

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RAFAEL DE MESQUITA DIEHL

ECLESIOLOGIA E A MONARQUIA PONTIFÍCIA COM JOÃO XXII EM AVIGNON
(1316-1334)

CURITIBA

2018

RAFAEL DE MESQUITA DIEHL

ECLESIOLOGIA E A MONARQUIA PONTIFÍCIA COM JOÃO XXII EM AVIGNON
(1316-1334)

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História, no curso de Pós-Graduação em História, setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Fátima Regina Fernandes

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação
Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Diehl, Rafael de Mesquita
Eclesiologia e a Monarquia Pontifícia com João XXII em Avignon
(1316 – 1334) / Rafael de Mesquita Diehl. – Curitiba, 2018.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Fernandes
Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

1. João XXII, Papa, 1244 - 1334. 2. Papado – História medieval –
Avignon (França). 3. Eclesiologia medieval. 4. Monarquia pontifícia.
I. Título.

CDD – 262

TERMO DE APROVAÇÃO

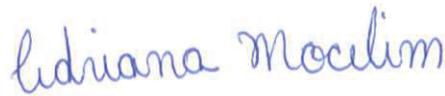
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **RAFAEL DE MESQUITA DIEHL**, intitulada: **ECLESIOLOGIA E A MONARQUIA PONTIFÍCIA COM JOÃO XXII EM AVIGNON (1316-1334)**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 28 de Agosto de 2018.


FATIMA REGINA FERNANDES FRIGHETTO(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


RENAN FRIGHETTO(UFPR)


ADRIANA MOCELIM(PUC/PR)


CARLOS EDUARDO ZLATIC(UFPR)


RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO(UFG)



Para meus primeiros professores de História no ensino fundamental (em Sapiranga-RS) e médio (em Ponta Grossa-PR), Simone Mergener e Ney Lopes.

Para o professor José Antônio de C. R. de Souza (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Gratias tibi Deus, gratias tibi: vera et una Trinitas una et sancta Unitas.

É mister primeiramente agradecer a Deus e aos coros celestes que com o auxílio de suas preces nos obtém as graças necessárias não obstante a nossa fragilidade.

Em segundo lugar, é necessário agradecer aos meus pais, Cesar Aloisio Diehl e Evalda Maria de Mesquita Diehl, por todo o apoio moral e material prestado, bem como pela força dada por meu irmão, Daniel de Mesquita Diehl. Aqui também lembro meus demais familiares que, mesmo distantes do Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e outros cantos do mundo, sempre me apoiaram nessa empreitada.

De forma especial, gostaria de agradecer à minha amada esposa Emiliane Dias Lima Diehl, que sofreu a privação de minha companhia nas horas que este trabalho demandou. Não obstante, sempre me apoiou com seu amor, afeto, dedicação e orações. Nesse momento, também agradeço ao apoio dado pela família de meus sogros João Pereira Lima e Aparecida Dias Lima, bem como por meus cunhados Jônatas e Edilaine, Fabiana e Jefferson, Wellington e Daniele. Como não recordar também do “tio” Francisco Lima e os agradáveis momentos de descanso na área rural?

Também agradeço à Catiane Rodrigues e sua família, que tem sido sempre um apoio moral e material na cansativa logística dos trabalhos (e bagunças!) das pesquisas acadêmicas...

Agradeço aos meus amigos da UFPR, em especial a colega de pesquisas papais medievais, Eliane Veríssimo Santana e o amigo dos “subversivos” momentos de desenhar descontraidamente nas aulas, Yuri Sócrates Saleh Hichmeh.

Agradeço também ao meu sempre preceptor acadêmico, o professor e Mestre Paulo Roberto Romanowski, por sua ajuda sempre solítica.

Agradeço também a minha orientadora Fátima Regina Fernandes e a todos os professores que colaboraram com críticas, insights e sugestões: Renan Frighetto, Marcella Guimarães, Renata Nascimento, José Antônio de Souza (*in memoriam*), Adriana Mocelim, Lukas Grzybowski, José Maria Rosa.

Agradeço também aos amigos da Capela da Reitoria, do Grupo de Estudos Joseph Ratzinger, das Vigílias Eucarísticas do Cenáculo Arquidiocesano, do Coral gregoriano da Esperança, do Centro Cultural Marumbi.

Agradeço também ao meu afilhado de crisma Luis Gustavo Nadalin e a todos os meus alunos e ex-alunos do Colégio do Bosque Mananciais, aos meus alunos do Seminário de União da Vitória e aos alunos de pós-graduação em Joinville.

Impossível não recordar saudosamente, como já fiz na dedicatória, os meus professores Simone Menerger (que me lecionou História em Sapiranga-RS da 5ª a 7ª série de 1999 a 2001) e Ney Lopes (que me lecionou História no Ensino Médio em Ponta Grossa-PR entre os anos de 2003 e 2005). Se hoje estou na carreira da História, é graças a eles que me incentivaram a manter o gosto e interesse por essa área do conhecimento.

Agradeço à CAPES pelo financiamento que possibilitou essa pesquisa e à Maria Cristina pelo trabalho prestativo na secretaria da Pós-Graduação de História.

Por fim, agradeço ao meu diretor espiritual, Padre Marcos Adelino Lima, pelos conselhos e orações ao longo desses 4 anos e ao Frei Claudemir Silva, OP, pelo auxílio livresco.

*“ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, et
dissipes, et aedifices, et plantes”*

(Liber Prophetae Ieremiae I, 10)

RESUMO

A presente pesquisa busca analisar a permanência do projeto de Monarquia Pontifícia durante o início da instalação da Cúria papal em Avignon, isto é, no pontificado de João XXII (1316-1334). O período em que o papa João XXII governou a Igreja Católica Romana foi marcado, além dos conhecidos conflitos com o imperador romano-germânico Luís IV (1314-1347) e com grupos de frades da Ordem Franciscana, por uma reestruturação da Cúria papal na cidade de Avignon que culminou no aumento do aparato burocrático e centralizador do Papado no ambiente eclesiástico. Um dos pontos cruciais do embate teórico e prático travado entre o papa residente em Avignon e seus opositores era a noção sobre a organização e função da Igreja no mundo, especialmente a visão sobre as atribuições e limites do Sumo Pontífice. O presente trabalho busca entender, portanto, as ações e concepções teóricas defendidas pelo papa João XXII e seus apoiadores tendo como eixo central a Eclesiologia defendida pela ortodoxia pontifícia em contraposição às concepções eclesiológicas dos adversários do referido papa.

Palavras-chave: Papado. Avignon. Monarquia Pontifícia. Eclesiologia medieval. João XXII.

RESUMEN

La presente investigación busca analizar la permanencia del proyecto de Monarquía Pontificia durante el inicio de la instalación de la Curia papal en Avignon, es decir, en el pontificado de Juan XXII (1316-1334). El período en que el Papa Juan XXII gobernó la Iglesia Católica Romana fue marcado, además de los conocidos conflictos con el emperador romano-germánico Luis IV (1314-1347) y con grupos de frailes de la Orden Franciscana, por una reestructuración de la Curia papal en la ciudad de Avignon que culminó en el aumento del aparato burocrático y centralizador del Papado en el ambiente eclesiástico. Uno de los puntos cruciales del embate teórico y práctico trabado entre el papa residente en Avignon y sus opositores era la noción sobre la organización y función de la Iglesia en el mundo, especialmente la visión sobre las atribuciones y límites del Sumo Pontífice. El presente trabajo busca entender, por lo tanto, las acciones y concepciones teóricas defendidas por el papa Juan XXII y sus partidarios teniendo como eje central la Eclesiología defendida por la ortodoxia pontificia en contraposición a las concepciones eclesiológicas de los adversarios de dicho papa.

Palabras-llave: Papado. Avignon. Monarquía Pontificia. Eclesiología medieval. Juan XXII.

ABSTRACT

This research aims to analyze the papal project of Papal Monarchy during the beginning of the installation of the Papal Curia in Avignon, that is, in the pontificate of John XXII (1316-1334). The period in which Pope John XXII ruled the Roman Catholic Church was marked, in addition to the well-known conflicts with the Holy Roman emperor Louis IV (1314-1347) and with groups of friars from the Franciscan Order, by a restructuring of the papal Curia in the city of Avignon which culminated in the increase of the bureaucratic and centralizing apparatus of the Papacy in the ecclesiastical environment. One of the crucial points of the theoretical and practical clash between the pope residing in Avignon and his opponents was the notion about the organization and function of the Church in the world, especially the vision about the attributions and limits of the Supreme Pontiff. The present work seeks to understand, therefore, the theoretical actions and conceptions defended by Pope John XXII and his supporters having as central axis the ecclesiology defended by the pontifical orthodoxy in opposition to the ecclesiological conceptions of the opponents of said pope.

Key-words: Papacy. Avignon. Papal Monarchy. medieval ecclesiology. John XXII.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 DE ROMA A AVIGNON: TRANSLATIO SEDIS OU TRANSLATIO CURIAE?	30
2.1 PRELÚDIO: OS PROBLEMAS DO PAPADO NO SÉCULO XIII E A ALIANÇA PAPAL-ANGEVINA.....	30
2.2 OS CONFLITOS ECLESIASTICOS SOB CELESTINO V E BONIFÁCIO VIII	39
2.3 CLEMENTE V: PAPA DE FILIPE IV?	45
2.4 JOÃO XXII: UM PAPA DE AVIGNON.....	46
3 O PROBLEMA ECLESIASTICO NO OCIDENTE MEDIEVAL	52
3.1 O AMBIENTE “INTELLECTUAL” E AS CORRENTES TEÓRICAS DO OCIDENTE TARDO MEDIEVAL.....	52
3.1.1. As correntes teológicas.....	52
3.1.2. As correntes filosóficas e suas implicações	57
3.1.3. Os estudos do Direito romano e canônico.....	59
3.2 AS CONCEPÇÕES E MODELOS ECLESIASTICOS DO OCIDENTE MEDIEVAL.....	62
3.2.1. “História semântica” da <i>Ecclesia</i>	63
3.2.2 Modelo carolíngio	65
3.2.3. Modelo “gregoriano”.....	68
3.2.4 Modelo monástico.....	70
3.2.5 Modelo jurídico.....	71
3.2.6 Modelo escolástico.....	73
3.2.7 Modelos mendicantes.....	74
3.3 QUE PODERES TÊM O PAPA?.....	75
3.3.1 Episcopado de Roma.....	75
3.3.2 Patriarcado do Ocidente	77
3.3.3 Papado e <i>Vicarius Christi</i>	78
3.3.4 Os poderes sobre Roma e o <i>Patrimonium Petri</i>	81
3.3.5 As fontes da autoridade: a doutrina.....	83
3.3.6 As fontes do poder: direito e cúria	86
3.5 O DEBATE ECLESIASTICO NOS SÉCULOS XIII E XIV.....	86
4 A QUESTÃO ECLESIASTICA NOS DOCUMENTOS DO PAPA JOÃO XXII	89
4.1 OS DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS DO SÉCULO XIII	89
4.2 ANÁLISE DAS BULAS E DECRETAIS SELECIONADAS	97
4.2.1 A bula <i>Si fratrum</i> (30 de março de 1317).....	97
4.2.2 As bulas <i>Quorundam exigit</i> (7 de outubro de 1317) e <i>Sancta Romana</i> (30 de dezembro de 1317)	103

4.2.3 A bula <i>Gloriosam Ecclesiam</i> (23 de janeiro de 1318)	109
4.2.4 A bula <i>Vas electionis</i> (24 de julho de 1321)	123
4.2.5 As bulas <i>Quia nonnunquam</i> (26 de março de 1322) e <i>Ad conditorem canonum</i> (8 de dezembro de 1322 e 14 de janeiro de 1323)	127
4.2.6 A bula <i>Cum inter nonnullos</i> (12 de novembro de 1323)	133
4.2.7 A bula <i>Quia quorundam</i> (10 de novembro de 1324)	134
4.2.8 A bula <i>Licet iuxta doctrinam</i> (23 de outubro de 1327)	134
4.2.9 A bula <i>Ne super his</i> (3 de dezembro de 1334)	136
4.3 ECLESIOLOGIA E MONARQUIA PONTIFÍCIA EM JOÃO XXII	140
4.3.1 A Ecclesiologia do papa João XXII	140
4.3.2 Ecclesiologia(s) dos adversários de João XXII	142
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS	151

1 INTRODUÇÃO

Durante muito tempo, o período de permanência dos papas em Avignon (1309-1377) foi tratado como um apêndice pela historiografia eclesiástica, quase que um “acidente de percurso”, diríamos. A célebre nomenclatura de “exílio de Avignon” está associada a essa visão negativa que o período dos papas em Avignon teve durante muito tempo na historiografia eclesiástica e nos diversos imaginários coletivos. A ideia de um longo período em que o Papa, Bispo de Roma, residira fora de Roma, em uma cidade “francesa” era logo associada à noções de uma Cúria papal corrompida e subserviente à monarquia francesa. Outro fator que contribuiu para visões equivocadas desse período como a ideia de um “papado francês” estavam relacionadas às concepções nacionalistas do século XIX, que tendiam a ver com relação de quase igualdade os conceitos de território, Nação, Estado e língua. No século XX, várias correntes historiográficas haviam iniciado um cuidado maior com o anacronismo, evitando projetar na realidade dos complexos mosaicos dos reinos, cidades e senhorios da Cristandade Latina medieval os modernos conceitos de Estado e Nação.

Um dos primeiros nomes de relevo para a historiografia acerca do período do papado em Avignon foi o antiquário francês Étienne Baluze (1630-1718) que reuniu, catalogou e compilou uma série de documentos relacionados aos papas reinantes em Avignon, o que foi possível devido à ocupação de Avignon (território pontifício desde 1349, quando foi comprado da rainha Joana I de Nápoles/Sicília angevina pelo papa Clemente VI) pelas tropas do rei Luís XIV de França (1643-1715) na década de 1660. O segundo nome de importância foi o padre Guillaume Mollat (1877-1968) que escreveu uma história dos Papas de Avignon em 1912 e produziu em 1917 uma edição crítica da compilação de documentos feita por Baluze. Uma das principais contribuições de Mollat foi ter relativizado a ausência do papa em Roma (mostrando que muitos papas da segunda metade do século XIII haviam residido grande parte do tempo em Viterbo, Anagni, Perugia ou Orvieto) além de ter analisado a complexidade da transferência da Cúria pontifícia de Roma para Avignon, associando-a ao conturbado contexto político e eclesiástico da Itália de meados de 1300.

Um terceiro estudo de importância foi a história dos papas de Avignon escrita em 1954 por Yves Renouard (1908-1965) no qual, além de tratar das complexas relações dos papas residentes em Avignon com os principais potentados políticos da Cristandade Latina e suas preocupações com o Oriente (em um desejo tardio e pouco correspondido de Cruzada), debruçava-se também sobre o funcionamento da Cúria Pontifícia e as instituições da cidade de

Avignon. Nas duas décadas iniciais do presente séculos, tivemos também duas obras dedicadas especificamente ao estudo dos papas em Avignon, publicados por Jean Favier (1932-2014) em 2006 e o mais recente pela professora Joëlle Rollo-Koster em 2015. Esses livros mais recentes ampliaram as discussões sobre o contexto dos papas em Avignon e, no caso da obra de Rollo-Koster, também lançaram luzes sobre o entorno físico, social e institucional da cidade de Avignon durante o período em que ali residiram os Sumo Pontífices da Igreja Romana.

