

PINTO, António Guimarães

*Humanismo e Controvérsia Religiosa – Lusitanos e Anglicanos*

Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006. 3 vols. Vol. I: 314 p., ISBN: 972-27-1392-2; vol. II: 763 p., ISBN: 972-27-1392-2; vol. III: 539 p., ISBN: 972-27-1519-4 (col. "Temas Portugueses")

LUÍS FILIPE THOMAZ

Independentemente de todos os considerandos teológicos, e, portanto, de todo o pressuposto de ortodoxia ou heterodoxia, não há dúvidas para ninguém de que a Reforma Protestante foi, na história do Ocidente Cristão, cuja unidade moral veio definitivamente romper, uma enorme tragédia. Foi-o, essencialmente – e, mais uma vez, para além de considerandos de meta-história – pelos enormes sofrimentos que veio a causar a inúmeras pessoas humanas, vitimadas pelas guerras de religião, pela intolerância da Inquisição ou de seus *pendants* protestantes ou, simplesmente, pela discriminação religiosa e social.

Infelizmente, quando a Reforma estalou, ninguém nem de uma nem de outra parte soube dialogar, de modo que, mesmo quando se não chegou aos extremos a que acabamos de aludir, o que deveria ter sido diálogo na caridade degenerou em polémica, no pior sentido da expressão. A obra aqui em análise apenas vem confirmar esta impressão que se já tinha.

O trabalho constituiu a tese de doutoramento do seu autor em Filologia Clássica. Gira ele em torno do debate que se desenvolveu de 1561 a 1572 entre D. Jerónimo Osório, episodicamente acolitado pelo bispo de Angra, D. Manuel de Almada, do lado católico romano, e, do lado anglicano, Walter Haddon, cujo derradeiro opúsculo, incompleto ainda aquando do óbito do autor, veio a ser terminado e editado por seu correligionário John Foxe. O *corpus* completo da dezena de opúsculos que integram a controvérsia, na sua forma latina original, constitui o terceiro volume da obra, sendo o segundo composto pela sua tradução anotada em português e consistindo o primeiro numa introdução geral, em que se delineia a situação da época, tanto em Portugal como na Inglaterra, e se nos apresentam os intervenientes na disputa.

Nos tempos que vão correndo, muito poucos são os que ainda sabem latim, e ninguém se preocupa com promover o seu estudo – nem mesmo a famigerada Comunidade Europeia, que jamais dedicou a menor atenção ao que constitui património comum e elemento aglutinador dessa Europa que parece pretender construir do nada ...

Traduzir em vulgar textos como os que aqui se apresentam constitui, por conseguinte, por si só um esforço benemérito, e mais ainda, se, como é o caso, a tradução é apresentada num português escorreito, formalmente à altura do seu original latino. Para mais, o conteúdo das peças da controvérsia é resumido no primeiro volume, onde ocupa as páginas 154 a 226, o que permite ao leitor fazer uma ideia rápida do desenrolar da discussão. Aí se enumeram, pela ordem por que ocorrem na polémica, os 25 principais pontos sobre que aquela incidiu, de que muitos são meramente formais ou pessoais, desprovidos de conteúdo doutrinário. Os aspetos formais são escalpelizados ao longo das páginas 231 a 244, o que de modo algum

---

se pode considerar exagerado, mesmo para quem se interesse mais pelo conteúdo que pela forma dos textos.

Tratando-se de uma tese em filologia, não se esperaria dela nem uma análise teológica mais aprofundada nem um enquadramento histórico substancialmente mais amplo. Contudo, uma vez que o resumo dos textos os segue de muito perto e que nenhum deles obedece a uma estrita ordenação lógica, não se enquadraria mal nesta obra um inventário metódico dos argumentos desenvolvidos pelos polemistas, organizado por núcleos temáticos: disciplina na Igreja, autoridades doutrinárias, poderes do papado, justificação pela fé ou pelas obras, sacramentos, liturgia, língua do culto e assim por diante. Um índice ideográfico, de que constassem essas e outras entradas semelhantes, ao lado do índice onomástico com que fecha a obra, apenas a enriqueceria, facilitando a tarefa aos que sobre ela se debruçam mais por razões teológicas que por interesse histórico e literário.

Vistas as cousas a quatro séculos e meio de distância, pode lamentar-se que os contadores tenham tão facilmente enveredado pelo caminho da alfinetada recíproca, quando não pelo da troca de insultos, antepondo aspetos circunstanciais, formais e pessoais, aos de interesse mais profundo e mais geral. Há que reconhecer, no entanto, que no momento em que a querela se desenrolou dificilmente poderia ter sido de outro modo, visto os campos estarem já muito extremados.

