280, January, 1908.

HATTAWAY, Michael. Paradoxes of Solomon: learning in the English Renaissance. In: **Journal of the History of Ideas**, Philadephia, v. 29, n. 4, p. 499-530, October-December, 1968.

HAUBEN, Paul J. In pursuit of heresy: Spanish diplomats versus Spanish heretics in France and England during the wars of religion. **The Historical Journal**, Cambridge, v.12, n. 2, 275-285, 1969.

HEALEY, Robert M. Waiting for Deborah: John Knox and Four Ruling Queens. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 25, n. 2, p. 371-386, Summer, 1994.

HEER, Friedrich. **The Medieval Europe, 1100-1350**. New York: Welcome Rain, 1998.

HERBERT, Sydney. The translator of the Vindiciae contra Tyrannos. **Economica**, London, n. 14, p. 151-154, June, 1925.

HIGMAN, Francis. **Lire et Découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme**. Genève: Droz, 1998, p. 391-401.

HÖPFL, Harro. Introdução. In: CALVINO, João. **Sobre a Autoridade Secular. Lutero e Calvino**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth-Century France. In: SCHNUR, Roman. **Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des Modern Staates**. Berlin: Duncker & Humblot, 1986.

HUDSON, Winthrop S. Democratic freedom and religious faith in the reformed tradition. **Church History**, Cambridge, v. 15, n. 3, p. 177-194, September, 1946.

_____. HUDSON, Winthrop S. **John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy**. Chicago: Chicago University Press, 1942.

HURAUT, Etienne. **Jonh Knox: Ses Relations avec les Églises Réformées du Continent** (thèse présentée à la Faculté Théologie Protestante de l'Université de Paris). Paris: Cahors, 1902.

HURST, John F. The Elizabeth settlement of the Church of England. **The American Journal of Theology**, Chicago, v. 3, n. 4, p. 679-694, October, 1899.

IDIGORAS, José Ignácio Tellechea. Les Réformes avant la Réforme. In: ARMOGATHE, Jean-Robert; Hilaire, Yves-Marie. **Histoire Générale du Christianisme du XVIe Siècle à nos Jours**, Paris: PUF, 2010. p. 35-47.

JACKSON, Richard A. Elective kingship and consensus populi in sixteenth-century France. **The Journal of Modern History**, Chicago, v.44, n. 2, p. 155-171, June, 1972.

JANTON, Pierre. **John Knox. Réformateur Écossais v. 1513-1572**. Paris: CERF, 2013.

_____. **Concept et Sentiment de l'Église chez John Knox le Réformateur Écossais**. Paris: PUF, 1972.

JEDRUCH, Jacek. **Constitutions, Elections and Legislators of Poland**. New York: Hippocrene Books, 1998.

JEWETT, Robert. Romans. In: DUNN, James D. **The Cambridge to St Paul**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 91-104.

JINKINS, Michael. Theodore Beza: Continuity and Regression in the Reformed Tradition. **The Evangelical Quarterly**, v. 64, p. 131-154, 1992.

JOLY, Fábio Duarte (Org.). **História e Retórica. Ensaios sobre historiografia antiga**. São Paulo: Alameda, 2007.

JORDAN, Constance. Woman's rule in sixteenth-century British political thought. **Renaissance Quarterly**, Chicago, v. 40, n. 3, p. 421-451, Autumn, 1987.

JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. **Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598.** Paris: Robert Lafont, 1998.

JOUANNA, Arlette. **Le Devoir de Révolte. La Noblesse Française et la Gestation de l'État Moderne, 1559-1661**. Paris: Fayard, 1989.

_____. "**Les Guises et le Sang de France"**. In: BELLENGER, Yvonne. **Le Mécénat et l' Influence des Guises** (Actes du Colloque tenu à Joinville du 31 mai au 04 juin 1994). Paris: Honoré Champion, 1997. p. 23-38.