De forma geral, podemos colocar que os pontos centrais alcançados pela historiografia especializada no tema foram:

- 1) a relação entre a transferência da Cúria para Avignon com os problemas políticos da Itália e a aliança dos papas com a casa de Anjou iniciada na década de 1260;
- 2) a preocupação dos papas em Avignon com a estabilização política das Cidades da Lombardia e dos territórios pontifícios;
- 3) a influência da localização geográfica de Avignon no aumento da burocratização e centralização do papa e sua Cúria no governo das instâncias eclesiásticas;
- 4) a influência da organização da Cúria papal de Avignon no modelo político, cultural e administrativo das demais cortes régias da Cristandade Latina;
- 5) a formação de uma nova aristocracia cardinalícia, de procedência francesa ou provençal, rivalizando em número e influência com os cardeais de procedência italiana.

Os historiadores especializados também concordam em ver João XXII (1316-1334) como o consolidador do projeto de instalação da Cúria papal em Avignon, dado que o pontificado de Clemente V (1305-1314) oscilou entre permanências no Condado Venaissino (1305-1308), Avignon (1309-1314) e uma tentativa de deslocamento para a Gasconha no ano de 1314, interrompida com sua morte. As instalações de Clemente V mostravam-se momentâneas, levadas pela preocupação com a realização do Concílio de Vienne (1311-1312), desejo de independência frente às pressões de Filipe IV de França (1285-1314) ou busca por um lugar menos tumultuado para recuperação da saúde. De fato, Clemente V governou a Igreja nesses locais de forma provisória, sem trazer para os referidos lugares todo o aparato logístico e burocrático exigido pela Cúria papal. Foi João XXII quem iniciou a construção de um espaço físico para abrigar a Cúria (adaptando sua antiga residência como bispo de Avignon, o Palácio Episcopal localizado ao lado da Catedral), começando também a transferência de seu aparato logístico e burocrático, reorganizando os tribunais e finanças pontifícias. Esse projeto foi seguido por seus sucessores, que ampliaram o Palácio Papal de Avignon, atraíram artistas e homens de saber para a cidade e buscaram ditar os rumos políticos da Itália a partir das margens do rio Ródano. A culminação desse projeto de manutenção do funcionamento da Cúria

pontifícia em Avignon pode ser vista com a compra do domínio e posse da cidade de Avignon pelo papa Clemente VI no ano de 1349. Nesse sentido, nosso trabalho busca centrar-se sobre o pontificado de João XXII por entendermos que este inaugurou um modelo teórico e prático de tentativa de exercer a monarquia pontifícia que foi seguido pelos papas posteriores.

O cardeal Jacques d'Euse de Cahors, apesar de ter sido eleito com idade avançada em 1316, governou a Igreja Romana por um período relativamente longo, até sua morte em 1334. Nesse período, o papa João XXII (como passou a ser chamado o cardeal d'Euse após ser elevado ao Sólido Pontifício) envolveu-se em diversos conflitos, dos quais podemos listar três períodos: a) de 1316 a 1321: conflito contra grupos de frades franciscanos dissidentes (que discordavam da interpretação oficial da Igreja e da Ordem acerca da observância da pobreza) e com os líderes gibelinos que tencionavam tomar o poder em importantes cidades da Itália (onde a autoridade efetiva do Papado e seus representantes encontrava-se em declínio devido à ausência física do pontífice romano); b) de 1322 a 1330: conflito contra grande parte da Ordem Franciscana por divergências sobre a doutrina da pobreza apostólica e confronto com o imperador romano-germânico Luís IV (1314-1357) por conta de diferenças sobre a eleição imperial e o papel do Romano Pontífice no direito do Império; c) de 1331 a 1334: conflito com vários teólogos e membros da corte imperial acerca dos ensinamentos do papa sobre a visão beatífica proferidos em sermões na capela papal.

O pontificado de João XXII é geralmente estudado por conta de seus conflitos com o Império (o que parece muitas vezes como algo deslocado de um contexto em que os reinos da Cristandade Latina estavam se fortalecendo e entrando, no campo teórico e prático, em igualdade com o Império), por sua defesa intransigente da plenitude do poder papal (em uma época que a influência efetiva do Papado sobre os poderes seculares já não era na mesma intensidade do que havia sido na primeira metade do século XIII) e pelos seus conflitos doutrinários, especialmente com parte da Ordem Franciscana, pelos já mencionados problemas da pobreza apostólica e da visão beatífica. Nessa linha temos os estudos publicados nos anos 2000 por Patrick Nold acerca do papel desempenhado pelo cardeal franciscano Bertrand de la Tour nas controvérsias entre João XXII e a Ordem Menorita e outro livro sobre o conflito do pontífice com o imperador Luís IV bem como a obra de Blake Beatie publicada na mesma década na qual se analisava a legação do cardeal Giovanni Gaetano Orsini na Itália sob as ordens de João XXII. No Brasil, as concepções teóricas sobre as relações entre os poderes espiritual e temporal foram analisadas pelo professor José Antônio de Souza em uma publicação de sua autoria em 2010 e outra mais recente, publicada em 2016 junto a outros pesquisadores.

Embora nosso estudo não se afaste da perspectiva das relações entre os poderes espiritual e temporal e sua importância nas questões que agitaram o pontificado de João XXII, buscaremos analisar as concepções contidas nos documentos de João XXII (e parte de sua repercussão nos argumentos de seus apoiadores e contestadores) sob um enfoque eclesiológico e eclesiástico. Enfoque eclesiológico porque visamos entender a concepção de João XXII acerca da Igreja, sua natureza, organização e função como um background de sua forma de compreender os outros temas os quais se pronunciou.¹ Enfoque eclesiástico porque entendemos que as posições teóricas de João XXII se refletiam na sua forma de governar a Igreja e suas estruturas internas.² Dessa forma, vemos que o conflito do referido papa não era apenas com o imperador Luís IV ou com alguns grupos da Ordem Franciscana, mas o eram, em menor medida, também com membros do Episcopado, das ordens religiosas e do Colégio dos Cardeais.

Em suma, nosso objeto de estudo consiste em analisar as concepções teóricas e a atuação prática em defesa da monarquia pontifícia de João XXII em um contexto tradicionalmente identificado como de declínio do poder temporal do Papado enquanto nossa problemática consiste em entender como em seus documentos, o mencionado pontífice buscou construir um modelo eclesiológico de unidade baseado em torno do cargo que sua pessoa ocupava dentro do corpo eclesial.

Para o termo de nosso objetivo é necessário que nos debruçemos primeiramente sobre alguns conceitos que permeiam as discussões teóricas de nosso contexto de análise. Alguns desses conceitos existem nas fontes medievais enquanto outros foram formulados por estudiosos na tentativa de explicar determinadas realidades daquele período.

Dentro do Ocidente medieval, o pensamento dominante no clero, nas cortes régias e ambientes de saber compartilhava uma matriz cristã de tradição católica, embora algumas vertentes questionassem parte dos ensinamentos ou da organização da Igreja Católica Romana.

¹ Em sentido estrito a Eclesiologia é um ramo da Teologia que estuda a Igreja enquanto realidade teológica. Dessa forma, naturalmente, não poderíamos falar da existência de uma eclesiologia antes do século XVI, quando as acentuadas diferenças entre ramos católicos e protestantes gerou uma profunda sistematização dos conceitos teológicos acerca do que cada vertente entendia ser a verdadeira Igreja continuadora da comunidade formada em torno de Jesus de Nazaré. Por outro lado, entendemos que em um sentido mais aberto podemos falar em eclesiologia no período medieval na medida em que vários pensadores buscaram certas definições sobre o que é a Igreja, suas características principais, atribuições, organização e composição (embora sem constituir um ramo específico da Teologia naquele momento). Para tanto, vide BEZERRA, Cícero Manoel. **Eclesiologia: Igreja e perspectivas pastorais**. Curitiba: InterSaberes, 2017, p. 9; PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à Eclesiologia**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 11-16; HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. **A amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Eclesiologia como comunhão orgânica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 11-23; BUENO DE LA FUENTE, Eloy. **Eclesiología**. Madrid: BAC, 1998, pp. XIII-XV; CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 186-194.

² Quando falamos em “eclesial” ou “eclesiástico” nos referimos à Igreja enquanto à sua dimensão social ou institucional dentro da história humana. Nossa análise prima pelo enfoque histórico. Desta forma, buscamos olhar as concepções teológicas não em si mesmas, mas nas suas relações com o contexto analisado.

Entretanto, podemos dizer que de uma forma geral essas linhas de pensamento pressupunham, em sua reflexão eclesiológica e política, a ideia de *Christianitas* – Cristandade.

Esse conceito, de natureza teológica e histórica, aparece nos textos medievais. O termo não foi plenamente definido na época e, de natureza ambígua, frequentemente se confundiu com a ideia de *Ecclesia*. Também os estudiosos tiveram dificuldades de qualificá-lo. Vejamos algumas definições.

O teólogo espanhol Enrique de la Lama, professor da Universidade de Navarra, define Cristandade como uma concepção piramidal de sociedade em torno de um monarca cristão e do papa visando o bem comum:

Él término ‘Cristiandad’ – pese a las conotaciones peyorativas que pudiera evocar em virtude de los usos ideológicos que se han dado – tiene certa legitimidad como significante de um fenómeno históricamente bien identificado. Cabe decir – describiéndolo em una primera aproximación – que responde a una concepción piramidal de la sociedad, la qual tiene su cúspide en el Monarca Cristiano y su referencia personal más elevada en el Obispo de Roma. Pirámide que se estructura – con virtudes y defectos – al servicio de una concepción espiritual que inspira tanto la actividad diaria como la misma política; que se sustenta en doctrinas teológicas y canónicas de abolengo y que, en la actuación del gobierno civil, tiene como norte um bien común cuyo núcleo es la salvación eterna de los hombres y de los pueblos.³

O teólogo e historiador luterano Martin Dreher define Cristandade como um modelo político e social que englobava a Igreja:

A igreja estava para ele [o homem medieval] contida no conceito de cristandade. A cristandade é um todo político e social, um corpo dividido em estamentos, dirigido por um braço espiritual e outro secular, com duas cabeças: o papa e o imperador. Por isso os grandes concílios da Idade Média não foram apenas reuniões da igreja, mas da cristandade, nas quais estavam presentes os estamentos, clero e laicato. Eles não se ocupavam apenas com questões eclesiais, mas com assuntos que diziam respeito à cristandade, cruzadas e questões de paz civil.⁴

O historiador Rafael Ruiz, por sua vez, define Cristandade como um conceito abstrato que foi se modificando ao longo da Idade Média estabelecendo uma confusão entre a Igreja e a sociedade cristã:

Até o século XI o conceito de Cristandade era um conceito espiritual, significando o conjunto da doutrina cristã ou o fato de ser cristão; porém, com o papa João VIII, diante dos perigos iminentes que surgiam no horizonte, o termo abstrato concretiza-se no

³ LAMA CERECEDA, Enrique de la. *En torno al concepto de Cristiandad*. In: **DA - Teología - Teología Histórica - Capítulos de Libros 16º Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1995)**, Pamplona 1996, pp. 607-622, p. 608.

⁴ DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da igreja no período da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 21.

Povo Cristão. A partir daí, cada fato histórico (as Cruzadas, por exemplo) cada Papa ou cada teólogo ou jurista encarrega-se de acrescentar uma nova nuance, de maneira que no século XIII encontra-se uma sociedade perfeita – a *Ecclesia* – formada por um povo – o *Populus Christianus* [...]. Essa realidade trouxe como consequência que os termos Críandade e Igreja se confundissem, identificando-se.⁵

O historiador checo Florencio Hubeňak sintetiza a história da terminologia em seu uso medieval da seguinte forma:

Los especialistas no dudan en sostener que fue en los tiempos carolingios, más concretamente durante el papado de Juan VIII (872-882), cuando la expresión *Christianitas* comenzó a utilizarse, en la documentación pontificia, con su nuevo significado socio-político, que superaba la mera referencia a los seguidores de la *doctrina cristiana*, “el aspecto socio-temporal del Cuerpo Místico”. Luego *omnis Christianitas* se empleó como reemplazo del término *Imperium*”. Sabemos que Juan VII emplea el vocablo en veintuna ocasiones, de las cuales en trece indudablemente en un sentido social, entendido como una especie de “comunidad política de todos los cristianos en cuanto tales”. Para los pensadores de la época la *Christianitas* y el *Orbis* eran sustancialmente sinónimos” como se advierte en el uso que le otorga Juan VIII al expresar *ad totius orbis monarchiam extulerunt*.⁶

Podemos, de forma resumida, dizer que a Críandade se caracterizava pelo reflexo da Igreja na ordem secular, temporal, englobando assim a sociedade cristã com seus potentados e instituições. Tal era o significado que o termo designava em finais do século XIII e princípios do século XIV. Dessa forma, havia a tendência de certa simbiose entre as dimensões da *Christianitas* e da *Ecclesia*.

Dentro dos estudos sobre teoria política medieval, frequentemente se empregaram os termos também de teocracia e hierocracia. Com relação ao conceito de Teocracia. José Antônio de Souza assim a define:

[...] o significado de Teocracia, ainda hoje, não é bem entendido pelos estudiosos do pensamento político medieval, entre os quais há um grupo que entende aquele termo como tendo sido o regime político, o governo, exercido pelos dirigentes eclesiásticos, os quais teriam praticado um verdadeiro dirigismo político sobre os governantes seculares na esfera regular de atuação destes. No entanto, essa concepção é bastante longínqua da que admitimos como a mais correta. Em primeiro lugar, teocracia designa etimologicamente ‘o governo exercido por Deus’ e nada além disso. Num sentido mais preciso, essa palavra designa o governo

⁵ RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 48.

⁶ HUBEŇÁK, Florencio. *Christianitas: ¿un vocablo o un período histórico?* In: **Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea**, Tomo 60, Nº 181, 2009, pp. 103-136.

exercido em nome da ou das divindades. Afastamo-nos, pois, das fronteiras cronológicas da Idade Média, porque houve regimes teocráticos na Antiguidade.⁷

Em um sentido lato, a maior parte dos regimes medievais que pregavam a proeminência do poder eclesiástico ou régio/imperial eram teocráticos, conforme o entender de Souza, já que todos esses modelos entendiam o poder como originado em Deus de forma descendente e ordenado para a salvação eterna dos súditos. Entretanto, a partir do século XIII surgem ideias que modificam o entendimento do princípio paulino *omnis potestas a Deo*, entendendo que o poder poderia se originar em Deus de forma indireta, pela ação da Providência (Tiago de Viterbo, Álvaro Pelayo) ou pela ordenação da natureza ao convívio social e político (Tomás de Aquino).⁸ Nesse sentido, entendemos que o termo teocracia pode ser demasiado amplo para observarmos as especificidades das diferentes concepções políticas e eclesiológicas que permeavam a Cristandade ocidental nos tempos de João XXII.

Para definir de forma mais precisa algumas concepções políticas e eclesiológicas que defendiam a supremacia do poder eclesiástico sobre o poder régio ou imperial alguns estudiosos propuseram o termo hierocracia. Em um texto sobre teoria política da Alta Idade Média, José Antônio de Souza define hierocracia a partir das noções do estudioso francês Marcel Prelot:

Marcel Prelot define magistralmente a hierocracia ou sacerdotalismo como doutrina e regime político, segundo o qual ‘determinados homens consagrados a Deus pelo sacramento da Ordem exercem sobre os outros homens, por instituição divina, um poder mais eminente que existir possa (...)’.

[...]