Não cabe evidentemente aqui, como nem sequer caberia nesta extensa obra, historiar em pormenor as diferentes fases da Reforma nem muito menos os seus complexos prolegómenos nas centúrias precedentes. Seja-nos contudo permitido que, à guisa de comentário, teçamos em seu torno alguns considerandos.

O endurecimento de posições começara logo em 1520, do lado católico, com a excomunhão de Lutero pelo papa Leão X, e do lado protestante com a queima da bula papal pelo excomungado à porta do castelo de Wittenberg. O concílio geral, para que Lutero apelara e que Carlos V, perante um império dilacerado pelo cisma, tudo fez por reunir, apenas veio a ser convocado em 1542, mas só em 1545 se reuniu efetivamente em Trento. Desde o seu começo que se tornou aí nítida a oposição entre o escopo irénico e dialogante que animava o pequeno grupo dos fiéis do imperador e o triunfalismo dos próximos do papa, que persistiam em reafirmar contra Lutero a mor parte das teses teológicas em voga em finais do Médio Evo, contra as quais aquele se levantara. Essa dicotomia levou em março de 1547 a uma cisão geográfica: a maioria “papista” trasladou-se para Bolonha, nos Estados Pontifícios, enquanto os “imperiais” permaneciam em Trento, território do Império. Suspenso em 1548 o concílio apenas em 1551 se voltou a reunir, para se interromper de novo menos de um ano volvido. Quando dez anos depois recomeçou os seus trabalhos, havia já três que o imperador era falecido, e a assembleia reduziu-se na prática ao papel de instrumento do papado. Se no aspeto moral e disciplinar se lhe deve inegavelmente uma obra meritória, no doutrinal limitou-se praticamente a repisar o já sedido, a ponto de o concílio se ter mesmo engehado a demonstrar que a comunhão dos leigos sob a única espécie do pão repousava sobre uma base bíblica. A publicação dos seus decretos, aprovados pelo pontífice romano em janeiro de 1564, deu assim início a uma contrarreforma militante, incapaz de restabelecer senão por eventual recurso à força a unidade rota da cristandade ocidental.

Do lado protestante a evolução fora inversamente igual. Às doutrinas relativamente moderadas de Lutero, sucederam-se teses mais radicais, como as de Calvino e de Zuínglio, que nomeadamente negavam a presença real de Cristo na Eucaristia. E em 1548, aquando do ínterim de Lípsia, a voz irénica de Melanchton foi silenciada pela intransigência de Matthias Vlacich ou Flácio Ilírico, que rejeitou a sua teoria das *adiáforas*, segundo a qual certos pontos de doutrina, como o carácter sacramental do crisma e da santa-unção, a prática da confissão e numerosos ritos litúrgicos eram, em si mesmos, neutros ou indiferentes, não devendo por isso ser objeto de pendência.

Em Inglaterra a evolução foi semelhante, ainda que mascarada por uma anfibologia cultivada, que fez da Igreja Anglicana uma igreja “católica pela hierarquia e pelos ritos, mas protestante pela doutrina” – conquanto esta tenha sido habilmente disfarçada pela ambiguidade adotada por Tomás Cranmer, arcebispo de Cantuária e autor do *Book of Common Prayer* de 1549, revisto em 1552 e em 1559, a que Diarmad MacCulloch chamou a *masterpiece of theological engineering*. A ambiguidade é, por exemplo, notória na fórmula finalmente adotada para a distribuição da Sagrada Comunhão, concebida para agradar a gregos e a troianos, ou seja, tanto aos que criam na presença real de Cristo nas espécies consagradas como aos que viam nelas meros símbolos: “The Body of our Lord Jesus Christ, which was given for thee, preserve thy body and soul unto everlasting life. Take and eat this in remembrance that Christ died for thee and feed on him in thy heart by faith with thanksgiving.”

A despeito das imprecisões do *Book of Common Prayer*, generalizado em Inglaterra em 1559 pelo *Act of Uniformity* de Isabel I, numerosos pontos, como o primado do papa, o celibato dos clérigos e a supressão das ordens religiosas, quedaram definitivamente fora das questões reputadas *adiáforas*.

Foi, pois, no quadro de uma ortodoxia católica fortemente codificada e de uma ambiguidade anglicana na realidade estritamente limitada que a polémica entre Osório e Haddon e respetivos acólitos se desenrolou. Em tais circunstâncias dificilmente poderia ser mais do que um diálogo de surdos – o que não significa, evidentemente, que seja, histórica e culturalmente, desprovida de qualquer interesse.