_____. **La France de la Renaissance**. Paris: Perrin, 2001.

_____. **La France du XVIe Siècle (1483-15980)**. Paris: PUF, 1996.

_____. **La Saint-Barthélemy : les mystères d'un crime d'État: 24 août 1572**. Paris: Gallimard, 2007.

KAHN, Victoria. Reading Machiavelli: Innocent Gentillet's Discourse on Method. **Political Theory**, Baltimore: Johns Hopkins University, v. 22, n. 4, p. 539-560, November, 1994.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLER. Abraham-Charles. Michel de L'Hospital and the Edict of Toleration of 1562. **Bibliothèque d`Humanisme et Renaissance.** t. XIV, Genève: Droz, 1952. p. 301-310.

KELLEY, Donald R. Law. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 66-94..

_____. Martyrs, Myths, and the Massacre: the background of Saint Bartholomew. **The American Historical Review**, Washington, v. 77, n. 5, p. 1323-1342, December, 1972.

KELSEN, Hans. **Jurisdição Constitucional**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KINGDON, R. Calvinism and democracy: some political implications of debates on French reformed church government, 1562-1572. **The American Historical Review**, Washington, v. 69, n. 2, p. 393-401, January, 1964.

_____. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 193-218.

_____. The church: ideology or institution. **Church History**, Cambridge, v. 50, n. 1, p. 81-97, March, 1981.

_____. Beza `s Political Ideas as Expressed in his Sermons on the Passion. **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV**. Genève: Droz, 2007.

_____. The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas. **Archiv fur Reformationsgeschichte**, Leipzig, v. 45, p. 88-100, 1955.

_____. **Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563**. Genève: Droz, 1956.

_____. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. **Du droit des magistrats**. Genève: Droz, 1971.

_____. Les idées politiques de Bèze d'après son Traité de l'authorité Du magistrat em la punition des hérétiques. **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, v. 22, p. 565-569, 1960.

_____. The Political Resistance of the Calvinists in France and Low Countries. **Church History**, Cambridge, v. 27, n. 3, p. 220-233, September, 1958.

_____. Protestant parishes in the old world and the new: the cases of Geneva and Boston. **Church History**, Cambridge, v. 48, n. 3, p. 290-304, September, 1979.

KOETSIER, L. S. **Natural Law and Calvinist Political Theory**. Victoria (Canadá): Trafford Publishing, 2003.

KRITSCH, Raquel. **Soberania a Construção de um Conceito**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002.

KYLE, Richard. John Knox and apocalyptic thought. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 15, n. 4, p. 449-469, Winter, 1984.

_____. The Church-State patterns in the thought of John Knox, p. 71-87. Journal of Church and State, Oxford, Oxford University Press, v. 30, p. 71-87, 1988.

LaCROIX, Alison L. **The Ideological Origins of American Federalism**. Cambridge (Massachusetts), London (England): Harvard University Press, 2010.

LADURIE, E. **O Estado Monárquico-França 1460-1610**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LANG, Andrew. Portraits and jewels of Mary Stuart. **The Scottish Historical Review**, Edinburgh, v. 3, n. 11, p. 274-300, April, 1906.

LATORRE, Gregorio Colás. Felipe II y el Constitucionalismo Aragonés. **Manuscrits Revista d'Història Moderna,** Barcelona, n. 16, p. 131- 153, 1998.

LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme**. Paris: Albin Michel, 1994.

LEE Jr., Maurice. John Knox and his "History". **The Scottish Historical Review**, Edinburgh, v. 45, n. 139, p. 79-88, 1966.

LEFEBVRE, J. Théorie et Pratique Politiques dans L'Oeuvre de Th. Müntzer. In: STEGMANN, André. **Théorie et Pratique Politiques a la Renaissance**. Paris: Librairie J. Vrin, 1977. p. 29-48.

LÉONARD, Emile G. **Histoire Générale du Protestantisme**. **La Réformation.** v. I. Paris: PUF, 1988.

LINDER, Robert D. Pierre Viret and the Sixteenth-Century French protestant revolutionary tradition. **The Journal of Modern History**, Chicago, 38, n. 2, p. 125-137, June, 1966.

_____. Calvinism and Humanism: The first generation. **Church History**, Cambridge, v. 44, n. 2, p. 167-181, June, 1975.

LLOYD, Howell A. Constitutionalism. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 254-297.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História**. São Paulo: Atlas, 2008.

MacARTHUR, Kathleen W. The Vindiciae contra Tyrannos: a chapter in the struggle for religious freedom in France. **Church History**, Cambridge, v. 9, n. 4, p. 285-298, December, 1940.