Ademais, [...] política e religião caminhavam lado a lado, sendo que às vezes se interpenetravam, outras vezes se confundiam, visto a Pátria Celeste consistir na meta final, por excelência, que devia ser alcançada por todas as pessoas. O fim imediato, isto é, os meios e condições materiais e espirituais para que o objetivo maior fosse atingido, tinham de ser proporcionados pela realeza e pelos ministros do altar.⁹

Dessa forma, o que constitui o conceito de Hierocracia é a preeminência dos indivíduos ligados a um ofício sagrado ou sacerdotal. Mas há uma outra dimensão dessa nomenclatura, apontada por Souza e Barbosa:

⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Teocracia Imperial no fim da Alta Idade Média*. pp. 184-204. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 184.

⁸ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 106-109, 167-173; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**, Op. Cit. p. 246-248.

⁹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As raízes da Hierocracia no “De institutione regia” de Jonas de Orleans*. pp. 131-155. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 131, 144.

É inegável que durante o citado período alguns Pontífices, entre os quais, por exemplo, Gregório VII, Inocêncio III, Bonifácio VIII, dotados de uma capacidade de ação política excepcional e apoiados em teóricos de enorme gabarito, souberam definir o programa da Igreja de modo ímpar. Mas, em maior ou menor grau, todos eles fizeram parte duma escola de pensamento eclesiológico-político que os transcendia e que, ela sim, procurava impor-se na sociedade medieval. Designamos essa escola de hierocrata, e a teoria política que gradualmente foi sendo elaborada e defendida, hierocracia. O programa da Igreja essencialmente dizia respeito, de um lado a sua ação pastoral no mundo, e, de outro, a sua própria organização interna, na qual avultava a definição da instância juridicamente capaz de a dirigir.¹⁰

Segundo essas considerações, outra característica do conceito de hierocracia seria a busca de a Igreja em abarcar a sociedade como um todo. Com base nisso poderíamos dizer que várias concepções teóricas e eclesiológicas do medievo ocidental, que se baseavam na noção de excelência ou superioridade do ofício sacerdotal (acentuando o caráter do clérigo como o indivíduo que oferta o sacrifício – a missa – a divindade, atuando como mediador entre Deus e os homens), eram hierocráticas. Entretanto, com relação à organização da Ecclesia, defensores de uma maior autoridade papal e propugnadores de um modelo de autoridade colegiada não questionavam o papel do sacerdócio dentro do corpo eclesial, embora divergissem acerca da relação de autoridade entre os membros do sacerdócio (especialmente o Episcopado, o Colégio dos Cardeais e o Papado).

Para definir um modelo eclesiológico centrado no Pontífice Romano como ápice de autoridade e poder, cunhou-se o termo monarquia pontifícia. Leandro Rust aponta que no século XIX os estudos de historiadores sobre o Papado dos séculos XI e XII estavam impregnados pelas noções de Estado moderno e pelos conflitos entre católicos e liberais em torno do fim dos territórios pontifícios decorrente do processo de unificação italiana. Nesse sentido, os historiadores passaram a ver a

atuação do papado como um núcleo político propagador de uma gestão fundiária caracterizada pela unidade territorial e a inviolabilidade jurídica — isso em uma época em que homens e terras eram regidos pela memória dos costumes e por laços pessoais de partilha. Em pleno século XII, o papado já era uma monarquia que qualquer homem moderno poderia reconhecer.¹¹

¹⁰ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 11.

¹¹ RUST, Leandro Duarte. **A monarquia papal (1000-1300): a fundação de um conceito**. In: Revista Tempo, Vol. 21, n. 38 (2015), pp. 260-280, p. 15.

Essa concepção, inaugurada pelos estudos de Paul Fabre sobre o *Liber Censuum* da Igreja Romana no século XII, influenciou autores até o século XX, dentre os quais Walter Ullmann.¹² Rust continua apontando que:

A fortuna do conceito [de centralização papal] foi maior na historiografia inglesa e norte-americana, onde passou a preponderar sobre as noções de teocracia papal e hierocracia pontífica— dominantes nos estudos influenciados por intelectuais franceses e mediterrânicos. Todavia, coube a Collin Morris o mérito por ter consagrado essa conceituação. Em 1987, véspera do centenário da publicação da primeira parte da edição do *Liber Censuum*, esse professor emérito da Universidade de Southampton lançou *The Papal Monarchy: the Western Church from 1050 to 1250*. À primeira vista, a obra consistia em uma síntese do estado da arte historiográfica, com suas páginas redigidas para formar um panorama das visões vigentes entre os historiadores a respeito do papado e suas relações como o Ocidente durante a Idade Média Central. [...] Mas havia mais. Havia uma inovação importante, que surgia disfarçada dos trajes habituais de uma história geral. A adoção da perspectiva de síntese — uma escolha por vezes depreciada, tida como uma opção que simplifica o passado e castra a capacidade de formular teses criativas — produziu uma inflexão historiográfica decisiva.

[...]

O surgimento da “monarquia papal medieval” deixava de ser parte da história da Igreja romana e passava a englobá-la. *The Papal Monarchy* amplificou o legado de Fabre, elevando-o a uma nova grandeza: o processo de institucionalização do papado abarcava múltiplas temporalidades e facetas da vida medieval. Os padrões da mudança social, as dinâmicas da religiosidade, a movente cartografia das instituições cristãs, os deslocamentos das fronteiras da adesão e da dissidência e até as tensões intelectuais da vida ocidental: segundo Morris, tudo confluía para o apogeu da “monarquia papal”. O conceito, até então aplicado em sentido estrito — isto é, designando práticas e ideias de controle, gestão e administração —, era empurrado para um salto epistemológico: agora, ele recobria o curso de uma totalidade social no tempo.¹³

Mesmo os teólogos católicos das décadas de 1960 e 1970 pertencentes à *Nouvelle Theologie* (acolhedora do método histórico-crítico como ferramenta auxiliar da teologia) aderiam em parte a essa ideia que comparava o Papado a partir do século XI com um Estado moderno. Vejamos, por exemplo, a afirmativa de Joseph Ratzinger ao comentar a influência das ordens mendicantes no fortalecimento do poder papal:

A centralização que se efetuou antes de tudo, dentro nas próprias Ordens religiosas, foi, logo em seguida, adotada em toda a Igreja e foi precisamente a partir de então, e só a partir de então, que a Igreja foi sendo encarada como um Estado moderno e centralizado. Assim o Primado também foi, de algum modo, atingido, mas não em sua essência. O Primado, a partir de então, foi encarado no sentido do moderno centralismo de estado.¹⁴

¹² Idem, *Ibidem*, pp. 260-280, pp. 15-16.

¹³ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹⁴ RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016, pp. 78-79.

Embora aponte acertadamente que as Ordens mendicantes trouxeram inovações com relação à organização tradicional da Igreja e que muitos de seus membros defenderam um maior poder do papa no corpo eclesial, Ratzinger se equivoca ao utilizar a terminologia Estado, que traz acepções da política posterior ao século XVIII, com natureza relativamente diversa das questões como o poder e a política eram encarados nos séculos XII e XIII.¹⁵

Acreditamos, contudo, que é possível falarmos em monarquia pontifícia para o contexto do Papado a partir do século XI. A comparação do Papado com um regime monárquico ou com uma corte régia aparece em várias fontes medievais, com conotações laudatórias ou de repreensão. O bispo Rufino de Assis diante do III Concílio Lateranense (1179) elogiou a referida assembleia comparando a mesma com a corte de um rei com seus notáveis e seu povo.¹⁶ Em um sentido contrário, em tom de crítica, se expressou em 1136 o arcebispo bizantino Nicetas de Nicomédia em uma carta a um bispo latino. O argumento era que a Igreja Romana havia usurpado uma monarquia que transformava os demais patriarcas e Igrejas em escravos do Papado.¹⁷ Dessa forma, a ideia de que o Papado medieval havia se assemelhado a uma monarquia era algo presente nas reflexões teóricas entre os séculos XI e XIV, embora com diferentes avaliações conforme as os interesses de cada grupo.

¹⁵ Vários estudiosos rejeitam a aplicação do conceito de “Estado” para o contexto do Ocidente medieval. Tal motivo encontra-se no fato de que os sistemas políticos medievais continham elementos patrimoniais e relações pessoais distintos do Estado institucional moderno (surgido após o século XVIII) caracterizado por um amplo aparato burocrático. Para mais detalhes sobre o debate em torno do conceito de Estado e seu uso para o estudo da política medieval vide MAGELA, Thiago Pereira da Silva. *O Poder Régio ou Estado?! Debate historiográfico e apontamentos para uma nova conceitualização da gestão do poder na Idade Média*. In: **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p.539-559, 2013; CABRAL, Anya. *O nascimento do Estado e sua relação com o território*. In: **Revista de Ciência Política**, vol. 19, out. 2015, pp. 20-29.

¹⁶ “Entre todo lo que la vista maravillada puede admirar en la reunión de los padres en tan gran número, yo veo, cuando contemplo esta bienaventurada asamblea de prelados, la imagen de una noble ciudad con su rey, sus patricios, sus cónsules y toda la muchedumbre del pueblo. ¿No es acaso rey, el soberano pontífice? Los patricios o los grandes de ese reino son sus Hermanos los señores cardenales de la curia; los arzobispos son los cónsules. En cuanto a nosotros los obispos y los abades, no nos repugna ocupar el lugar del pueblo tratándose de una ciudad tan distinguida.” (Bispo RUFINO de Assis. Discurso de abertura do III Concílio Lateranense, 5 de março de 1179. Citado em NIETO SORIA, José Manuel. **El Pontificado Medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996, p. 67).

¹⁷ “Meu caríssimo irmão [...] nós não negamos à Igreja de Roma o primado entre os irmãos patriarcas; e reconhecemos seu direito de ocupar o lugar de maior honra em um concílio ecumênico. Mas ela separou-se de nós por seu orgulho, ao usurpar uma monarquia que não era própria de seu ofício [...] Como poderíamos aceitar seus decretos, promulgados sem que fôssemos consultados, e até sem o nosso conhecimento? Se o pontífice romano, assentado no sublime trono de sua glória, quer tropejar contra nós e, por assim dizer, gritar-nos do alto as suas ordens, e se ele pensa em julgar-nos, e mesmo em governar-nos a nós e a nossas igrejas, não com o nosso conselho, mas de modo arbitrário e a seu bel-prazer, que espécie de fraternidade, ou mesmo, que espécie de paternidade é esta? [...] Seríamos escravos e não filhos de tal Igreja, e a Sé Romana, deixaria de ser a mãe piedosa de filhos para tornar-se uma severa e arrogante senhora de escravos [...] Peço-lhe perdão por falar assim da Igreja de Roma, que eu venero tanto como você, mas eu não posso segui-la em tudo, como você; e penso mesmo que ela não deve ser necessariamente seguida em tudo.” (Arcebispo NICETAS de Nicomédia. Carta a um bispo da Igreja Romana. 1136. Citado em KNOWLES, David; BOLENSKY, Dimitri. **Nova História da Igreja**. Volume 2: a Idade Média (600-1500). Petrópolis: Vozes, 1974, p. 110).

É necessário que vejamos, portanto, o que configura o conceito de monarquia no contexto do Ocidente medieval. O termo foi inicialmente utilizado pelos filósofos gregos para designar os regimes políticos no qual a chefia ou o governo de uma comunidade política (indentificada, na tradição clássica, com o âmbito físico-institucional da *pólis* ou *ciuitas*). Tal termo também foi empregado para classificar o regime político dos persas aquemênidas e dos posteriores reinos helenísticos a partir do século IV a.C.¹⁸ No mundo medieval ocidental, o vocábulo monarquia foi utilizado para designar os governos exercidos pelos reis e imperadores. Entretanto, até o século XIII as ideias de *regnum* e *imperium* apresentavam sensíveis diferenças.

A ideia de *imperium* na teoria política medieval representava o Império Romano (que era visto como uma monarquia e uma realidade ainda existente quer fosse no Sacro Império Romano-Germânico quer fosse no Império Bizantino). O Império, portanto, evocava uma ideia territorialmente bastante vaga (se pensarmos nas complexas divisões de senhorios dentro das áreas do Império germânico ou nas oscilações territoriais de Bizâncio ao longo do medievo). Mas havia um componente comum a ambos Impérios: uma aspiração ao universalismo. Com efeito, os imperadores de Constantinopla além de expansões territoriais buscavam também estender sua esfera de influência através da cristianização de povos dos Balcãs sob a jurisdição do Patriarcado da capital bizantina. Os imperadores germânicos, por outro lado, advogavam para si uma tutela universal sobre a Cristandade, considerando os demais reis do Ocidente como súditos seus, de forma que os diferentes *regna* cristãos eram vistos como extensões do Sacro Império.¹⁹

O reino, por outro lado, sofreu significativas mudanças de entendimento no Ocidente ao longo do medievo. Inicialmente associado de forma primordial à chefia guerreira, o rei adquiriu, especialmente com o incremento dos estudos de Direito Romano por volta dos séculos XII-XIII, um caráter mais fortemente ligada ao ofício de legislador e juiz. O reino do período carolíngio (séculos VIII-IX) englobava uma realidade ao mesmo tempo política e patrimonial

¹⁸ FRIGHETTO, Renan. *Imperium et Orbis: conceitos e definições com base nas fontes tardo-antigas ocidentais (séculos IV a VII)*. pp. 147-142. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008, pp. 148-149; MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, pp. 206-207.

¹⁹ DIEHL, Rafael de Mesquita. **O poder régio e suas atribuições no *Speculum Regum* (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, bispo de Silves (1333-1350)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013, pp. 88-89; FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 467-474; LE GOFF, Jacques. **La Civilización del Occidente Medieval**. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999, pp. 240-241; MANGO, Cyril. **Bizâncio: o Império da Nova Roma**. Lisboa: Edições 70, 2008, pp. 9-10, 43-45; ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Editorial Ariel, 2009, pp. 33-71, 88-96; ZLATIC, Carlos Eduardo. *A monarquia como império de si: o caso da realeza de D. Dinis (Séc. XIII)*. In: **Revista Espaço Acadêmico**, n. 143, abr. 2013, Ano XII, pp. 63-66.

(o rei dividia o território entre os filhos). Entre os séculos X e XI compunha um quadro de senhorios fragmentados que entre os séculos XI-XIII aparecem estruturados em torno de uma lógica de relação pessoal entre suseranos e vassallos. Nesse sentido, o rei não tinha, necessariamente, o poder efetivo sobre todos os territórios do *regnum* e poderia ser frequentemente suserano ou vassallo de senhores fora das fronteiras régias. Como exemplo podemos citar os reis ingleses que, desde o século XII, eram vassallos dos reis da França na condição de duques da Normandia. Também podemos recordar o caso de Carlos de Anjou que, por volta de 1282 era simultaneamente Rei da Sicília e senador de Roma (como vassallo do papa), conde de Anjou (vassallo do rei de França) e Provença (vassallo do Sacro Império) e suserano do emir muçulmano de Túnis. As alianças linhagísticas entre famílias da nobreza no Ocidente medieval dava a esses grupos um caráter “extraterritorial”, uma vez que, como exemplificamos, era comum um nobre possuir domínios e senhorios em distintos reinos e ordenamentos jurídicos. A partir do século XIII, os reis passaram a advogar o conceito do *rex imperator est in regno suo*, com base em interpretações do Direito Romano que acentuavam a primazia do monarca na administração especialmente da justiça e das finanças em seu reino. Tal elemento visava reforçar o poder régio sobre a territorialidade, em detrimento do poder “extraterritorial” da nobreza.²⁰

Acreditamos ser válida a utilização do conceito de monarquia pontifícia para o estudo da eclesiologia e teoria política do nosso período de análise por entendermos que havia nessa época, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, uma busca de aproximação de modelos eclesiais com a forma de estruturação das monarquias régias e imperiais do Ocidente cristão.²¹ No fundo, a análise de um modelo eclesiológico de um papa do século XIV envolto em tantos conflitos como foi o caso de João XXII nos leva ao tema das relações de poder no medievo. Mas de que poder estamos falando? E quais os sujeitos e agentes desses poderes?