Especulando um pouco, não será, talvez, erróneo ver na Reforma Protestante uma consequência retardada do cisma de 1054, que separou da igreja romana, e das igrejas latinas em geral, a igreja grega e seus apêndices.

É verdade que desde a divisão do Império Romano em dois, em finais do século IV, a que a breve trecho se seguiram as invasões bárbaras do século V que conduziram à dissolução do Império do Ocidente e à destruição do seu sistema de ensino, que as igrejas de expressão latina, descurando o estudo do grego, se haviam isolado progressivamente das demais. Daí resultara, por exemplo, a adoção de certas teses de Santo Agostinho, que não estavam em sintonia com as dos outros Padres da Igreja e eram por conseguinte discutíveis, como doutrina aceite; tal é nomeadamente o caso da sua conceção quase-mágica da eficácia dos sacramentos *ex opere operato*, que implica uma enumeração estrita dos ritos a que se aplica tal doutrina (um dos pontos controversos no século XVI), a sua noção de pecado original transmitido hereditariamente pelo comércio carnal, e o embrião da teoria do Purgatório, sem embargo de só c. 1070 ter vindo a ser formulada de maneira explícita. Ninguém tem dúvidas de que S. Agostinho foi tudo menos um heresiarca; contudo, se, como muito bem disse Hans Urs von

---

Balthasar, “a Verdade é sinfônica”, não menos certo é que, num Ocidente rico em moralistas mas quase desprovido de filósofos e de autênticos teólogos, S. Agostinho tocou um solo, tornando difícil a seus herdeiros espirituais discernir o que na sua obra estava em consonância com a tradição da Grande Igreja do que representava a sua experiência individual ou mera opinião pessoal.

Neste aspeto os reformadores do século XVI apenas pioraram a situação: apostados em tomarem por única regra de fé a Escritura, rejeitaram teoricamente o consenso dos Padres como norma, mas na prática assumiram, mais unilateralmente ainda que os católicos, muitas das doutrinas discutíveis do Doutor de Hipona: Lutero levou às últimas consequências o seu pessimismo para com a natureza humana, radicalmente pervertida pelo pecado original, elaborando em conformidade com tais pressupostos a sua tese do *servo arbitrio*; e Calvino levou ao extremo a teoria agostiniana da predestinação.

Entretanto, com a Reforma Gregoriana do século XI, que dera origem ao papado centralizado e autocrático que modernamente conhecemos, acentuara-se o isolamento das igrejas de expressão latina, tornando-se ideológico: se o Papa de Roma era o único sucessor de Pedro, sobre quem recaía a plenitude do poder espiritual e temporal, Roma era, *a priori*, em tudo a norma, e o conhecimento de outras modalidades de cristianismo tornava-se praticamente inútil.

Também neste particular não melhorou a situação com a Reforma. Um dos pontos sobre os quais se extremaram as opiniões de reformistas e anti-reformistas foi a questão do Purgatório. Embora muitos dos antigos doutores da Igreja admitissem a existência de diferentes graus de proximidade a Deus e, por conseguinte, a possibilidade de diversos estádios de beatitude, a conceção do Purgatório como terceira via entre o Céu e o Inferno, popularizada pela *Divina Comédia* de Dante, não aparece formulada de maneira explícita antes de 1070; e o magistério católico não parece tê-la acolhido como doutrina oficial antes do pontificado de Inocêncio IV (1243-54), que na sua epístola *Sub catholicae*, de 6 de março de 1254, ao seu legado no Império Bizantino a incluiu entre os pontos a exigir dos gregos para acederem à união com Roma. Fiéis ao seu princípio da *sola scriptura* os protestantes não só rejeitaram a existência do Purgatório – a que, de facto, as Escrituras não aludem e que parece evacuar de sentido o Juízo Final, de que aquelas falam bastamente – como suprimiram as preces pelos mortos. Nesta como em várias outras matérias, como reconheceu Damião de Góis ao contacto com os etíopes, a prática das igrejas orientais, que sem admitirem formalmente a existência de um terceiro estado, diferente do Céu e do Inferno, sempre rezaram pelos mortos e ofereceram por eles a Eucaristia, constituía um ponto de equilíbrio entre estas conceções extremas, que ambas as partes poderiam com vantagem ter em conta.