MACLEOD, George F. **John Knox Aujourd'Hui**. Genève: Association John Knox, 1959.

MacCULLOCH, Diarmaid. The myth of the English reformation. **Journal of British Studies**, Pittsburgh, v. 30, n. 1, p. 1-19, January, 1991.

_____. **The Reformation. A history**. New York: Penguin Books, 2007.

MACFETRIDGE, Nathaniel S. **Calvinism in History**. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1882.

McCRERY, John. Presbyterians and the Revolution. **Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)**, Philadelphia, v. 5, n.3, p. 127-131, September, 1909.

MAIOLO, Francesco. **Medieval Sovereignty: Masilius of Padua and Bartolus of Sassoferrato**. Delft: Ebrun Academic Publishers, 2007.

MAJOR, J. **Representative Institutions in Renaissance France: 1421-1559**. Madison: University of Wisconsin Press, 1960.

MALTBY, William S. **The Black Legend in England: the development of anti-Spanish sentimento, 1558 - 1660**. Durham: Duke University Press, 1971.

MAPP Jr, Alf J. **The Faiths of Our Fathers, what America's founders really believed**. New York: Fall Rivers Press, 2006.

MASON, Roger A. Introduction. In: KNOX, John. **On Rebelion**. Cambridge: University Cambridge Press, 2004.

_____. Knox, Resistance and The Moral Imperative. **History of Political Thought**, Oxford, v. 1, n. 3, p. 411 - 436, Autumn, December, 1980.

MARTIN, Hervé. Parlement de Paris. In: MENANT, François (org.). **Les Capétiens. Histoire et Dictionnaire 987-1328**. Paris: Robert Laffont, 1999, p. 1025-1027.

MAYER, Otto. **Derecho Administrativo Alemán**. t. I, Parte Geral. Buenos Aires: Depalma, 1949.

McFARLANE, I. D. George Buchanan and European Humanism. **The Yearbook of English Studies** (Anglo-French Literary Relations Special Number), London, v. 15, p. 33-47, 1985.

McGIFFERT, Michael. Covenant, crown, and commons in Elizabethan puritanism. **Journal of British Studies**, Pittsburgh, v. 20, n. 1, p. 32-52, Autumn, 1980.

McILWAIN, Charles Howard. **Constitucionalism, ancient and moderm**. New York: Cornell University Press, 1958.

McLAREN, Anne. Gender, religion, and early modern nationalism: Elizabeth I, Mary Queen of Scots and the genesis of English anti-Catholicism. **The American Historical Review**, Washington, v. 107, n. 3, p. 739-767, June, 2002.

_____. The quest for a king: gender, marriage, and succession in Elizabeth England. **The Journal of British Studies**, Pittsburgh, v. 41, n. 3, p. 259-290, July, 2002.

McNEILL, John T. The democratic element in Calvin' s thought. **Church History**, Cambridge, v. 18, n. 3, p. 153-171, September, 1949.

_____. **The History and Character of Calvinism**. Oxford: Oxford University Press, 1967.

MEAD, Edwin D. The meaning of Massachusetts. **The New England Quaterly**, Cambridge, MIT Press, v. 3, n. 1, p. 25-54, January, 1930.

MELLET, Paulo-Alexis. Du Passé au Présent: Les Sources du Droit des Magistrats sur leurs Sujets (1574). **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV**. Genève: Droz, 2007.

MELLO, Celso Antônio Bandeira de. **Curso de Direito Administrativo**. 21. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

MÉNAGER, Daniel. Théodore de Bèze, biographie de Calvin. **Bibliothéque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 45, n. 2, p. 231-255, 1983.

MENTZER, Raymond A. The persistence of "superstition and idolatry" among rural French Calvinists. **Church History**, Cambridge, v. 65, n. 2, p. 220-233, June, 1996.

MERCIER, Charles. Les Théories Politiques des Calvinistes en France au Cours des Guerres de Religion. In: **Bulletin Société de l'Histoire du Protestantism Français**. Paris, t. LXXXIII, p. 225- 260, Janvier-Mars, 1934.