²⁰ BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da UnB, 1998, v.1, pp. 777-778; DIEHL, Rafael de Mesquita, FERNANDES, Fátima Regina. *A Cúria Papal: de Roma para Avignon (c. 1250-1350)*. In: **Intus – Legere: Historia**, vol. 11, núm. 1 (2017), pp. 21-44; FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 49-62, 303-304; FERNANDES, Fátima Regina. *A nobreza, o rei e a fronteira no medievo peninsular*. In: **En la España Medieval**, 2005, 28, pp. 155-176; FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000, pp. 38-42; LE GOFF, Jacques. **La Civilización del Occidente Medieval**. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999, pp. 82-89, 241-249; ZLATIC, Carlos Eduardo. *A monarquia como império de si: o caso da realeza de D. Dinis (Séc. XIII)*. In: **Revista Espaço Acadêmico**, n. 143, abr. 2013, Ano XII, pp. 65-70.

²¹ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 12-15; NIETO SORIA, José Manuel. **El Pontificado Medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996, pp. 20-33, 41-64; ZLATIC, Carlos Eduardo. *A monarquia como império de si: o caso da realeza de D. Dinis (Séc. XIII)*. In: **Revista Espaço Acadêmico**, n. 143, abr. 2013, Ano XII, pp. 63-66.

Quando associado aos monarcas do Ocidente medieval, o poder (*potestas*) comportava claramente um elemento coercitivo. Não por acaso o seu símbolo por excelência, tomado da passagem paulina sobre a função do magistrado (Rm 13, 1-7), era a espada. Mesmo quando o monarca agia em matéria religiosa, como fazia Carlos Magno nos sínodos e concílios de seus domínios, o fazia de forma coercitivo, usando da lei como meio de obrigar as consciências frente às obrigações eclesiásticas. Era também por meio da espada que o rei ou imperador auxiliava na dilatação do reino de Deus. Por outro lado, como já dissemos, a renovação dos estudos de Direito Romano a partir da Universidade de Bolonha no século XII ampliou a dimensão dos monarcas enquanto legisladores e administradores dos reinos. Nesse sentido, ao lado da imagem do rei em seu cavalo ou trono erguendo sua espada ou sua lança para combater os invasores do reino ou punir os criminosos encontramos também a imagem do rei rodeado de juristas a ditar leis.

No caso eclesiástico medieval, a palavra poder denotava uma dimensão mais ampla. Se no século V o papa Gelásio I havia contraposto sua autoridade (*auctoritas*) moral e doutrinal (na condição de sacerdote que prega o Evangelho e mostra aos fieis como deveriam se portar e no que deveriam crer) à *potestas* do rei ou imperador na administração dos assuntos terrenos, a partir do século XI os papas usaram frequentemente o termo *potestas* com diversos significados para designar suas atribuições na *Christianitas* e na *Ecclesia*. O poder eclesiástico, em finais do século XIII e início do século XIV, continha as seguintes dimensões:

- 1) Poder de ensinar e declarar a doutrina (dogma): autoridade doutrinal;
- 2) Poder de realizar e administrar os sacramentos: poder sacramental;
- 3) Poder de estabelecer leis na Igreja e de criar mecanismos de coerção: poder jurídico ou canônico.

Quando alguns papas ou autores eclesiásticos reivindicavam ao Papado a *plenitudo potestatis* na *Ecclesia/Christianitas*, estavam se referindo ao conjunto dessas três atribuições: o papa como a última instância em termos doutrinários (canonizar os santos, encerrar questões teológicas, sancionar os concílios gerais), canônicos (o poder de criar e revogar cânones dentro da Igreja) e coercitivos (impor e levantar excomunhões, interditos ou licenças canônicas).²²

Com base na sistematização elencada acima consideramos importante analisar não somente as concepções de poder e suas relações no contexto do pontificado de João XXII, mas

²² BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 11-15; NIETO SORIA, José Manuel. **El Pontificado Medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996, pp. 26-31, 41-45; STERFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 15-63.

entender também as concepções eclesiológicas que permeavam os principais agentes desse contexto, já que todas essas construções teóricas partiam do pressuposto da existência de uma *Ecclesia* enquanto comunidade dos cristãos. Definir o corpo eclesial nesse caso era a forma de determinar limites de poder, autoridade, bem como fronteiras de pertencas ou identidades dentro de uma sociedade de matriz cristã.

Nossa pesquisa se insere na linha de Cultura e Poder. Além das definições de poderes que já discutimos precisamos também expor algumas considerações sobre o conceito de Cultura e nossa utilização do mesmo. Entendemos cultura no seu sentido delineado pela Antropologia Cultural: o modo de vida de um povo²³ ou, como sugere Júlio Aróstegui, a mescla de representações simbólicas, discursivas e algorítmicas produzidas pelas sociedades humanas.²⁴ Também poderíamos pensar, como as ciências humanas passaram a designar no Pós-Guerra, na palavra cultura com o significado de um conjunto de valores ou dos elementos que designa uma sociedade por inteiro.²⁵

Devemos, contudo, nos ater a algumas observações levantadas pela chamada “Nova História Cultural”: a cultura é algo flexível, podendo sofrer diferentes traduções e recepções ao longo dos processos históricos.²⁶ Nesse sentido, podemos inclusive pensar em cultura como a interpelação entre diferentes níveis e elementos ligados às diversas camadas que compõem a sociedade (indivíduo, grupo, sociedade).²⁷ Assim, acreditamos que as concepções culturais e os processos de transformação histórica se influenciam mutuamente.²⁸

Se por um lado lidamos nessa pesquisa de forma mais específica com representações e concepções produzidas entre grupos que exerciam o poder na sociedade do Ocidente medieval, por outro temos ciência de que as representações, hábitos e práticas culturais não estão restritas somente aos grupos dominantes de uma sociedade ou período histórico. Nossa pesquisa, dessa forma, não pretende abarcar a Cristandade latina do século XIV como um todo, mas entender alguns discursos de poder produzidos entre os principais agentes que disputavam o controle sobre essa sociedade.

²³ MATHEWS, Gordon. **Cultura Global e Identidade Individual: à procura de um lar no supermercado cultural**. Bauru: EDUSC, 2002, pp. 16-17.

²⁴ ARÓSTEGUI SÁNCHEZ, Júlio. *Símbolo, palabra y algoritmo. Cultura e Historia en tiempos de crisis*. In: CHALMETA, Pedro; CHECA CREMADES, Fernando; GONZÁLEZ PORTILLA, Manuel (org.). **Cultura y Culturas en la Historia**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, s/d., pp. 205-206.

²⁵ WILLIAMS, Raymond. **Palavras-Chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 28-29.

²⁶ BURKE, Peter. **Varietades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 243-251.

²⁷ ELIOT, Thomas Stearns. **Notas para uma definição de Cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1988. pp. 33-34.

²⁸ BURKE, Peter. Op. Cit., 2000, p. 251.

A busca pela conexão entre concepções eclesiológicas (uma representação ou crença, fator cultural) e as atuações políticas e relações de poder na Cristandade dos tempos de João XXII mostra-se, portanto, como um elemento de encaixe da presente tese dentro da linha de pesquisa Cultura e Poder.

Para o seguimento de nossa análise, dividimos o trabalho na forma a seguir. O item 2, intitulado **“De Roma a Avignon: *translatio Sedis* ou *translatio Curiae*?”** trata sobre o contexto político e eclesiástico de 1250 até a morte de João XXII, explicando a formação da aliança papal-angevina, os fatos em torno à transferência da Cúria de Roma à Avignon, bem como os principais aspectos do pontificado de João XXII. Nesse capítulo, buscamos esclarecer também uma confusão conceitual, ao propormos falar em “transição da Cúria” (isto é, do aparato físico/burocrático/administrativo) e não “transição da Sé” (haja vista que a Sede do papa continuava a ser Roma, governada por meio de legados, enquanto Avignon mantinha-se como uma Sé episcopal distinta).

O item 3, **“O problema eclesiológico no ocidente medieval”** trata do desenvolvimento da Eclesiologia medieval e suas questões mais relevantes no século XIV à luz dos problemas enfrentados pelo Papado no século XIII, bem como aos embates próprios do *trecento*. Nesse ponto, também buscamos relacionar as mudanças na eclesiologia medieval com o contexto de reorganização da estrutura eclesiástica no Ocidente que se iniciara especialmente a partir do século XI.

A documentação do papa João XXII é analisada no item 4, **“A questão eclesiológica nos documentos do papa João XXII”**, onde, dialogando com o contexto, buscamos observar os principais elementos constitutivos da Eclesiologia do papa analisado, bem como entender a relação entre esses pressupostos eclesiológicos e sua forma de atuar dentro do corpo eclesiástico. Este último capítulo também visa delinear, comparando as concepções de João XXII com a de seus adversários, como o referido pontífice modelou um conceito de eclesiologia centrada no ideal de uma monarquia presidida pelo papa.

Utilizaremos como fontes principalmente as bulas e decretais em edições compiladas no século XIX, como a compilação do *Bullarium Romanum* feita por Aloysius Tomassetti e a compilação das decretais realizada por Aemilius Friedberg. Nessas compilações, dispomos dos textos completos dos referidos documentos. Como complemento, utilizaremos trechos de documentos doutrinários reunidos em uma edição atualizada dos anos 2000 (a cargo de José Marino Luz e Johan Konings) das compilações iniciadas no século XIX por Heinrich Dezingher e ampliadas por Peter Hünnerman no século XX sob forma de publicação bilíngue. Esta compilação, apesar das diversas atualizações, continuou a ser conhecida como “o Dezingher”.

Como fontes secundárias, nos utilizaremos de escritos de defensores da visão eclesiológica de João XXII, como alguns autores que lhe precederam, mas seguem uma mesma linha de pensamento (como os agostinianos Egídio Romano e Tiago de Viterbo) e um autor que lhe foi contemporâneo e próximo (tendo exercido entre 1330-1333 o cargo de Penitenciário Apostólico, sendo confessor do papa e dos cardeais), o franciscano Álvaro Pelayo. Nos serviremos também de alguns textos de visões contrárias ao ideal do mencionado papa como os documentos do imperador Luís IV e os escritos de Marsílio de Pádua.

Nossa metodologia busca dialogar com a história das ideias políticas (referenciando-nos, principalmente nos estudos do professor José Antônio de Souza sobre as relações entre os poderes espiritual e temporal na Idade Média Tardia), com os estudos recentes sobre o contexto de Avignon (especialmente a obra de Joëlle Rollo-Koster) e alguns estudos de Teologia sobre eclesiologia medieval e sobre História dos Dogmas (que buscam analisar em pormenores o desenvolvimento da doutrina oficial da Igreja Católica em cada período histórico).

Grande parte dos autores que utilizamos a respeito da História das ideias políticas pertencem à *Cambridge School of Political Thought*. Tal escola busca analisar as concepções políticas de cada autor de um determinado período baseado no estudo dos textos e do significado das palavras dentro de seus contextos específicos.²⁹ Essa corrente foi criticada pelo estudioso Francis Oakley que apontou o risco de um excessivo abstracionismo desconectado do contexto e dos fatos históricos.³⁰ A recente historiografia alemã propõe, por meio da corrente da *Vorstellungsgeschichte* o entendimento não só das concepções políticas mas das próprias fontes narrativas como conjunto de representações acerca de um contexto histórico produzido por um determinado autor de um período, geralmente ligado a um grupo social.³¹ Estamos cientes da subjetividade das fontes medievais, que representam pontos de vista específicos acerca dos acontecimentos vivenciados pelos seus agentes de produção. Entendemos, por outro lado, que alguns elementos do passado podem ser tangíveis pela contraposição de diferentes fontes com discursos e representações concorrentes.

Os estudos de José Antônio de Souza, cuja produção acadêmica se deu entre as décadas de 1970 e 2010, buscaram fazer uma ponte entre História e Filosofia, relacionando os acontecimentos e agentes históricos com as diferentes representações e discursos políticos,

²⁹ GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. *Uma 'Terceira Via' para o Estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought*. In: **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Núm. 3, nov/2012, pp. 148-153.

³⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 153-154.

³¹ *Ibid.*, pp. 155-159.

filosóficos e teológicos produzidos nos ambientes de saber e poder do Ocidente medieval.³² Em nossa análise, buscamos igualmente fazer essas conexões.

Dentro da História da Igreja, observamos o surgimento de diferentes correntes historiográficas a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), embora permaneça em muitos manuais uma tendência mais narrativa e pouca analítica. Com relação às mudanças podemos citar: o destaque à Igreja como instituição presente na sociedade (que influencia e é influenciada pela mesma); a noção de Igreja como *Povo de Deus* (oriunda da teologia conciliar), a atenção para o fenômeno das religiosidades (distintas práticas, recepções, usos e interpretações dos fenômenos religiosos por diferentes grupos sociais) e uma dimensão ecumênica (que considera importante para o estudo da História da Igreja a análise também dos grupos de ideias dissidentes aos modelos oficiais).³³

Nossa análise busca olhar a Igreja do período de João XXII como uma realidade historicamente construída, no sentido de que existiam modelos concorrentes de concepção e organização da Igreja que permeavam as discussões e os embates em torno das relações entre os distintos poderes que compunham a Cristandade latina da primeira metade do século XIV.

O que pretendemos demonstrar é que a centralização administrativa promovida pelo papa João XXII durante o período que governou a Sé Apostólica a partir de Avignon (centralização essa admitida pelos estudos mais recentes sobre o tema) foi em parte resultado de uma concepção eclesiológica monárquica que era em grande parte uma continuidade das ideias universalistas defendidas pelos papas do século XIII e seus apoiadores.

³² MEIRINHOS, José. *José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (1949-2017)* – In memoriam. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, 24 (2017), pp. 11-15.

³³ ANDRÉS-GALLEGO, José. *Corrientes de la historiografía eclesial desde el Concilio Vaticano II*. In: **Venti secoli di storiografia ecclesiastica: bilancio e prospettive** ; atti del XII Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia "La storia della Chiesa nella storia", Roma, 13-14 marzo 2008, pp. 197-233; CLEMENTE, Manuel. *Da História Eclesial à História Religiosa: Lusitania Sacra: principais vectores do trabalho realizado*. In: **Lusitania Sacra**, 2ª série, 21 (2009), pp. 21-25; CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. *As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede*. In: **COLETÂNEA**, Rio de Janeiro, Ano XIII, Fascículo 25, pp.76-105, Jan./Jun. 2014.

2 DE ROMA A AVIGNON: TRANSLATIO SEDIS OU TRANSLATIO CURIAE?

O termo *Plenitudo Potestatis* evoca a ideia de um papa com amplos poderes, tal como o vemos representado nas iluminuras dos manuscritos das decretais, presidindo os canonistas e os dignitários eclesiásticos, entronizado a maneira das imagens românicas do *Maiestas Domini*. A ideia de um amplíssimo poder de jurisdição do Bispo de Roma sobre as esferas espiritual e temporal foi amplamente difundida durante a Idade Média Central (séculos XI-XIII) e centelhas desse ideal ainda permaneciam agonizantes no crepúsculo dos Estados Pontifícios sob Pio IX (1846-1878).

A Igreja no Ocidente construiu, ao longo do medievo, a ideia do primado de jurisdição do Pontífice Romano sobre o restante do corpo eclesial, mas os limites e as formas do exercício prático desses poderes nem sempre foram elementos consensuais entre os diversos âmbitos de autoridade e pensamento eclesiástico. Podemos afirmar o mesmo sobre a dificuldade de o papa fazer valer na prática as suas pretensões universalistas de autoridade e poder, mesmo entre os séculos XI-XIII, quando o ideal de Monarquia Pontifícia possuía maior força na Cristandade ocidental.