Outro pomo de discórdia foi a enumeração dos sacramentos, insistindo os católicos em que são sete e reduzindo-os os protestantes a dois ou três. A contagem estrita e precisa adotada pela igreja romana baseia-se na distinção escolástica entre sacramentos, válidos *ex opere operato*, e sacramentais, eficazes *ex opere operantis*. Nas igrejas orientais, que em geral se limitam a separar a santificação das pessoas da bênção das coisas, não existe tal distinção, considerando-se que os ritos por que a Igreja corrobora e sacraliza as sucessivas situações da vida de um indivíduo não têm número fixo, e incluindo-se no número dos *mistérios* rituais como o da profissão monástica e o dos funerais. Razão tinha certamente Melancthon em incluir este

ponto na lista das adiaforas. Na mesma classe se deveria incluir tanto o celibato dos padres como o uso do vernáculo na liturgia, sendo contudo inadmissível a asserção romana de que no culto oficial apenas se podiam aceitar as três “línguas sagradas”, hebraico, grego e latim: jamais o hebraico foi utilizado no culto pelas igrejas cristãs, ao passo que o siríaco (que é um dialeto do aramaico), o copta, o arménio, o georgiano e o etiópico o foram pelo menos desde o século IV e, desde o IX o eslavão.

Mais filosófica que teológica é a descrição da presença real de Cristo na Eucaristia como trans-substanciação, que implica a oficialização pela Igreja dos conceitos aristotélicos de substância e acidente, e é por isso discutível. A ideia luterana de co-substanciação, também designada por empanação (ou seja, *mutatis mutandis*, como que “encarnação em pão”), nem destoava das afirmações dos Padres, nem diminuía em nada a crença na presença real. Quer-nos parecer, portanto, que se a redução da Eucaristia a mero símbolo, na esteira de Zuínglio e Calvino, não era do ponto de vista da Tradição Cristã admissível, a discussão com os luteranos a tal propósito era escusada, senão inútil e vã. Também sobre este particular se poderia invocar a tradição unânime das igrejas orientais, em que a terminologia aristotélica jamais foi adotada, mas onde sempre se creu e respeitou a presença eucarística real.

Tem-se afirmado algumas vezes que o cisma de 1054 representou a reação das igrejas do Oriente, muito ciosas da sua autonomia e imbuídas de uma eclesiologia assaz diferente, à centralização do papado, mas a cronologia dos factos não parece corroborar essa interpretação. É verdade que a tendência de Roma para o solipsismo remonta pelo menos a meados do século III, quando no quadro da querela sobre o rebatismo dos heréticos, o papa Estêvão I (254-257) se declarou, segundo tudo leva a crer pela primeira vez, sucessor e herdeiro do apóstolo S. Pedro, cabeça do apostolado; embora tal ideia apenas aos poucos tenha vindo a ser acreditada fora de Roma – desconhecem-na ainda luminares da craveira de S. Ambrósio de Milão ou S. Agostinho de Hipona – a Cristandade acabou por aceitá-la, embora nem sempre lhe reconhecendo a latitude que Roma desejaria. A autoridade atribuída à igreja romana, em que haviam pregado Pedro e Paulo – e que talvez por isso aparecia como ponto de equilíbrio entre as tendências divergentes representadas por um e outro apóstolo – era quase exclusivamente a de referência doutrinária; se se reconheciam ao seu bispo algumas prerrogativas jurisdicionais, era em virtude de normas de direito eclesiástico positivo, como os cânones 4 e 7 do concílio de Sárdica em 343. É verdade que com Carlos Magno se havia celebrado uma espécie de casamento de conveniência entre o império e o papado, pelo qual este sancionava aquele e aquele reconhecia a este uma certa capacidade de intervenção nas igrejas locais dos territórios sob sua alçada. O poder de jurisdição do bispo de Roma fora da sua diocese e da Itália Suburbicária de que era arcebispo apenas começou na realidade a insinuar-se no século IX através de uma coleção de documentos falsos – as *Decretais Pseudo-Isidorianas*, aparentemente forjadas pelos bispos da Gália para se eximirem aos latos poderes que a legislação carolíngia conferia aos arcebispos – que acabaram por ser aceites em Roma como autênticas a partir da centúria seguinte, vindo desde então a ser incluídas nas coleções de legislação canónica, como o conhecido *Degredo* (i. e., *decretum*) de Graciano (c. 1140). Seja como for, as intervenções administrativas do papado fora da Itália Suburbicária permaneceram extremamente raras até meados do século XI.