MESNARD, Pierre. **L´essor de la Philosophie Politique au XVI Siècle**. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1977.

MEZGER, Adrien. **John Knox et Ses Rapports avec Calvin** (thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Montauban). Montauban: Imprimerie Coopérative (Ancienne Maison J. Granié), 1905.

MOOTS, Glenn A. **Politics Reformed: The Anglo-American Legacy of Covenant Theology**. Columbia: University of Missouri Press, 2010.

MORAES, Alexandre. **Direito Constitucional**. 9. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

MORAES, Gerson Leite de. Lorenzo Valla como precursor do Renascimento e as crises do papado. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius. **Filosofia do Renascimento e Moderna**, São Paulo: ANPOF, 2013, p. 235 - 249.

MORISON. Samuel Eliot. **The Founding of Harvard College**. Cambridge (Massachusetts) e London (England): Harvard Press, 1995.

NAEF, Henri. **La Conjuration d'Amboise et Genève**. Genève, Paris: A. Julien, Georg et Ed. Champion, 1922.

NAPHY, William G. **Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation**. London: Westminster John Knox Press, 1994.

NELSON, Eric. **The Hebrew Republic. Jewish sources and the transformation of European political thought**. Cambridge (Massachussets) e London (England): Harvard University Press, 2010.

NUGENT, Donald G. The Cardinal of Lorraine and the Colloquy of Poissy. **The Historical Journal**, Cambridge, v.12, n. 4, p. 596-605, December, 1969.

NUNES, Silvio Gabriel Serrano. **Constitucionalismo e Resistência em Théodore de Bèze: Secularização e Universalidade do Direito de Resistir na obra *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* de 1574**. 2010. 165 f. Dissertação de Mestrado (Ética e Filosofia Política). Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, inédito.

OAKLEY, Francis. Christian Obedience and authority, 1520-1550. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark. **The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 159-192.

_____. **The Conciliarist Tradition, Constitutionalism in the Catholic Church 1300**-1870. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. Almain and Major: conciliar theory on the eve of the Reformation. **The American Historical Review**, Washington, v. 70, n. 3, p. 673-690, April, 1965.

_____. On the road from Constance to 1688: the political thought of John Major and George Buchanan. **Journal of British Studies**, Pittsburgh, v. 1, n. 2, p. 1-31, may, 1962.

OLSON, Oliver K. Theology of Revolution: Magdeburg, 1550-1551. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 3, n. 1, p. 56-79, April, 1972.

OSGOOD. Herbert L. The political ideas of puritans. **Political Science Quaterly**, New York, v. 6, n. 1, , p. 1-28, March, 1891.

OSTRENSKY, Eunice. **As Revoluções do Poder**. São Paulo: Alameda, 2006.

PAUPÉRIO, Machado A. **O direito político de resistência**. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

PARMELEE, Lisa Ferraro. Printers, patrons, readers, and spies: importation of French propaganda in late Elizabethan England. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 25, n. 4, p. 853-872, Winter, 1994.

PEARDON, Barbara. The politics of polemic: John Ponet's Short Treatise of Politic Power and contemporary circumstance 1553-1556. **Journal of British Studies**, Pittsburgh, v. 22, n. 1, p. 35-49, Autumn, 1982.

PEREIRA, Caio Mário da Silva. **Instituições de Direito Civil: Contratos**. v. III. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

PÉRÉ, Georges. **Le sacre et couronnement des rois de France dans leurs rapports avec les lois fondamentales**. Toulouse: Bagnères-de-Bigorre, 1921.

PÉRIGOT, Béatrice. *Du Droit des Magistrats* de Théodore de Bèze et *Franco-Gallia* de François Hotman: Deux Méthodes au service da la Philosophie Politique. **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV**. Genève: Droz, p. 553-567, 2007.

PETTEGREE, Andrew. **The Book in the Renaissance**. New Haven & London: Yale University Press, 2010.

PIERRE, Mukabi Misik Senga. **Maquiavel segundo Innocent Gentillet: Análise de l' Anti-Machiavel**. 1999. Dissertação de Mestrado (Filosofia), Departamento, PUC-SP, São Paulo, inédito.