Ao olharmos em seguida o século XIV, cumpre lembrar que o Papado não era o único ente de autoridade e poder dentro da Cristandade Latina: além dos potentados políticos (Império, reinos, senhorios, comunas) e instituições urbanas de considerável expressão teórica ou material (universidades, escolas urbanas e corporações de ofícios) havia as demais entidades propriamente eclesiásticas: o Episcopado, o Sacro Colégio e as Ordens Religiosas. A visão de um mosaico de uma distância mais próxima nos revela com maior precisão as brechas, rachaduras e encaixes das diversas peças que o compõem.

Para compreendermos os problemas contextuais que envolvem a transladação do Papa e seu aparato administrativo para fora da Península Itálica em direção a Avignon é necessário não perdermos de vista o entrelaçamento de instituições que constitui o mosaico contextual da Cristandade Latina na Idade Média Tardia. Nesse capítulo inicial pretendemos focar nossa atenção aos fenômenos marcantes que influenciaram na transladação do Papa de Roma para Avignon.

2.1 PRELÚDIO: OS PROBLEMAS DO PAPADO NO SÉCULO XIII E A ALIANÇA PAPAL-ANGEVINA

O Papado vivera na passagem do século XII ao XIII o auge do ideal de *Plenitudo Potestatis* sob o pontificado de Inocêncio III (1198-1216). A atuação de Inocêncio III pautou-se principalmente no uso dos instrumentos teóricos do Direito Canônico, no apoio às ordens mendicantes e na intervenção entre os reinos cristãos. Entretanto, a intervenção do mencionado papa nas disputas sucessórias à coroa do Sacro Império Romano favoreceu um monarca que buscou rivalizar com o Sólido Pontifício a tutela da *Christianitas*: Frederico II (1220-1250), da dinastia dos Hohenstaufen ou Staufen.³⁴ Frederico II concentrava em suas mãos a coroa imperial e a coroa da Sicília³⁵, sendo esta última em tese na condição de vassalo da Sé Apostólica.³⁶

O apoio do Papado à subida de Frederico ao trono imperial estava alicerçado em um acordo no qual, uma vez obtida a coroa do Império, o monarca germânico deveria renunciar ao trono siciliano em favor de seu filho. O objetivo era claro: tratava-se de impedir que os territórios pontifícios ficassem cercados a norte e sul pelo imperador Staufen. Para os papas, o Império era visto como o primeiro dentre os reinos cristãos cujo monarca devia atuar como um braço armado da Igreja, empregando a espada contra os inimigos da Cristandade, protegendo

³⁴ Inicialmente o papa Inocêncio III havia apoiado a candidatura imperial de Otto de Brunswick, da família Welf (representado na Itália pelo grupo dos Guelfos), que foi eleito imperador como Otto IV em 1201. Ao vencer seus inimigos dentro das terras germânicas, Otto IV tentou retomar as terras as quais os Welf haviam sido despojados pelo imperador Lotário III Hohenstaufen, bem como tentou se apoderar das terras dos Hohenstaufen/Staufen na Itália. As pretensões territoriais de Otto IV foram vistas com maus olhos por Inocêncio III, que passou a apoiar Frederico Staufen à coroa imperial. Otto IV foi derrotado juntamente com seus aliados ingleses, flamengos e bolonheses pelas hostes do rei Filipe II da França na célebre Batalha de Bouvines, no domingo de 27 de julho de 1214. Para tanto vide LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro? Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 175-176.

³⁵ O Reino da Sicília compreendia então a Itália Meridional e a Ilha da Sicília.

³⁶ Frederico II herdara o trono da Sicília em virtude da união matrimonial de seus pais o imperador Henrique VI (1191-1197) e a rainha Constança da Sicília (1194-1198).

especialmente a Sé Romana.³⁷ Ao Papado não interessava a derrocada do Império, porém também não interessava um aumento nos poderes e domínios do imperador.³⁸

Frederico II rompeu o acordo com o papa, mantendo a coroa da Sicília após receber o diadema imperial. Esse foi o primeiro ato de discordância que o imperador teve com o Papado. Mas também a concepção que Frederico tinha de seus poderes e atribuições como detentor do Império diferia consideravelmente da concepção que lhe fora inculcada pela educação eclesiástica sob tutela de Inocêncio III. Frederico e os juristas e homens de saber de sua corte atribuíam ao imperador, na qualidade de mantenedor da paz, a faculdade de controlar a Igreja e restringi-la ao foro eclesiástico, já que associavam a intromissão da Igreja em assuntos temporais como uma perturbação da ordem e da paz.

O ponto derradeiro do confronto do imperador Frederico com o Papado aconteceu no Concílio de Lyon em 1245, quando o papa Inocêncio IV (1243-1254) excomungou o monarca germânico após o mesmo ter aprisionado bispos que se dirigiam ao concílio. A excomunhão foi acompanhada da declaração de vacância do trono imperial, o que atçou a cobiça de potenciais pretendentes à coroa, obrigando Frederico a voltar sua atenção aos problemas políticos do reino da Alemanha.

³⁷ A ideia do Império Romano como um instrumento da Providência Divina para a propagação e defesa da Fé cristã já aparece no período dos Padres da Igreja, especialmente nos sermões e homilias do Papa Leão I, o Grande. Os Padres apostólicos e apologistas (escritores e teólogos cristãos dos séculos I a III) fizeram eco às afirmações contidas na Epístola de São Paulo Apóstolo aos Romanos e na Primeira Epístola de São Pedro Apóstolo (escritas por volta dos anos 40-60) acerca do dever de obediência e reverência ao poder secular, visto como ministro de Deus para premiar os justos e punir os malfetores. Com a paulatina cristianização do Império Romano a partir da conversão do imperador Constanino I em 312 e da oficialização da Fé Cristã como religião do Império com Teodócio I em 380, o imperador passou a ser visto não só como instrumento divino para ministrar a justiça sobre a terra, como também um eleito de Deus para empunhar a espada na defesa da Igreja contra seus inimigos internos (heréticos) e externos (pagãos), bem como para auxiliar materialmente a Igreja em sua missão de propagar a fé e nas obras de caridade. Sobre a posição da Igreja diante do poder secular nos primeiros séculos do Cristianismo vide RIBEIRO, Daniel Valle. *A Igreja nascente em face do Estado Romano*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (org.). **O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 9-22. Sobre o pensamento de Leão Magno acerca do primado papal e suas relações com o Império vide RIBEIRO, Daniel Valle. *Leão I: A Cátedra de Pedro e o Primado de Roma*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (org.). *Op. Cit.*, pp. 45-60. Sobre a ideia de Império no reinado de Carlos Magno vide FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 467-468.

³⁸ Os papas consideravam a Sicília como um feudo pontifício ao menos desde o século XI, quando Nicolau II outorgou aos príncipes normandos uma série de territórios da Itália meridional. Naquele turbulento período de Reforma Gregoriana, na qual o Papado tentava impor-se sobre o Império e os poderes seculares bem como estancar o chamado processo de “feudalização da Igreja”, os normandos apareciam na ótica papal como uma alternativa na esfera secular frente ao Sacro Império Romano-Germânico (contrário ao fim da influência laica nas investiduras eclesiásticas) e ao Império Bizantino (onde o Imperador e os patriarcados em defesa de suas tradicionais autonomias resistiam à centralização jurídica da Cúria Pontifícia). Para maiores informações sobre os normandos na Sicília, vide: ANGOLD, Michael. **Bizâncio: a ponte da Antiguidade para a Idade Média**. Rio de Janeiro: Imago, 2002, pp. 124-137; MITRE FERNANDEZ, Emilio. **Historia da la Edad Media em Occidente**. Madrid: Catedra, 2008, pp. 303-305. Para a História da Sicília medieval, vide RUNCIMAN, Steven. **Las Vísperas Sicilianas**. Barcelona: Reino de Redonda, 2009 (a teoria da Sicília como feudo pontifício é tratada na página 111).

Com a morte de Frederico II em 1250 iniciou-se um longo período de interregno do título imperial, o que, entretanto, não fez com que a política papal descurasse do problema que se apresentava com a continuidade da linhagem do imperador Staufen no Reino da Sicília. O testamento de Frederico II havia concedido o reino da Sicília ao seu filho maior dentre os legítimos, Conrado, que à época detinha também o título de “Rei dos Romanos”.³⁹ Ao filho legítimo mais novo, Henrique, o imperador havia deixado o reino da Borgonha e o reino de Jerusalém.⁴⁰ O falecido monarca também havia legado ao seu filho bastardo Manfredo, à época

³⁹ O título de “Rei dos Romanos” era utilizado pelo monarca eleito pelos príncipes germânicos para o trono imperial até o momento da coroação pelo papa, quando recebia o título de Imperador dos Romanos. O último imperador romano do Ocidente, Rômulo Augusto, fora deposto em Roma pelo chefe bárbaro Odoacro em 476, persistindo apenas o Império Romano do Oriente (também chamado de bizantino) com capital em Constantinopla. No local dos antigos territórios romanos ocidentais haviam se formado uma série de reinos bárbaros, com certa inspiração cultural e institucional romana. Muitos desses monarcas bárbaros receberam antigos títulos romanos (na época, com muito mais valor simbólico do que efetivo) do Imperador de Constantinopla ou do Papa de Roma. No século VIII a dinastia carolíngia do reino Franco fez uma aliança política com o Papado para legitimar-se como nova linhagem possuidora do poder régio no povo franco. No Natal do ano 800, em um momento conturbado em que o Papado sofria com inimigos internos nas aristocracias italianas e com o apoio imperial bizantino à heresia iconoclasta, o rei franco Carlos Magno foi coroado pelo papa Leão III na Basílica de São Pedro com o título de “Imperador dos Romanos”. Tal título foi recebido com desgosto pelos imperadores bizantinos, que se consideravam os únicos herdeiros legítimos do antigo Império Romano (de fato, a população do Império Bizantino apesar de sua multiplicidade étnica e do amplo uso da língua grega definia-se como *romanoi*, isto é, romanos). O certo é que, durante o século IX os reis francos carolíngios ostentaram o título imperial romano e a partir do século X, com o fim da dinastia carolíngia na *Francia* a dinastia germânica dos otônidas recebeu o título imperial do Papado. O título imperial tornou-se eletivo e não mais hereditário com o fim da dinastia dos otônidas. Nos tempos do papa Inocêncio III os círculos de eruditos em torno da Cúria Pontifícia defendiam a tese da *translatio imperii*. Essa tese sustentava que o título imperial romano, pertencente aos bizantinos após a queda do Ocidente, fora transferido pelo papa aos francos em um momento em que a corte bizantina havia aderido à doutrinas heréticas e que, depois fora transferido para os germânicos. Pode nos parecer estranho hoje que uma monarquia feudal germânica se considerasse o Império Romano dos Césares renascido, mas para o homem do Ocidente dos séculos XI-XIV a monarquia germânica era realmente considerada o Império Romano. Era como se o Império nunca tivesse acabado, mas apenas mudado de lugar. Trata-se de uma noção de Império muito mais abstrata e institucional do que territorial, como de início a denotação atual da palavra pode nos sugerir. Sobre o conceito de Império na História e suas diferentes aplicabilidades vide DUVERGER, Maurice. *O Conceito de Império*. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (org.). **Facetas do Império na História: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rotschild, 2008, pp. 19-38. Sobre o conceito de Império na antiguidade romana e nos reinos bárbaros vide FRIGHETTO, Renan. *Imperium et orbis: conceitos e definições com base nas fontes tardo-antigas ocidentais (séculos IV-VII)*. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (org.). Op. Cit., pp. 147-162. A respeito do conceito de Império na Idade Média Tardia, consultar FERNANDES, Fátima Regina. *O Conceito de Império no pensamento político tardo-medieval*. In: *Idem, Ibidem*, pp. 185-198. Sobre o Sacro Império Romano-Germânico em específico, vide MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit., pp. 97, 104; 142-149; 154-157; 267-276; 447-452.

⁴⁰ O Reino Cristão de Jerusalém ou Reino Latino de Jerusalém foi fundado em 1099 pelos nobres normandos, germânicos e franceses que participaram da Primeira Cruzada. Compreendia parte dos atuais territórios da Síria e Palestina e era organizado à maneira feudal, dividido em principados e senhorios como o Condado de Edessa, o Principado de Antioquia e o Condado de Trípoli. Seu primeiro governante, o duque de Lorena Godofredo de Bulhões possuía apenas o título de *Advocatus Sancti Sepulchri* (Defensor do Santo Sepulcro). Seus sucessores, entretanto, ostentaram o título de reis de Jerusalém. Por volta de 1250, o Reino de Jerusalém estava reduzido a uma faixa de terra do lado litorâneo oeste da Terra Santa, não contando mais com a cidade de Jerusalém, sob poder dos sultões aiúbidas e posteriormente sob os sultões mamelucos, ambos sediados no Egito. Frederico II conseguira manter Jerusalém e Belém sob poder do Reino de Jerusalém entre os anos de 1229-1244 por meio de um tratado de trégua temporária com o sultão aiúbida. O Reino findou definitivamente em 1291 com a queda da Fortaleza litorânea de São João d’Acre em mãos mamelucas, embora o título de Rei de Jerusalém continuasse a ser usado por alguns monarcas europeus, tendo importância apenas simbólica e nominal.

com cerca de dezoito anos, o principado de Tarento e terras na Itália Meridional, além do governo da Península até o momento em que Conrado pudesse assumi-lo. O testamento também incluía o bastardo Manfredo na linha sucessória em caso de extinção da linha dos filhos legítimos.⁴¹

Os grandes nobres do Reino Cristão de Jerusalém rejeitaram o filho mais novo de Frederico como seu rei, reconhecendo Conrado como seu legítimo senhor (apesar de que, naquele momento, o poder fora passado para o rei Henrique I de Chipre e estava sendo exercido na prática pelo rei Luís IX de França que passou um tempo na Palestina após ser resgatado do cativeiro sob o Sultão do Egito. Na Germânia⁴², não havia consenso entre os nobres sobre o legítimo detentor do título de “Rei dos Romanos”, posto que alguns atribuíam o título à Guilherme de Holanda, nomeado pelo papa em 1248. Por outro lado, Conrado marchou para a Itália em 1251 onde enfrentou oposição do Papado e de seu irmão Manfredo. Em 21 de Maio de 1254, Conrado faleceu de uma forte febre em seu acampamento na Itália meridional. Com a morte do pretendente Staufen ao trono siciliano, restara da linhagem legítima de Frederico II apenas seu filho Conrado II, mais conhecido como Conradino, ainda menor de idade.

A menoridade de Conradino e o conflito de Guilherme de Holanda com alguns arcebispos-príncipes eleitores germânicos foi o responsável pelo prolongamento do grande interregno imperial que se sucedeu à morte de Frederico. Com a morte de Guilherme em 1256, os príncipes eleitores ficaram em um empasse entre dois candidatos externos ao reino germânico: o irmão do rei Henrique III da Inglaterra, Ricardo de Cornualles e o rei Afonso X de Castela. Apesar da coroação de Ricardo em Aachen⁴³ e da sua aceitação pela maioria dos príncipes e da nobreza germânica em 1258, não havia de início um apoio formal da parte do Papado ao candidato inglês.⁴⁴

⁴¹ RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 70-72.