---

A centralização da autoridade papal, a que é costume associar-se o nome de Gregório VII – de onde o nome de *Reforma Gregoriana* por que é geralmente designada – começara na realidade a esboçar-se nos pontificados precedentes, a partir da criação do colégio cardinalício, por Nicolau II (1059-61), logo no primeiro ano do seu reinado; foi nesse ano também que aceitou a vassalagem de dois caudilhos normandos da Itália meridional, volvendo-se assim também senhor feudal, com vassalos obrigados a prestar-lhe *consilium et auxilium*. Seguiu-se em 1068, sob Alexandre II (1061-1073), a vassalagem do reino de Aragão. Incrementou-se assim notavelmente, em compreensão como em extensão, o poder temporal que em torno de Roma os papas exerciam *de facto* de longa data e *de jure* desde 728, na sequência da Doação de Sutri, feita pelo rei lombardo Liutprando, depois ampliada pela *Promissio Carisiaca* de Pepino, o Breve (752). A efetividade do poder papal acentuara-se no pontificado de Alexandre II que, ao abençoar a ofensiva de cavaleiros francos contra Barbastro, em Aragão, a quem enviou o seu pendão para os guiar na batalha, interviera pela primeira vez na Península Ibérica com uma autoridade jurisdicional até aí praticamente limitada ao que fora o Império Carolíngio. Foi assim que, ao cabo de duas décadas marcadas por uma série de passos rápidos, a centralização do papado se veio a afirmar plenamente sob Gregório VII (1073-85), que, para além da bem conhecida luta que travou com o Império, fomentou a abolição da liturgia hispânica, consumada em 1080 num concílio reunido em Burgos. Daí resultou uma quase-uniformidade litúrgica em todo o Ocidente Latino, excetuados apenas o Rito Ambrosiano de Milão e as relíquias da Liturgia Moçárabe que subsistiram em Toledo. No seu pontificado, a Santa Sé juntou à sua constelação de vassalos a Hungria e a Inglaterra, o reino de Kiev, o ducado da Croácia-Dalmácia e, ainda que mais vagamente, a Dinamarca e a Boémia. Como é bem sabido, o reino de Portugal declarar-se-ia também, em 1143, sob Inocêncio II, vassalo da Santa Sé, conquanto esta só o tenha vindo a reconhecer como reino vassalo em 1179, no pontificado de Alexandre III. Aos poucos, o papa tornava-se assim tendencialmente suserano dos reis da Cristandade ocidental.

É bem claro, portanto, que as grandes etapas da centralização papal são posteriores ao cisma de 1054, não podendo assim ser olhadas como sua causa.

Embora cientes dos perigos do raciocínio simplista sintetizado no aforismo *post hoc, ergo propter hoc*, seríamos tentados, ao invés, a ver na separação entre a igreja grega e a romana mais uma causa que uma consequência da Reforma Gregoriana e da centralização do papado: liberto assim do contrapeso dos patriarcados orientais que lhe faziam sombra, a Sé Romana pôde enveredar, quase sem oposição no campo eclesiástico, pela via do autoritarismo. Da mesma feita, Roma vira a sua esfera de influência limitada ao Ocidente feudal, em que nenhuma potência tinha força suficiente para opor barreira à sua apetência de poder temporal e de intervenção na ordem política, já que o fantasma do Império Romano que simbolicamente pairava sobre uma parte da Europa era, ao fim e ao cabo, mera criatura sua.

À centralização *de facto* seguiu-se a elaboração de uma doutrina que a justificava *de jure*: a teoria da monarquia universal do Papa. Segundo esta, Cristo teria acumulado na sua pessoa teândrica a plenitude do poder, tanto espiritual como temporal, que à sua morte teria transmitido a Pedro. Este, por sua vez transmitira-a a todos os seus sucessores, de modo que o único poder legítimo neste mundo era o do Papa, de quem os soberanos temporais recebiam delegação. Foi em conformidade com esta teoria que o papa Inocêncio III (1198-1216), tro-

cou o título de “Vigário de S. Pedro”, que os bispos de Roma tradicionalmente usavam, pelo de “Vigário de Cristo”, de quem decorria a plenitude do poder espiritual e temporal; segundo o mesmo pontífice, o Papa, que recebia diretamente de Deus a luz, seria como Sol, ao passo que o Imperador, como a Lua, apenas brilharia devido à luz refletida pelo papado. É essa teoria que subjaz ao direito de que na Baixa Idade Média se arrogam os papas a pôr e depor imperadores, reis e senhores, a condicionar a colação da sagração imperial à declaração prévia pelo investido em como recebia o império como feudo do papado, etc. Ao mesmo tempo o poder dos reis inféis, que não podiam alegar delegação do Papa, resultava logicamente ilegal, e justa *a priori* toda a luta que se lhes movesse para os despojar de uma soberania afinal de contas usurpada; quedava assim justificada a Cruzada, instrumento que permitia ao Papado intervir militarmente contra todos os seus adversários, fora ou dentro das lindes da Cristandade.