PIETRO, Maria Sylvia Zanella Di. **Direito Administrativo**. 19. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

PIÇARRA, Nuno. **A Separação dos Poderes como Doutrina Constitucional**. Coimbra: Coimbra Editora, 1989.

PISSARA, Maria Constança Peres. A República genebrina. In: Rousseau, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha.** São Paulo: Ed. Unesp, Ed. PUC-SP, 2006, p. 11-66.

QUAGLIONI, Diego. **Politica e Diritto Nel Trecento Italiano: Il "De Tyranno" Di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)**. Firenze: Leo S. Olschki, 1983.

QUESADA, Sebastián; TAMAMES, Ramón. **Imágenes de España**. Madrid: Edelsa, 2001.

RAHILLY, Alfred. The Catholic origin of Democracy. **Studies: An Irish Quaterly Review**, Dublin, v. 8, n. 29, p. 1-18, March, 1919.

RAITT, Jill. The Emperor and the exiles: the clash of religion and politics in the late sixteenth century. **Church History**, Cambridge, v. 52, n. 2, p. 145-156, June, 1983.

RANDALL, Catherine. Shouting down Abraham: how sixteenth century huguenote women found their voice. **Renaissance Quaterly**, Chicago: University of Chicago Press, v. 50, n. 2, p. 411-442, Summer, 1997.

RATHÉ, C. Edward. Introduction. In: GENTILLET, I. **Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin**. Genève: Droz, 1968.

REID, W. Stanford. **Trumpeter of God**. New York: Charles Scribner's Sons, 1974.

_____. John Knox: The First of the Monarchomachs? In: ELAZAR, Daniel J. **The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism**, Oxford: Lexington Books, 1999, p.119-141.

_____. John Knox's Theology of Political Government. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 19, n. 4, p. 529-540, Winter, 1988.

REIN, Nathan. **The Chancery of God: Protestant Print, Polemic and Propaganda against the Empire, Magdeburg 1546-1551**. Hampshire: Ashgate, 2008.

RENS, Ivo. En quoi les idées politiques de Théodore de Bèze et des monarchomaques protestants innovèrent-elles? In: DUFOUR, Alfred; SCHMIDLIN, Bruno. **Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève.** Bâle, Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn, 1991.

REYNOLDS, B. **Proponents of limited monarchy in the sixteenth century France: François Hotman and Jean Bodin**. New York: CUP, 1931.

RICHARD, LIONEL. **A República de Weimar.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RICHARDS, Judith M. "To promote a woman to beare rule": talking of queens in mid-Tudor England. **The Sixteenth Century Journal**, v. 28, n. 1, p. 101-121, Spring, 1997.

RIDLEY, Jasper. **John Knox**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

RIGAUDIÈRE, Albert. Loi et État dans la France du Bas Moyen Âge. **L'État Moderne: le Droit, l' Espace et les Formes de l'État**. Paris, Éditions du CNRS, p. 33-59.

RIVERO, Jean. **Direito Administrativo**. Coimbra: Livraria Almeida, 1981.

ROCHA, Paulo Roberto Pedroso. **Aspectos da Vida Política segundo João Calvino**. 2000. Dissertação de Mestrado (Filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, inédito.

_____. **O Direito de resistência no Pensamento político da Reforma Protestante: os sistemas de João Calvino e Théodore de Bèze.** 2005. Tese de Doutorado (Filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, inédito.

ROESLER, Cláudia Rosane. A Estabilização do Direito Canônico e o Decreto de Graciano. **Sequência - Estudos Jurídicos e Políticos**. Florianópolis, UFSC, v. 25, n. 49, p. 9 - 32, 2004.

ROHAC, Dalibor. "It Is by Unrule That Poland Stands" Instutions and Political Thought in the Polish-Lithuanian Republic. **The Independent Review**, Oakland: The Independent Institute, v. 13, n. 2, p. 209-224, 2008.

ROSE, Mary Beth. Where are the mothers in Shakespeare? Options for gender representation in the English Renaissance. **Shakespeare Quaterly**, v. 42, n. 3, p. 291-314, Autumn 1991.

SABINE, George H. **Historia de la teoria política**. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

SALDANHA, Nelson Nogueira. **História das Ideias Políticas no Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2001.