⁴² O que na Idade Média se chamava de “Alemanha” ou “Germânia” não consistia em um país unificado como entendemos hoje, mas em um reino composto de diferentes principados e senhorios. Seu monarca era eletivo e recebia também o título de “Imperador dos Romanos”. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit., pp. 267-268.

⁴³ Aachen, também conhecida como Aix-la-Chapelle ou Aquisgranum era uma antiga vila romana na atual Alemanha, transformada em cidade régia por Carlos Magno, rei dos Francos. Apesar de o Sacro Império Romano não ter no período medieval uma capital como entendemos na acepção moderna da palavra, Aachen era uma cidade simbólica para a coroação do monarca germânico, posto que lá se encontrava o túmulo do primeiro imperador carolíngio, de quem a dinastia otônida e os imperadores germânicos seguintes consideravam-se legítimos sucessores. Em geral considerava-se que para a coroação e unção do Rei dos Romanos ser válida ela deveria ser feita pelo Arcebispo de Colônia na capela palatina carolíngia em Aachen. A coroação imperial era feita pelo papa ou um representante seu na Basílica de São Pedro em Roma.

⁴⁴ RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 72-77.

Na Itália⁴⁵ o grande conflito deu-se entre os representantes do Papado e Manfredo, que havia se apossado do trono siciliano. Por volta de 1261⁴⁶, Manfredo tinha não só o controle direto do Reino da Sicília como também detinha uma forte influência política na Lombardia através da sua política de apoio aos seus aliados gibelinos nas diferentes cidades da região. Além do problema do reino siciliano propriamente dito, havia a disputa pela influência sobre a Lombardia, onde os conflitos internos das cidades entre as facções guelfas e gibelinas⁴⁷ misturavam-se aos embates entre a Sé Romana e o Império. A Sé Apostólica sentia-se ameaçada com a presença de um herdeiro de Frederico no trono siciliano, entretanto, havia a necessidade de arrumar um pretendente substituto à coroa, que não estivesse vinculado ao Império (para evitar que os territórios pontifícios ficassem cercados a norte e sul como nos tempos do imperador Staufen. Inicialmente, o papa buscou um candidato entre os filhos do rei da Henrique III da Inglaterra (1216-1272)⁴⁸, mas por fim a escolha do Papado recaiu sobre Carlos, conde de Anjou e irmão mais novo do rei Luís IX de França.

⁴⁵ Quando falamos da Itália no período medieval estamos nos referindo mais propriamente a uma realidade geográfica do que a uma unidade política. De fato, a Itália medieval compreendia, grosso modo, três realidades políticas bem distintas: 1) a região norte, nominalmente parte do Sacro Império Romano, estava constituída de diferentes cidades com relativa autonomia política e econômica frente ao monarca germânico; 2) a região central estava composta por uma série de territórios submetidos ao senhorio do Papa governado por legados seus, leigos ou eclesiásticos; 3) a região meridional e a Ilha da Sicília constituía a antiga província bizantina que, após dominação muçulmana no século X, se transformou no século XI em Reino da Sicília. GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV)**. Campinas/Belo Horizonte: Editora da Unicamp/Editora da UFMG, 2011, pp. 23-96; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit., pp. 267; 303-305.

⁴⁶ No mesmo ano, Constantinopla voltava ao controle bizantino, após ter permanecido desde 1204 sob o controle de nobres franco-flamengos da 4ª Cruzada. As disputas pela influência sobre o Mar Adriático, a Península Balcânica e as proximidades da capital bizantina também influenciaram o conflito entre o Papado e Manfredo, que havia feito políticas de aliança matrimonial com a realeza aragonesa e com a nobreza de origem grega dos Balcãs. Além do mais, essas questões políticas influíam nas relações entre a Igreja Romana e a Igreja Bizantina, bastante dificultadas após o saque de Constantinopla pelos cruzados em 1204. Para tanto, vide RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 89-106.

⁴⁷ No século XII, as facções políticas das cidades italianas se dividiam em *pars Ecclesiae* (partidários da “Igreja”, isto é, do Papa) e *pars Imperii* (partidários do Império, isto é, da política imperial sobre o norte italiano). Por volta do século XIII, os partidários do papa passaram a ser chamados de “guelfos” (uma corruptela italiana da palavra Welf, nome de uma família da nobreza germânica oposta à família Hohenstaufen ou Staufen, a qual pertencia o imperador Frederico II) enquanto os partidários do imperador foram chamados de “gibelinos” (corruptela italiana de Waiblingen, nome de um castelo da família germânica dos Staufen. Essa palavra foi utilizada como grito de guerra pelas hostes do imperador Frederico I Barba-Ruiva). Como podemos ver, a nomenclatura não era muito clara. Nesse caso, também devemos entender que as lealdades ao Império ou ao Papado frequentemente oscilavam conforme os interesses de cada momento. A disputa entre guelfos e gibelinos também era influenciada pelas rivalidades internas entre diferentes famílias das aristocracias rurais e urbanas das cidades italianas. GILLI, Patrick. Op. Cit., pp. 36-37.

⁴⁸ A primeira escolha do Papado havia recaído sobre Ricardo de Cornualles, mas este preferiu pleitear o trono imperial. Então a Sé Apostólica buscou a Edmundo, o filho mais novo de Henrique III da Inglaterra. A dificuldade do monarca inglês em custear a guerra e cumprir as exigências de Cruzada e apoio financeiro à Sé Romana acabaram frustrando a candidatura de Edmundo à coroa siciliana. A revogação da concessão da coroa siciliana para Edmundo foi oficialmente sancionada pelo papa Alexandre IV (1254-1261) em 18 de dezembro de 1258. RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 108-122.

Carlos era o filho mais novo do rei Luis VIII de França (1223-1226), tendo nascido pouco tempo após a morte do pai. Havia herdado por testamento o condado de Anjou, na região Oeste do reino francês. Em 1246, o conde de Anjou havia desposado a condessa Beatriz de Provença, assenhorando-se dos ditos territórios, com ricas cidades comerciais. O condado de Provença era território vassalo do imperador romano-germânico, fazendo parte do antigo Reino de Borgonha e Arles⁴⁹, mas gozava de forte autonomia desde o reinado de Frederico II, dado que o mesmo não pudera intervir muito nos ditos territórios devido a seus problemas com o Papado e a nobreza germânica. Carlos buscou ter um mando efetivo sobre o condado provençal, reduzindo as autonomias dos senhores locais e das cidades. Junto ao território do condado, havia também as cidades de Arles, Avignon e Marselha, que possuíam autonomia jurídica por estarem organizadas como regimes comunais, como as cidades do norte da Itália. O apoio destas cidades às revoltas nobiliárquicas contra Carlos de Anjou entre 1247 e 1251 fez com que as mesmas perdessem grande parte de suas autonomias, tendo somente Marselha conservado parte do regime comunal. Em 1262, o conde angevino conseguiu submeter definitivamente a nobreza e as cidades de seus domínios da Provença.⁵⁰

A escolha de Carlos para o reino siciliano devia-se a vários motivos. Carlos já havia sido sondado pelo Papado antes da candidatura de Edmundo mas àquela época o rei Luís IX proibira o irmão de aceitar a coroa siciliana, posto que considerava legítima a herança de Conradino Hohenstaufen. Quando o cardeal francês Jacques Pantaléon, Patriarca Latino de Jerusalém, assumiu o Sólido Pontifício com o nome de Urbano IV em 1261, partilhava das mesmas convicções de seu antecessor Alexandre IV acerca da inviabilidade prática da inserção de Edmundo no trono siciliano. O rei Jaime I de Aragão tinha proximidade com Manfredo e o rei Afonso X de Castela e Leão pleiteava o trono imperial além de haver se aliado com os gibelinos do norte italiano. A proximidade do rei Luís IX com os interesses da Igreja e o fato de Urbano IV ser francês fez com que o dito papa colocasse sua mira em um candidato francês. Como o rei de França havia se negado a assumir o trono siciliano bem como outorgar a candidatura a um de seus filhos, a escolha recaía sobre o irmão mais novo do monarca.

⁴⁹ O Estado-Nação é uma realidade tardia, que remonta ao século XIX. Na Idade Média, territórios de uma língua ou cultura poderiam integrar senhorios ou reinos de outra procedência étnica ou cultural, sendo que geralmente o fator de unidade jurídica de um território estava muito mais ligado a laços pessoais e linhagísticos do que institucionais. É o caso do território da Provença, culturalmente mais próximo à França, mas juridicamente integrado ao Sacro Império Romano. Entretanto, é preciso lembrar que até princípios do século XIII, os territórios do sul da atual França eram bastante independentes jurídica e culturalmente dos territórios do norte e da Corte Régia. O apoio de parte da nobreza da região do Languedoc à heresia dos Cátaros ou Albigenses levou a uma Cruzada pregada pelo papa Inocêncio III e comandada por nobres do norte francês, conhecida como a Cruzada Albigense (1209-1244) que teve como uma de suas consequências um aumento da influência do poder régio francês sobre os territórios meridionais.

⁵⁰ RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 123-139.

No ano de 1263 havia sido firmado um acordo entre o papa Urbano IV (1261-1264) e o conde de Anjou, tendo este acordo sido revisado no ano seguinte, abrandando as somas de dinheiro que Carlos pagaria ao papa bem como dando ao conde mais autonomia sobre como organizar suas hostes para a campanha militar. Nesse mesmo ano, a aristocracia dirigente de Roma concedeu ao conde de Anjou o título de Senador, confiando-lhe parte do governo da Urbe.⁵¹ Carlos iniciou o levantamento de dinheiro e homens para sua campanha no ano de 1264, com a ajuda de dízimos eclesiásticos do reino de França e de banqueiros italianos de cidades guelfas, aliadas do Papado. Durante os preparativos faleceu Urbano IV em Perúgia em 2 de outubro. Apesar da divisão entre cardeais pró-angevinos e os partidários à conciliação com Manfredo, o Colégio Cardenalício elegeu no início do ano seguinte o arcebispo-cardeal de Santa Sabina, Guido Fulquois. O novo papa, tomado o nome de Clemente IV (1265-1268), havia sido anteriormente jurista no Languedoc, a serviço dos condes de Tolosa e do conde Afonso, o outro irmão do rei Luis IX de França, o que o fazia bastante próximo da casa régia francesa.

Clemente IV continuou apoiando a Carlos na campanha siciliana. O conde embarcou com suas hostes em Marselha em maio de 1265, chegando a Roma no final do mês, onde foi investido oficialmente como Rei da Sicília por quatro cardeais designados pelo papa. O encontro definitivo entre as forças de Carlos de Anjou e Manfredo deu-se em 26 de fevereiro de 1266, na Batalha de Benevento, onde o monarca Staufen foi morto em combate. O rei declarado da Sicília pelo Papado entrou em Nápoles no dia 7 de março do mesmo ano.

Em 1267, o herdeiro de Frederico II, Conradino, com cerca de 15 anos de idade, tentou reclamar o trono, reunindo membros da nobreza germânica e cavaleiros das cidades guelfas. Foi derrotado no ano seguinte na batalha de Tagliacozzo em 23 de abril pelas forças de Carlos de Anjou. Em outubro, o conde angevino ordenou a decapitação de Conradino em Nápoles, extinguindo assim a rivalidade da linhagem dos Staufen à sua posição de rei da Sicília. Por volta da mesma época, houve um levantamento contra o domínio angevino na ilha da Sicília, inflamado por aliados de Conradino e dos gibelinos do norte da Itália. O rei da Sicília conseguiu submeter o levante na ilha em 1270, punindo os responsáveis e diminuindo as autonomias da ilha, nomeando mais funcionários franceses e provençais para o seu governo.⁵²

Apesar do apoio do Papado e de alguns descontentamentos com a política de Manfredo, o rei Carlos da Sicília teve dificuldade no governo da ilha da Sicília, onde a nobreza e magistrados locais entravam em conflito com as práticas dos enviados do rei angevino para realizar a política fiscal na ilha. Segundo Steven Runciman, a política fiscal do monarca e a sua

⁵¹ RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 123-139.

⁵² RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 140-214.

atenção maior às terras continentais geravam descontentamento na população isleña, que também via com antipatia o grande número de funcionários vindos da França e Provença. Além disso, o senhor angevino tinha projetos de domínio mediterrânico que foi cultivando ao longo da década de 1270 paralelamente à extensão de sua influência sobre as cidades da Toscana e Lombardia. Por volta de 1282, além dos títulos de conde de Anjou, Provença, Maine e Forcalquier, e dos títulos de senador em Roma e rei da Sicília, Carlos obtivera também os títulos de rei de Jerusalém e Albânia, a regência de Acaya e a vassalagem do emir muçulmano de Túnis.⁵³

Alguns sicilianos contrários à Carlos haviam se exilado junto à corte do rei Jaime I de Aragão (1213-1272). Os opositores começaram a conspirar para a derrubada do domínio angevino na Sicília em 1279, com o apoio do rei Pedro III de Aragão (1276-1285), que reivindicava a coroa siciliana devido a seu casamento com Constança, filha de Manfredo. No mesmo ano, o rei aragonês deu seu primeiro golpe no domínio angevino impondo seu próprio candidato ao emirado de Túnis, estabelecendo assim um ponto estratégico de influência no Mediterrâneo.

Em 29 de março de 1282, um pequeno desentendimento entre nobres sicilianos e funcionários franco-angevinos próximo à igreja do Espírito Santo em Palermo produziu um levante anti-angevino no qual vários funcionários do rei da Sicília foram mortos. A matança iniciada ao toque do sino para o Ofício das Vésperas⁵⁴ ficou conhecida como “As Vísperas Sicilianas”. Inicialmente buscando formar uma comuna sob proteção papal, a revolta se alastrou pelo reino e recebeu oposição do papa Martinho IV (1281-1285), outrora cardeal Simon de Brie, indivíduo próximo à casa real francesa e à Carlos de Anjou. Em 30 de agosto chegou a frota com as hostes do rei de Aragão. Em meio à guerra contra Pedro III, Carlos de Anjou faleceu em 7 de janeiro de 1285. Em meio a esse impasse, os aragoneses conservavam parte isleña do reino enquanto os franco-angevinos mantinham o controle sobre a parte continental.

Com o herdeiro de Carlos preso sob os aragoneses, o papa Martinho IV nomeou um regente para o reino, para que o liderasse durante a continuidade da guerra contra Pedro III. Em 10 de novembro falecia o rei Pedro, que legara o reino de Aragão a seu filho mais velho, Afonso III (1285-1291) e a Sicília a seu segundo filho, Jaime I de Sicília (1285-1296)⁵⁵. O novo papa, Honório IV (1285-1287), cardeal Giacomo Samelli, buscou em vão uma conciliação para a

⁵³ RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., p. 303.

⁵⁴ Além da celebração da Missa/Eucaristia, a Igreja Católica possui uma série de celebrações litúrgicas para horas específicas do dia conhecidas como o Ofício Divino. As Vésperas correspondem ao momento do final da tarde.

⁵⁵ Com a morte de Afonso III de Aragão, Jaime assumiu o trono aragonês como Jaime II (1291-1327).

guerra na Sicília, posto que não cedia no direito de suserania sobre o Reino siciliano. O problema só seria resolvido sob o pontificado do cardeal Benedito Gaetani, papa Bonifácio VIII (1294-1303) com o Tratado de Caltabellota firmado em 1302 entre o rei dominante na parte continental, Carlos II da Sicília (1289-1309) e o rei dominante na parte isleña, Frederico II da Sicília (1295-1337). Por esse tratado, Carlos II mantinha o título de Rei da Sicília e o domínio sobre a parte continental enquanto Frederico II conservava o domínio da ilha da Sicília sob o nome de Reino da Trinácia.⁵⁶

Desde a morte do imperador Frederico II em 1250 o Papado se envolvera no conflito pelo domínio do reino da Sicília, buscando evitar a permanência da herança dos Hohenstaufen bem como impedir que o Império e o reino siciliano tivessem um mesmo monarca. Além do mais, durante a segunda metade do dito século, os papas encontravam-se igualmente envoltos nas disputas internas das cidades do norte italiano entre as facções guelfas e gibelinas. Durante esse período, a maior parte dos papas permanecera pouco tempo em Roma, tendo preferido residir em outras cidades do *Patrimonium Petri*,⁵⁷ como Viterbo, Oviedo, Agnani ou Perúgia.