Esta teoria veio a receber a sua forma mais acabada na obra do Ostiensis, ou seja, do cardeal Enrico da Susa ou Henrique de Segúcio (1210-1271), cardeal-bispo de Óstia a partir de 1262. O papa Bonifácio VIII (1294-1303) adotou-a implicitamente, ao promulgar a sua célebre bula *Unam Sanctam* de 18 de novembro de 1302, em que afirma claramente a supremacia do poder espiritual, corporizado no Pontífice Romano, sobre todos os poderes temporais. A teoria da monarquia universal do papa veio assim a afirmar-se serodidamente, no momento em que se começavam a estruturar na Europa os primeiros estados nacionais e as primeiras monarquias centralizadas. O conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, rei de França (r. 1286-1314), inscreve-se assim na lógica dos inevitáveis.

O Grande Cisma do Ocidente (1378-1417), em que coexistiram dois papas rivais, um em Roma outro em Avinhão, logo seguido da crise conciliar (1414-42), contribuíram decididamente para o desprestígio do papado. Para mais, este não chegara jamais a adotar de modo unívoco uma tese teologicamente coerente que justificasse as suas prerrogativas. Basta recordar que até à publicação do *Código de Direito Canónico*, em 1917, permaneceu em vigor o *Corpus Juris Canonici*, que incluía a famigerada *Doação de Constantino*, documento apócrifo do século VIII ou IX, em que o recém-batizado imperador, ao mesmo tempo que afirmava desejar retirar-se para Constantinopla para não fazer sombra em Roma ao Papa, conferia a este, de uma assentada, a soberania sobre a Cidade Eterna, a suserania sobre todo o Ocidente, um direito especial sobre as ilhas do mar, a propriedade do palácio de Latrão, a supremacia sobre os outros quatro patriarcados (Constantinopla, Antioquia, Jerusalém e Alexandria) e a soberania sobre todos os sacerdotes do mundo, afirmando ao mesmo tempo a superioridade do poder papal sobre o imperial. Mediante uma cerrada argumentação histórica e filológica, Lourenço Valla demonstrou em 1440 a falsidade do documento. Nas vésperas da Reforma, mas já no ambiente cultural de que saíria o protestantismo, a sua obra foi em 1517 editada na Alemanha por Ulrich von Hutten, próximo de Lutero, vindo Roma a incluí-la no *Index* dos livros proibidos, perigosos para a fé, publicado por Paulo IV em 1559. Dir-se-ia, por conseguinte, que o papado continuava ainda a hesitar entre a justificação das suas prerrogativas por direito divino e a sua fundamentação sobre a base do direito imperial, o que, indubitavelmente, fragilizava a sua posição.

Seja como for, o rápido e multiforme processo de afirmação da Sé Romana, quer no plano espiritual quer no temporal, não podia deixar de suscitar reações, oposições e resistências, cujos pormenores não cabe aqui historiar. Basta que se note que vieram a convergir,

---

desaguar e culminar na Reforma Protestante, para que estava maduro o terreno sobretudo na Alemanha, vexada na sua identidade coletiva pelas sucessivas humilhações infligidas pelo Papado ao Império, desde a de Canossa em 1077.

Os aspetos em que até aqui tocámos são ao mesmo tempo políticos, jurídicos e teológicos, de onde a grande dificuldade de os pôr em equação. Seja como for, a Reforma não foi uma mera revolta contra o papado, mas um movimento de ideias que veio a pôr em causa a doutrina da igreja romana. Convém, por isso, ainda que brevemente, apontar outros aspetos, de índole intelectual ou puramente doutrinal.

Há que notar, todavia, desde já que algumas questões, na aparência meramente especulativas, acarretavam insuspeitadas consequências práticas, inclusive nos domínios político, social e económico. Tal era nomeadamente o caso da teoria da justificação *sola fide*, propugnada por Lutero: se o homem corrompido pelo pecado original era absolutamente incapaz de praticar obras agradáveis a Deus e de por elas merecer a salvação, a ascese resultava supérflua e o monaquismo inútil. Ora, as ordens monásticas haviam ao longo dos séculos acumulado domínios fundiários imensos, sobre que impedia a cobiça dos governantes. Professar o servo arbítrio e a justificação pela mera fé equivalia, para os príncipes seculares, a poder lançar mão a muitas jeiras de terra, sem falar já dos bens móveis – o que tornava a adesão à Reforma assaz apetecível...