SALMON, J. Francis Hotman and Jean Bodin: the dilema of sixteenth-century. **History Today**, London, t. XXIII. p. 801-809, 1973.

_____. Bodin and the monarchomachs. **Actes du colloque international Jean Bodin**. Munich: Verlay, p. 399-412, 1973.

SAMSON, Winton Seton. **The Marriage of Philip of Habsburg and Mary Tudor and Anti-Spanish Sentiment in England: Political Economics and Culture, 1553-1557**. 1999. 360 f. Ph. Thesis (History), Queen Mary and Westfield College, London, inédito.

SEABRA, Fagundes. **O Controle dos Atos Administrativos pelo Poder Judiciário**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

SCHILLER. **Maria Stuart**. São Paulo: Abril, 1983.

SCHNEIDER, Dietmar. Die Alte Stadt Magdeburg zwischen den Fronten 1618-1631. In: PUHLE, Malthias (org.). **Magdeburg, Die Geschite der Stadt.** Dössel: Saalkreis, 2005, p. 369- 394.

SCHNUR, Roman. François Hotman. **The Journal of Modern History**, Chicago, v. 46, n. 3, p. 517-521, September, 1974.

SCHWARTZ, Barry; MILLER, Eugene F. The Icon of the American Republic: a study in political symbolism. **The Review of Politics**, Notre Dame, v. 47, n. 4, p. 516-543, October, 1985.

SHAW, David J. Les tumuli francisci primi de Théodore de Bèze. **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 40, n. 3, p. 567-573, 1978.

SHOENBERGER, Cynthia Grant. Luther and the justifiability of resistance to legitimate authority. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 40, n. 1, p. 3-20, January-March, 1979.

SIGMUND, Paul E. Law and politics. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 220.

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

SKALNIK, James Veazie. **Ramus and Reform: University and Church at the End of the Renaissance**. Kirksville: Truman State University Press, 2002.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SMAIL, Daniel Lord. Predestination and the ethos of disinheritance in sixteenth-century Calvinist Theater. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 23, n. 2, p. 303-323, Summer, 1992.

SMITH, Malcolm C. Théodore de Bèze and Philænus. **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 52, n. 2, p. 345-353, 1990.

SOLT, Leo F. Revolutionary Calvinist parties in England under Elizabeth I and Charles I. **Church History**, Cambridge, v. 27, n. 3, p. 234-239, September, 1958.

_____. Puritanism, capitalism, democracy, and the new Science. **The American Historical Review**, Washington, v. 73, n. 1, p. 18-29, October, 1967.

SOUZA, Christine Alves de. L'apport de Théodore de Bèze a la Théorie Du Droit de Résistance dans le Traité *Du Droit des Magistrat*. In : DUFOUR, Alfred; SCHMIDLIN, Bruno. **Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève.** Bâle, Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn, 1991.

SPALDING, James C. Loyalist as royalist, patriot as puritan: the American revolution as a repetition of English civil war. In: **Church History**, Cambridge, v. 45, n. 3, p. 329-340, September, 1976.

STEGMANN, André. **Édits des Guerres de Religion**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

_____. **Pouvoir et Institutions en Europe au XVIème Siècle**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

STROHM, Cristoph. Repercussões da formação jurídica na obra teológica de Bèze (tradução inédita de Danilo Chiovatto Serpa, no original: *Wirkungen der Juristischen Schulung auf Bezas Theologisches Œuvre*). **Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d`Humanisme et Renaissance, CDXXIV**. Genève: Droz, 2007.

STRÖHL, Henri. **O Pensamento da Reforma**. São Paulo: ASTE, 1963.

STRAYER, J. **As origens medievais do Estado moderno**. Lisboa: Gradiva, 1989.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Histoire de la Philosophie politique**. Paris: Quadrige/PUF, 1994.

STURM, Douglas. Corporations, constitutions, and covenants: on forms of human relation and the problem of legitimacy. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 41, n. 3, p. 331-354, September, 1973.

THOMPSON, Martyn P. The history of fundamental law in political thought from the French war of religion to the American revolution. **The American Historical Review**, Washington, v. 91, n. 5, p. 1103-1128, December, 1986.

TILLEY, Arthur. Some pamphlets of the French wars of religion. **The English Historical Review**, Oxford, v. 14, n. 55, p. 451-470, July, 1899.