O desejo de estabelecer um monarca aliado no sul da Península Itálica através da casa de Anjou fizera com que fossem eleitos vários papas de procedência francesa ou provençal, com proximidade com as casas capetíngia e angevina, que buscaram ampliar o número de cardeais franceses, no intuito de também enfraquecer as aristocracias italianas de longa presença no Sacro Colégio. Tudo isso fez com que o Papado criasse um reino no qual esperava ver a figura de um protetor para a Sé Apostólica. Essa aliança papal-angevina logo tornara-se independente das relações que o Papado teria com a casa régia francesa.

Paralelamente à preocupação com a manutenção de seus interesses na Sicília, o Papado buscava reunir em seu seio a Igreja Bizantina além de enfrentar problemas de ordem doutrinária e disciplinar dentro do meio eclesiástico, especialmente na Ordem Franciscana.

2.2 OS CONFLITOS ECLESIASTICOS SOB CELESTINO V E BONIFÁCIO VIII

⁵⁶ RUNCIMAN, Steven. Op. Cit., pp. 303-409; HOUSLEY, Norman. **The Italian Crusades: The Papal-Angevine Alliances and the Crusades against Christian Lay Powers (1254-1343)**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

⁵⁷ No século VIII o papa Estêvão II (752-757) recebera do rei dos francos Pepino, o Breve (751-768) uma série de territórios do centro da Itália: alguns tomados dos lombardos e outros territórios sob o qual o papa já exercia alguma autoridade com o enfraquecimento da presença bizantina na Itália. Esse conjunto de territórios, que a historiografia anacronicamente denominou de “Estados Pontifícios” formava o “Patrimônio de São Pedro”, que estava sob domínio e jurisdição do Papado. FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 171-196; GILLI, Patrick. Op. Cit., pp. 39-45; NIETO SORIA, José Manuel. Op. Cit., pp. 58-64.

O pontificado de Celestino V (julho a dezembro de 1294), apesar de curto, produziu efeitos importantes para a Igreja na passagem do século XIII para o XIV. Em 1292 faleceu o papa Nicolau IV (1288-1292), iniciando-se o conclave de doze cardeais. Tal conclave prolongou-se por dois anos devido ao conflito entre duas poderosas famílias que tinham membros no Colégio Cardenalício: os Colonna, favoráveis a uma política conciliatória entre Aragão e Anjou na Sicília, e os Orsini, partidários do ramo franco-angevino do Reino da Sicília.⁵⁸

A família Orsini havia ocupado o pontificado com o cardeal Giovanni Gaetano Orsini, o papa Nicolau III (1277-1280). Entre os cardeais que tomaram parte no conclave de 1292, três eram Orsini (o dominicano Latino Malabranca Orsini, bispo de Óstia e Velletri – decano do Sacro Colégio, Matteo Orsini – diácono de Santa Maria in portico Octaviae, e Napoleone Orsini, diácono de Santo Adriano) e dois eram Colonna (Giacomo Colonna, diácono de Santa Maria in Via Lata e Pietro Colonna, diácono de Santo Eustáquio).⁵⁹ Com a divisão dos cardeais votantes entre os candidatos Orsini e Colonna, não foi possível obter os dois terços exigidos para a eleição do Romano Pontífice desde as normas instituídas sob Alexandre III (1159-1181).

Devido às epidemias de peste e à instabilidade gerada pela insatisfação dos romanos com a demora da eleição, os cardeais votantes se trasladaram para em 1293 para a cidade papal de Perúgia. Como o rei Carlos II de Anjou da Sicília (1285-1309) havia firmado naquela época um tratado de paz com o rei Jaime II de Aragão, era necessário que houvesse um pontífice eleito para ratificar o acordo, já que o Reino da Sicília era considerado um feudo papal. O rei angevino da Sicília entrou em conflito com o cardeal Benedetto Caetani ao tentar interferir na eleição pontifícia. Em Morrone, Carlos II visitou o eremita Pedro Angelari, fundador da Congregação dos Eremitas do Santo Espírito (a quem algumas pessoas da época atribuíam-lhe fama de santidade) buscando que o mesmo influenciasse os cardeais a porem um fim ao impasse eletivo. Uma carta do eremita exortando a uma rápida eleição foi lida no conclave pelo cardeal Malabranca Orsini que sugeriu que, visando não favorecer especificamente um dos “partidos” do conclave, fosse escolhido alguém de fora do Colégio cardinalício. O conclave acabou elegendando o próprio eremita Pedro de Morrone.⁶⁰

⁵⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII*. In: **Veritas**, 155 (1994): 481– 498, p. 481-482.

⁵⁹ Os dados sobre os cardeais presentes no conclave encontram-se disponíveis no seguinte endereço: <http://www2.fiu.edu/~mirandas/conclave-xiii.htm>. Acesso em 18 de setembro de 2016, às 18h00.

⁶⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII*. In: **Veritas**, 155 (1994): 481– 498, p. 481-482.

Eleito em julho de 1294, o eremita tomou o nome de Celestino V e recebeu a sagração episcopal e a tiara papal⁶¹ em Áquila (território do Reino angevino da Sicília) no mês de agosto. Contrariando o desejo dos cardeais, Celestino V fixou residência em Nápoles (cidade da corte régia de Carlos II). O novo pontífice demonstrou proximidade com os interesses da casa de Anjou, ratificando o tratado entre Carlos II e Jaime II, nomeando 7 cardeais franceses e 3 cardeais napolitanos, além de colocar no arcebispado de Toulouse o franciscano Luís de Anjou, filho do Rei da Sicília e discípulo do frade Pedro de João Olivi.

Celestino V havia se aproximado dos Espirituais Franciscanos, permitindo-lhes separarem-se da mais flexível Comunidade franciscana para viver uma interpretação mais estrita da Regra de São Francisco sob uma nova congregação, os Eremitas do papa Celestino. Além do mais, o pontífice tentou reformar a Cúria, impondo maior austeridade aos cardeais. Devido às suas dificuldades com assuntos políticos e administrativos, o Romano Pontífice recebeu de alguns cardeais a sugestão para que renunciasse ao Sólido Pontifício, apesar de tal posição ser contrária aos desejos do Cardeal Matteo Orsini e do rei Carlos II da Sicília. Como o Direito Canônico da época não deixava claro se era possível ou não a renúncia papal, Celestino V consultou o cardeal Cateani, célebre canonista, que lhe apresentou parecer favorável à renúncia, baseando-se no conceito da *Plenitudo Potestatis* papal. No dia 13 de dezembro, o papa renunciou ao ministério petrino.⁶²

Onze dias após a renúncia de Pedro de Morrone, Benedetto Caetani foi eleito papa, tomando o nome de Bonifácio VIII (1294-1303). O eremita que ocupara a Sé Apostólica se retirou para o castelo de Monte Fumone, onde viveu até sua morte em 1296. Quanto ao novo papa, logo após assumir a tiara pontifícia, revogou todos os privilégios concedidos por Celestino V, obrigando os Espirituais que haviam integrado a congregação dos Eremitas do papa Celestino a se reintegrarem à Ordem Franciscana e à obediência aos superiores menoritas. Face a esses acontecimentos, alguns Espirituais questionaram a legitimidade da eleição de Bonifácio VIII, usando-se do fato de o predecessor ser ainda vivo e de a renúncia pontifícia não estar prevista nas normas canônicas.⁶³

Bonifácio VIII era um grande defensor da tese de que o papa possuía dentro da Igreja a plenitude do poder, estando acima de qualquer autoridade na terra. Na defesa desses ideais,

⁶¹ Desde o século XI, os papas usavam um ornamento na cabeça chamado tiara, que consistia em uma espécie de gorro branco cônico contornado com uma coroa de ouro. A tiara representava o poder monárquico do papa sobre a Igreja.

⁶² SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII*. In: *Veritas*, 155 (1994): 481–498, p. 481-486.

⁶³ Idem, *Ibidem*, p. 481-486.

ele buscou intervir nos conflitos entre os reinos cristãos, como no caso da disputa angevina-aragonesa sobre o Reino da Sicília e no conflito entre o rei Eduardo I da Inglaterra (1272-1307) e Filipe IV, o Belo de França (1285-1314).⁶⁴ O papa tentou auxiliar a retomada angevina da ilha da Sicília, sem sucesso, mas sua influência no tratado de Caltabelotta em 1302 foi sentida no fato de conservar aos territórios continentais o nome de “Reino da Sicília” (o que reforçaria a tese do reino siciliano como reino papal e a legitimidade da casa angevina instalada pelo Papado) e na cláusula que reconhecia a ocupação da ilha siciliana por Frederico de Aragão, mas não estendia esse reconhecimento aos futuros herdeiros do mesmo⁶⁵.

Os desentendimentos entre Bonifácio VIII e o rei Filipe IV de França iniciaram-se em 1296, quando o papa promulgou a bula *Clericis Laicos*, condenando a taxaço do clero promovida pelos monarcas inglês e francês para custearem a guerra entre os mesmos, iniciada em 1294 com a invasão francesa na Gasconha, território feudal do rei da Inglaterra na condição de vassalo da Coroa francesa. A bula reiterava as normas canônicas do IV Concílio de Latrão (1215) e outros concílios que proibiam a taxaço do clero exceto em casos específicos sob anuência especial da Sé Romana, o que não havia sido solicitado pelos monarcas beligerantes. Filipe IV respondeu proibindo a saída de moedas e metais preciosos do reino, o que impedia a chegada dos dízimos eclesiásticos em Roma.

No ano de 1297 alguns prelados franceses, devido ao prolongamento da guerra contra Eduardo I, solicitaram ao Sumo Pontífice a permissão para tributaço. Envolvido em conflitos com famílias poderosas da aristocracia no seio do Sacro Colégio, o bispo de Roma autorizou a taxaço por meio da bula *Coram illo fatemur*. Outro elemento dessa reconciliaço entre o detentor da Cátedra Petrina e o rei da França foi a canonizaço de Luís IX, avô de Filipe IV. Bonifácio VIII praticou uma política nepotista, favorecendo parentes com a aquisiço de bens, fortalezas e terras, o que fez com que a família Caetani se tornasse um grupo importante na aristocracia rural italiana. A aliança dos Caetani com os Orsini em prol da política angevina na Itália fez com que Bonifácio VIII entrasse em conflito com a família Colonna, importante membro da aristocracia urbana de Roma, que por vezes apoiava grupos gibelinos no norte da Itália.⁶⁶

⁶⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Gênese do Conciliarismo*. In: **Leopoldianum**, 21 (1981), pp. 23-29; BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 125-135.

⁶⁵ HOUSLEY, Norman. Op. Cit., pp. 22-23.

⁶⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Eleiço de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII*. In: **Veritas**, 155 (1994): 481– 498, pp. 486-498; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Gênese do Conciliarismo*. In: **Leopoldianum**, 21 (1981), pp. 23-24.

Em maio de 1297, o conde Estêvão Colonna apoderou-se do tesouro dos Caetani que estava sendo transportado de Anagni em direção a Roma. Além de exigir explicações dos cardeais Colonna, o Romano Pontífice solicitava a retratação e entrega do conde Estêvão para julgamento e que a posse de algumas propriedades dos Colonna fosse entregue à Sé Romana. Apesar de terem devolvido os bens da família Cateani, os Colonna não deram resposta às demais exigências do papa. Entretanto, nos dias 10 e 16 de maio, os cardeais Giacomo Colonna e Pietro Colonna publicaram dois manifestos em que acusavam, respectivamente, o papa de ilegitimidade devido à invalidez canônica da renúncia de Celestino V e dos crimes de simonia e homicídio (atribuíam a morte de Celestino V em sua reclusão às artimanhas de Bonifácio VIII). Tais manifestos, apoiados pelo frei Jacopone de Todi e parte dos Espirituais franciscanos ressentidos com a revogação dos privilégios de Celestino V sob seu sucessor, apelavam a um Concílio Geral para julgar a conduta do papa Caetani.

Bonifácio VIII respondeu com a excomunhão e destituição do cardinalato dos dois Colonna, acusando-os de cismáticos. Com um terceiro manifesto atacando a arbitrariedade do papa no governo eclesial por parte dos Colonna, houve um manifesto no sentido contrário, de 19 cardeais reconhecendo a legitimidade do papa vigente. Além disso, o bispo de Roma também ordenou a tomada dos territórios dos Colonna e o confisco de seus bens. No ano 1299, os cardeais Colonna conseguiram guarida no reino de França, o que reascendeu o conflito entre o papa e Filipe IV.⁶⁷

Em 1301, o pontífice enviou como legado junto ao rei de França o bispo de Pamiers, Bernard Saisset, para solicitar o fim da taxaçoão do clero autorizada anteriormente. Após regressar para sua diocese, o bispo que não possuía boas relações com Filipe IV foi intimado no mês de outubro a comparecer ao tribunal régio e teve seus bens confiscados pela Coroa. Contudo, a norma canônica determinava que um clérigo deveria ser julgado por um tribunal eclesiástico e não pela justiça régia. O Sumo Pontífice reagiu publicando duas bulas: uma revogando a concessão de taxaçoão sobre o clero dada ao rei da França em 1297 (bula *Salvator Mundi*) e outra censurando a interferência do rei da França na esfera eclesiástica (bula *Asculta fili*). Bonifácio VIII igualmente anunciava intenção de promover um sínodo no ano seguinte para ouvir as queixas dos súditos do rei caso ele não mudasse de conduta.⁶⁸

⁶⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Gênese do Conciliarismo*. In: **Leopoldianum**, 21 (1981), pp. 23-29; BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 125-135.

⁶⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 23-29; Idem, *Ibidem*, pp. 125-135.

Filipe IV reagiu de duas formas: de forma indireta, por meio de seus conselheiros, o rei fez circular documentos falsos atribuindo à Bonifácio VIII um discurso agressivo contra o monarca e o reino, na intenção de colocar a opinião de parte dos franceses contra o pontífice; e de forma direta convocando os Estados Gerais em 1302 na catedral de Notre-Dame de Paris, onde discutiria junto aos representantes do Clero, da Nobreza e do Povo de França formas de barrar a intromissão do Papado nos assuntos do reino. Em novembro de 1302, o papa respondeu com a bula *Unam Sanctam*, que afirmava a supremacia papal e a necessidade de submissão ao Pontífice Romana para a salvação da alma.⁶⁹

Apoiado pelos juristas leigos de sua corte, por parte dos Espirituais franciscanos e pelos Colonna, Filipe IV reuniu uma assembleia de clérigos e leigos em março de 1303 onde o papa foi acusado por vários príncipes e os partidários do rei francês apelavam à convocação de um Concílio Geral para julgar Benedetto Caetani. No início de junho, o chanceler régio francês Guillaume Nogaret e Sciarra Colonna (irmão de Pietro, um dos cardeais depostos por Bonifácio) foram à Itália tentar render o papa pela força. Na mesma época, o rei de França convocara uma assembleia no Louvre com eclesiásticos, nobres e doutores universitários onde se renovou o apelo a um Concílio Geral para julgar os supostos crimes imputados ao Romano Pontífice.