Não admira que a rebelião contra Roma tenha estalado a propósito de uma matéria tão controversa como a venda de indulgências, contestável tanto do ponto de vista moral como do jurídico, que Roma apenas conseguia justificar mediante um exímio malabarismo teológico. As indulgências haviam surgido na época em que se praticava ainda a penitência pública e estavam em vigor os penitenciais que a tabelavam. A indulgência consistia então simplesmente no perdão pelas autoridades eclesiásticas de parte ou mesmo da totalidade da pena imposta. Com o desaparecimento das penitências tarifadas ficou correspondendo a não se sabe bem o quê. Como, segundo a doutrina que prevaleceu a partir do século XIII, as indulgências se podiam aplicar às almas do Purgatório, a tendência lógica era para as assimilar a descontos no tempo de purificação que cada alma devia sofrer após a morte, o que induzia a pensar que o Pontífice Romano tivesse alçada sobre o outro mundo.

A filosofia cristã, e com ela a arte da dialética, haviam conhecido entretanto um espectacular desenvolvimento, do que é testemunho avondoso a obra de Tomás de Aquino (1225-74). Seria no entanto erróneo imaginar que esta tenha tido na época a projeção e a geral aceitação que veio mais tarde a ter, na época da Contra Reforma, quando os jesuítas a adotaram nas suas escolas e Roma, por assim dizer, a perfilhou oficialmente no ensino eclesiástico. Na realidade a bela síntese tomista, que fazia infletir no sentido do aristotelismo a doutrina de S. Alberto Magno (1200-1280), mestre de S. Tomás, afigurara-se desde logo a certos espíritos demasiadamente materialista, como todo o pensamento derivado de Aristóteles. S. Boaventura (1218-1474), um franciscano, contrapusera-lhe uma outra, mais espiritualista, que se inseria antes na tradição platónica e agostiniana. Mais tarde um outro franciscano, João Duns Scoto (1265-1308), introduzira a S. Boaventura numerosas correções, por sua vez postas em causa pelo pensamento de seu correligionário Guilherme de Ockham (1285-1347), o maior expoente do nominalismo. A Escolástica embrenhava-se gradualmente em disputas cada vez

mais subtis, arriscando-se a perder de vista o cerne da mensagem cristã. Como afirmou um franciscano espiritual da época, Paris matara Assis ...

Muitos, como Geert Groote ou Gerardo Magno (1340-1384), um dos mestres da *Devotio Moderna*, começavam por isso a preconizar um “retorno ao Evangelho” – o que se devia entender num sentido moral e espiritual mais que no sentido formal que lhes dariam os reformadores de Quinhentos, mas que, de qualquer maneira, lhes preparava o terreno.

O nominalismo extremo de um Ockham preparava-lho também por outra via. Se as ideias universais não existiam, Deus não se podia definir nem como Sumo Bem, nem como Suma Beleza ou expressão semelhante, já que o Bem, a Beleza, etc., mais não eram que meros nomes atribuídos pelo homem às suas abstrações, quando na realidade apenas as coisas existiam. Levando ao extremo o voluntarismo já inerente ao pensamento de Duns Scoto, Ockham via em Deus sobretudo uma vontade sumamente livre, e por conseguinte arbitrária, pelo que o Verbo Divino, que se encarnou em homem, poderia, se o quisesse, ter-se encarnado em burro; e o Bem consistia em não matar porque Deus assim o determinou, mas poderia consistir em matar se assim o tivesse Deus definido... Dentro de tal ordem de ideias, a vontade de Deus apenas pela sua palavra podia ser conhecida; estava assim filosoficamente preparada a via para a aceitação da *sola scriptura* como regra de fé.

Na realidade, o eclipse da Escolástica pelo recurso à Bíblia fora de longa data preparado pelo eclipse da teologia, tal como a entendiam os Padres, pelo recurso à filosofia. Em nosso modesto entender, D. Jerónimo Osório (como já antes dele João de Barros) tinha razão ao exprobar a Lutero ter excluído das bases do seu sistema o “testemunho dos varões Santos”, ou seja, a Tradição dos Padres. Argutamente lhe objeta que a Igreja, que data do Pentecostes, c. 30 A. D., é anterior à Escritura, ou pelo menos a boa parte dela, uma vez que o Evangelho de S. João, universalmente reconhecido como o mais recente dos escritos neotestamentários, data dos arredores do ano 100. Não é, pois, a Bíblia quem faz a Igreja, mas antes a Igreja quem faz a Bíblia. Poder-lhe-ia ainda ter objetado – mas no estado dos conhecimentos históricos que à sua época prevalecia não era, talvez, fácil discerni-lo – que o cânon das escrituras consideradas inspiradas, que exclui uma série de escritos apócrifos que ao tempo em que se fixou existiam já, não pode ser estabelecido por nenhum critério senão o do consenso tácito das igrejas.