TIPSON, Baird. A dark side of seventh-century English Protestantism: the sin against the Holy Spirit. **The Harvard Theological Review**, Cambridge (Massachusetts), v. 77, n. 3/4, p. 301-330, July-October, 1894.

TRINTERUD, Leonard J. The origins of Puritanism. **Church History**, Cambridge, v. 20, n. 1, p. 37-57, March, 1951.

TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classique Garnier, 2013.

VALERI, Mark. Religion, discipline, and the economy in Calvin's Geneva. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 28, n.1, p. 123-142, Spring, 1997.

Van DRUNEN, David. The use of natural law in early Calvinist resistance theory. **Journal of Law and Religion**, Oxford, v. 21, n. 1, p. 143-167, 2005-2006.

VESEY, Wesley James. **The Sources of the Idea of Active Resistance in the Political Theory of John Knox**. 1961. 247 f. Ph. D. Thesis (Theology), School of Theology, Boston University, Boston, inédito.

VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

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

WALZER, Michael. Puritanism as a revolutionary ideology. **History and Theory**, Middletown, v. 3, n. 1, p. 59-90, 1963.

WEILL, G. **Les théories sur le pouvoir royal em France pendant les guerres de religion**. Paris: Hachette, 1892.

WILLIAMS, George Hunstston. **La Reforma Radical**. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1983.

WINSHIP, Michael P. Godly republicanism and the origins of the Massachusetts Polity. In: **The William and Mary Quarterly Third Series**, Williamsburg, v. 63, n. 3, p. 427-462, July, 2006.

WEITHMAN, Paul. Augustine's political philosophy. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 234-252.

WILLIAMSON, Arthur. George Buchanan and the Patriot Cause. In: ERSKINE, Caroline; MASON, Roger A. **George Buchanan: Political Thought in Early Modern Britain and Europe**. Surrey: Ashgate, 2012, p. 87-107.

WITTE JR., John. **The Reformation of Rights: Law, religion, and human rights in early modern Calvinism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

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

WHITE, Robert. Castello against Calvin: the turk in the toleration controversy of the sixteenth century. **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 46, n. 3, p. 573-586, 1984.

WHITFORD, David Mark. **Tyranny and Resistance, The Magdeburg Confession and The Lutheran Tradition**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2001.

_____. Luther's political encounters. In: McKIM, Donald K. (org.). **The Cambridge Companion to Martin Luther**. Cambrige: Cambridge University Press, 2007, p. 190.

WOLLMAN, David H. The biblical justification for resistance to Authority in Ponet's and Goodman's polemics. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 13, n. 4, p. 29-41, Winter, 1982.

WOOD, Gordon S. **Empire of Liberty. A History of the Early Republic, 1789-1815**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WORMALD, Jenny. Godly Reformer, Godless Monarch: John Knox and Mary Queen of Scots. In: MASON, Roger A. **John Knox and the British Reformations**. Brookfield: Ashgate Publishing Company, 1998, p. 220 - 241.

_____. **Court, Kirk and Community 1470 - 1625**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

WRIGHT, Benjamin Fletcher. Introdução. In: PUBLIUS (Alexander Hamilton, James Madison e John Jay). **O Federalista**. Brasília: Editora UNB, 1984, p. 11-97.

VRIES, Herman de. **Genève: Pépinière du Calvinisme Hollandais**. t. I. Fribourg: Fragnière Frères éditeurs, 1918.

ZULIANI, Federico. Did Beza Translate His *De Jure Magistratuum* into French? Some Remarks on the Danish Example. **Bibliothèque d`Humanisme et Renaissance,** Genève, t. LXXIV, n. 2, p. 345-351, 2012.

ZWIERLEIN, Cornel. L'importance de la Confessio de Magdebourg (1550) pour le Calvinisme: un mythe historiographique ? **Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance**, Genève, t. 67, n.1, p. 27-46, 2005.

ZWINGLI, Huldrych. The Shepherd, March 1524. In: PIPKIN, H. Wayne (org.). **Huldrych Zwingli Writings**. In Search of True Religion: Reformation, Pastoral and Eucharistic Writings. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 1984.