Era-lhe certamente assaz difícil ir mais longe, já que Reforma e Contra Reforma eram, em certa medida farinha do mesmo saco, como frutos serôdios da mesma tradição latina e ocidental que jamais foi brilhante no capítulo da pneumatologia. Esta constatação ressalta claramente da comparação da definição de igreja dada pelos luteranos na Confissão de Augsburgo (1530) com a que poucas décadas volvidas nos deixou o teólogo jesuíta Roberto Belarmino (1542-1621). No seu artigo 7º a primeira define Igreja como “a assembleia de todos os crentes entre os quais o Evangelho é ensinado na sua pureza e onde os santos sacramentos são administrados segundo o Evangelho”, ao passo que o segundo a define como “assembleia de homens unidos uns aos outros pela profissão de uma mesma fé cristã e pela participação dos mesmos sacramentos, sob a autoridade de pastores legítimos, principalmente o pontífice romano, único vigário de Jesus Cristo neste mundo”. A diferença jaz apenas na inclusão na segunda de uma referência à hierarquia, essencial para os católicos; mas tanto de uma como de outra está totalmente ausente qualquer alusão ao Espírito Santo.

---

Os teólogos ortodoxos tendem a ver no pouco interesse da teologia ocidental pela Terceira Pessoa da Santíssima Trindade uma consequência da doutrina da processão *ab utroque*, que, reduzindo, na esteira de Santo Agostinho, o Espírito Santo a um mero nexu amoroso entre a pessoa do Padre e a do Filho, o minimizaria, retirando-lhe na prática o caráter de Hipóstase autónoma da Tríada. Não nos parece absolutamente líquido que exista necessariamente tal nexu entre o *Filioque* e o caráter mais “lógico” que “pneumático” da teologia ocidental; mas há que reconhecer que, tanto na sua vertente católica como na protestante, esta confere demasiado pouca importância ao Espírito Santo como alma que é da Igreja e vínculo da Tradição.

Quer-nos parecer que é em virtude dessa pecha atávica que D. Jerónimo Osório não consegue ir mais longe na sua refutação dos pressupostos protestantes das afirmações de Walter Haddon.

Mas, como gostavam de dizer os cronistas muçulmanos, *wa 'Lláhu a'lamu bi'ç-çawâb*, “Deus é que o sabe ao certo”...

SILVA, Hugo Ribeiro da

*O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*

Lisboa: CEHR-UCP, 2013. 291 p. ISBN: 978-972-8361-49-5.

ERNESTO ALVES JANA

A obra, dada à estampa em 2013, apresenta-se ao leitor com um bom aspeto gráfico ostentando uma mancha agradável, que propicia à leitura. A tiragem de 300 exemplares tornará dentro de pouco tempo esta obra inacessível se bem que o assunto, por muito específico, pareça atrair poucos leitores. Tal não corresponderá à realidade dado que o período estudado corresponde às maiores alterações ocorridas no clero português. O autor publicara em 2011, a págs. 77-94 no tomo XXIII da revista *Lusitania Sacra*, um texto intitulado “Os cabidos catedralícios portugueses em tempo de mudança (1564-1670)”, afinal, uma abordagem do que viria a ser a presente obra resultante de provas de doutoramento concluídas em 2010. Hugo R. da Silva chama desde logo a atenção para a forma como tem sido visto o problema, dado que a questão é poliédrica, com vários focos de observação. As atenções estão demasiado centradas na Inquisição, afinal, o lado repressivo e mais visível da Reforma. O autor impôs como limites de estudo o ano em que terminou o concílio tridentino e o ano que marcou o fim da Guerra da Aclamação, isto é, 1564 e 1670. Na primeira parte da obra, Hugo Silva analisou o impacto da reforma nos cabidos catedralícios percebendo que esta foi realizada com as suas colaborações. O autor mostra como o poder catedralício assentava na sua atividade religiosa em que o cerimonial praticado mostrava o poder que emanava do clero. Mas o inverso estava igualmente a acontecer com o facto de a autoridade eclesiástica ser mais aparente do que