Em setembro de 1303, Bonifácio VIII faleceu, pouco após o chamado “Atentado de Anagni”, onde o papa foi sequestrado por Nogaret e Sciarra. Alguns atribuíram a morte do papa ao tratamento dado pelos apoiantes de Filipe IV durante o episódio em Anagni.⁷⁰ No dia 22 de outubro foi eleito papa o cardeal Niccolò di Boccasio, da ordem dos dominicanos, que tomou o nome de Bento XI (out/1303 – jul/1304).⁷¹

Bento XI buscou uma política de conciliação, absolvendo o rei Filipe IV e os Colonna das penas impostas por Bonifácio VIII, apesar de não restituir a dignidade cardinalícia a Pedro e Giacomo. Por outro lado, Guillaume de Nogaret e Sciarra Colonna, pelo atentado de Anagni foram excomungados e intimados a comparecerem em julgamento. Bento XI faleceu em julho de 1304, sob suspeita de envenenamento a mando de Nogaret.⁷²

⁶⁹ Ibid., pp. 23-29; Ibid., pp. 125-135.

⁷⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Gênese do Conciliarismo*. In: **Leopoldianum**, 21 (1981), pp. 23-29.

⁷¹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Gênese do Conciliarismo*. In: **Leopoldianum**, 21 (1981), pp. 23-29; BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 125-135.

⁷² WALRON, Martin Augustine. *Pope Benedict XI*. In: **The Catholic Encyclopedia**, 1907. Edição online disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/02429c.htm>. Acesso em 19 de setembro de 2016 às 17h00; DE BONI, Luís Alberto. *O Pontificado de Bonifácio VIII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 3-48.

2.3 CLEMENTE V: PAPA DE FILIPE IV?

O conclave que se seguiu a morte de Bento XI, reuniu-se em 18 de julho de 1304, apresentando novamente uma profunda divisão entre os 19 cardeais votantes. Ainda privados do cardinalato dada a deposição promulgada por Bonifácio VIII, Pietro e Giacomo Colonna não puderam tomar parte na eleição pontifícia, mas dessa vez a divisão dava-se dentro da própria família Orsini. O cardeal Matteo Rosso Orsini, diácono de Santa Maria in Portico, liderava os cardeais que queriam manter a política combativa de Bonifácio VIII, exigindo uma reparação ao Atentado de Anagni. Napoleone Orsini, sobrinho do mencionado cardeal, liderava o grupo pró-francês que apregoava a necessidade de uma rápida conciliação com o rei Filipe IV.⁷³

Após quase um ano de impasse, a escolha recaiu sobre o arcebispo de Bordeaux, Bertrand de Got, um jurista e canonista oriundo da nobreza gascã. Além de ser um elemento considerado aceitável tanto pelo rei de França quanto pelo rei de Inglaterra, Bertrand também era visto como um candidato alheio aos conflitos intestinos da aristocracia romana, haja visto também não ser membro do Colégio dos Cardeais. Eleito em 5 de junho de 1305, o arcebispo gascão tomou o nome de Clemente V (1305-1314) e foi coroado com a tiara em Lyon, na presença do rei Filipe IV e sua corte.

Devido à necessidade de selar a paz entre a França e a Inglaterra para poder convocar uma cruzada, além do desejo de convocar logo um concílio e da piora de sua saúde, Clemente V decidiu estabelecer-se temporariamente nas terras do Condado Venaissino. O mencionado senhorio havia se tornado feudo papal em 1274 por doação do conde Raymond VII de Toulouse. Outro motivo que retardava o retorno do papa à Roma eram os conflitos internos entre a aristocracia italiana e os grupos guelfos e gibelinos.⁷⁴

Com relação à atuação pontifícia de Clemente V, os estudiosos acentuam o seu caráter diplomático e conciliatório. Ao invés da tradicional visão de um fantoche nas mãos do monarca francês, a historiografia especializada no período do Papado em Avignon apresenta o papa gascão como um eclesiástico que buscou uma conciliação com o rei da França sem sacrificar a

⁷³ MENACHE, Sophia. **Clement V**. Cambridge University Press, 2002, pp. 13-14; RENOARD, Yves. **The Avignon Papacy: the popes in exile (1305-1403)**. New York: Barnes & Noble Books, 1970, pp. 13-18.

⁷⁴ MENACHE, Sophia. Op. Cit., pp. 13-30; RENOARD, Yves. Op. Cit., pp. 18-31; ROLLO-KOSTER, Joëlle. **Avignon and its Papacy, 1309-1417: Popes, institutions, and society**. London: Rowman & Littlefield, 2015, pp. 32-44; SOUZA, Armênia Maria de. *O Pontificado de João XXII (1316-1334)*. pp. 211-260. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 211-223.

essência do papado (não condenou postumamente Bonifácio VIII nem revogou seus ensinamentos), além de buscar pacificar as divisões dentro da Ordem Franciscana por meio de suas decisões no Concílio de Vienne (1311-1312).

A partir de 1309, Clemente V passou a residir em Avignon, território angevino. A localização de Avignon facilitava a comunicação pela sua geografia e por estar no cruzamento de diversas estradas e rotas comerciais. Os locais de residência de Clemente indicam uma tentativa de independência face ao monarca francês, dado ambos os locais de estabelecimento do dito pontífice não serem territórios da Coroa francesa, mas pertencentes ao papa ou ao Rei angevino da Sicília, vassalo da Sé Apostólica.⁷⁵

Em 1312, a marcha de Henrique VII em direção à Itália adiou novamente a ida de Clemente V à Roma. Com a piora de sua saúde no ano de 1314, o papa decidiu mudar-se para a sua terra natal, a Gasconha. Logo após cruzar o rio Rhône, o pontífice faleceu em Roquemare no dia 6 de abril. O conclave reuniu-se inicialmente em Carpentras, onde encontrava-se a maior parte dos cardeais, dado que o finado papa havia determinado que o conclave deveria reunir-se ou no local de morte do Sumo Pontífice ou no local onde se encontrasse a maior parte da Cúria.⁷⁶

2.4 JOÃO XXII: UM PAPA DE AVIGNON

O conclave reunido em Carpentras em 1314 revelou-se inconclusivo devido às lutas entre as diferentes facções de cardeais italianos, gascões e provençais. Após um ataque de gascões ligados à família do falecido Clemente V em julho, muitos cardeais buscaram refúgio em Avignon, local sob proteção do rei da Sicília. Somente em 1316 o conclave reuniu-se novamente onde, após impasses e discussões foi eleito o cardeal Jacques d'Euse, de 72 anos.

Jacques d'Euse nasceu em Cahors em 1244 e provinha de uma família da burguesia⁷⁷ cidadina local:

⁷⁵ MENACHE, Sophia. Op. Cit., pp. 13-30; RENOARD, Yves. Op. Cit., pp. 18-31; ROLLO-KOSTER, Joëlle. Op. Cit., pp. 32-44; SOUZA, Armênia Maria de. *O Pontificado de João XXII (1316-1334)*. pp. 211-260. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 211-223.

⁷⁶ RENOARD, Yves. Op. Cit., pp. 24-25; ROLLO-KOSTER, Joëlle. Op. Cit., pp. 44-45.

⁷⁷ A palavra “burguesia” precisa ser depurada de sua carga semântica atual. No contexto medieval, chamavam-se “burgueses” os habitantes do “burgo”, o que em geral designava os artesãos e comerciantes e banqueiros. Entretanto, é necessário frisar que haviam também nas sociedades urbanas medievais alguns grupos aristocráticos de caráter mais linhagístico e que dentro da chamada “burguesia” haviam também subdivisões. GILLI, Patrick. Op. Cit., pp. 97-137; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit., pp. 206-211; VALDEAVELLANO, Luis G. de. **Señores y burgueses en la Edad Media hispana**. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009, pp. 165-166; COSTA, Bruno Marconi da. *O conceito de classe social e a burguesia medieval*

[...] seu pai, Arnaud Duèse, foi um dos principais burgueses de Cahors e fez fortuna com o comércio em vários lugares da Europa, ora como mercador, ora como banqueiro. [...] Hélène, a genitora do futuro papa, pertencia à família Jean por parte de mãe e à família Beraldy (Beral ou Berail) por parte de pai. Essas famílias integravam a oligarquia mercantil de Cahors e possuíam em suas mãos o poder consular. O casal Arnaud e Hélène geraram, além de Jacques Duèse, mais cinco filhos.⁷⁸

Como vemos, a origem familiar de Jacques estava ligada às atividades ligadas com o manuseio do dinheiro e aos assuntos de administração cidadina. Durante a infância estudou, tal com os demais filhos da burguesia local, no covento de São Domingos em sua cidade natal. Estudou Direito Romano e Canônico em Montpellier. Apesar de ter se inscrito no curso de Teologia em Paris (em 1280), Jacques não o concluiu. O bispo de Évreux Philippe de Cahors, parente do lado materno de Jacques, financiou seus estudos.⁷⁹

Jacques recebeu o título de doutor em *utroque iure* (direitos civil e canônico) no *Studium Aurelianense* em Órleans. Com a titulação tornou-se professor de direito civil em Cahors de depois de direito canônico na Universidade de Toulouse. Nessa época “*tornou-se sucessivamente arcepreste de Santo André de Cahors, cônego de Saint-Front de Périgueux e, em 1290, arcepreste de Sarlat e cônego de Puy*”⁸⁰, o que lhe permitia acumular muitos benefícios e prebendas eclesiásticas.

Na década de 1290, Jacques assumiu a chancelaria da Universidade de Avignon, a educação dos filhos do Rei Carlos II de Anjou e a chancelaria do reino angevino da Sicília. A proximidade com a casa de Anjou e os conhecimentos jurídico-canônicos facilitaram a ascensão do sacerdote na carreira eclesiástica, que foi eleito bispo de Fréjus em 1300. Em 1310, o papa Clemente V o nomeou bispo de Avignon. Participou das discussões sobre o julgamento de Bonifácio VIII e o caso dos Templários no Concílio de Vienne. Armênia Maria de Souza aponta que, durante o tempo de serviço à Clemente V, o bispo Jacques D’Euse ficou conhecido pelas suas habilidades burocráticas. Foi nomeado cardeal-bispo de Porto pelo Romano Pontífice em 1312.⁸¹

portuguesa - uma discussão teórico-históricográfica. In: **Atas do I Encontro de História da Universidade Gama Filho**. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2013, pp. 536-535; WALLERSTEIN, Immanuel. *The Bourgeoisie as Concept and Reality*. In: **NLR I** 167, January-February 1988, pp. 91-106.

⁷⁸ SOUZA, Armênia Maria de. *O Pontificado de João XXII (1316-1334)*. pp. 211-260. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, p. 213.

⁷⁹ Idem, *Ibidem*, pp. 213-214.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 214-215.

Quando foi eleito papa em 7 de agosto de 1316, Jacques d'Euse tomou o nome papal de João XXII (1316-1334). O novo pontífice continuou residindo no palácio episcopal de Avignon, conforme aponta Diana Wood:

At the time conditions in Rome were bloodthirsty and unstable, due to internecine wars of its leading families, and the Papal State (that is, the lands in central Italy owned by the papacy) was in a state of anarchy.

[...]

John XXII had been succeeded as Bishop [of Avignon] by his nephew Jacques de Via. In 1317 it was a simple matter for John to create him a cardinal and to take the temporalities of the see into his own hands, although he made provision for its administration by the Bishop of Marseilles.⁸²

Já em seu primeiro ano de pontificado, João XXII se viu diante de uma primeira oportunidade para a reafirmação do poder papal sobre a Cristandade. Os dois candidatos que disputavam o trono do Sacro Império Romano desde a morte de Henrique VII em 1314, Luís de Wittelsbach (duque da Baviera) e Frederico I de Habsburgo (duque da Áustria) escreveram ao papa para que se pronunciasse sobre o legítimo detentor da coroa imperial.

Conforme aponta José Antônio de Souza:

Nesse ínterim, porém, interessado na prosperidade mercantil das cidades do norte da Itália e nos dividendos que dela poderia colher, o Bávaro já estava a apoiar os Gibelinos contra os Guelfos, não só tendo reconfirmado nos cargos de vigários imperiais Mateus Visconti I (1250 - +1322) de Milão e Cangrande della Scala (1291 - +1329), de Verona, mas também enviando reforços militares aos seus aliados, contra Roberto de Anjou, rei de Nápoles, líder do partido Guelfo, o qual continuava a exercer o cargo de vigário papal *in temporalibus* para o *Patrimonium Petri*. Foi ele que [submeteu um plano ao papa de dividir os territórios do Império] [...]. Mediante esse plano, após a divisão do Império, a região da Lombardia seria anexada ao reino de Nápoles, e o ducado de Borgonha ao reino da *Frância*.⁸³

Em 1317, ao invés de se pronunciar em prol de um ou outro candidato, João XXII declarou por meio da decretal *Si fratrum* que o Império estava vacante, reservando para si o direito sobre a administração das terras imperiais. Ao mesmo tempo, o papa enviou seu sobrinho, Cardeal Bertrand du Pouget, com tropas para combater os Gibelinos na Itália.

Nesse mesmo ano o papa canonizou seu antigo aluno, Luís de Toulouse (filho do rei Carlos II de Anjou, que abdicou aos direitos sucessórios para ingressar na Ordem menorita) e publicou as bulas *Quorundam exigit* e *Sancta Romana* em que reprovava os frades franciscanos

⁸² WOOD, Diana. Op. Cit., pp. 44,50.

⁸³ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 263-264.

que viviam em conventos separados das autoridades oficiais da Ordem, cultivando uma interpretação da Regra de São Francisco distinta das sancionadas pela Sé Romana.⁸⁴

No ano de 1318, o papa promulgou a bula *Gloriosam Ecclesiam*, condenando a tese atribuída aos Espirituais Franciscanos sobre a existência de uma Igreja espiritual, pura e autêntica contrapondo-se à Igreja carnal e corrompida da hierarquia eclesiástica.

No ano de 1321, João XXII publicou a bula *Vas electionis*, repovendo como errôneas as teses do mestre parisiense de teologia Jean de Pouilly acerca dos poderes dos párocos e dos clérigos mendicantes com relação ao sacramento da confissão. Durante esses primeiros cinco anos de pontificado, o papa cahorsino contou com a cooperação das autoridades da Ordem franciscana na repressão aos frades dissidentes, que também foram perseguidos pela Inquisição e expulsos de várias regiões pelas autoridades seculares.⁸⁵ O ano de 1321 marcou uma reviravolta no pontificado:

Neste ano, um terciário franciscano, ligado aos Espirituais, afirmara junto a seus confrades em Narbona, Provença, que Cristo e os apóstolos eram absolutamente pobres, não tendo possuído nenhum bem individual ou em comum. O caso foi levado por um inquisidor dominicano ao tribunal arquidiocesano, no qual um dos juízes, o franciscano Berengário Tolon afirmou que a afirmação em julgamento fundamentava-se no que fora exposto pelo papa Nicolau III na bula *Exiit qui seminavit* (1279).⁸⁶

A partir desse momento, as discussões não estariam mais restritas aos meios franciscanos e aos aspectos práticos da observância da Regra, mas atingiriam outros segmentos da Igreja latina e se estenderiam para complexas questões jurídicas e teológicas acerca da natureza e significado da pobreza na crença e prática cristãs.

Luís de Wittelsbach venceu seu rival Frederico na Batalha de Mühldorf em 1322, sendo reconhecido por grande parte da nobreza germânica como imperador Luís IV. O monarca bávaro uniu seu exército às forças gibelinas, controlando o norte da Itália a partir da ocupação de Milão. Um novo confronto na Itália adiou o prometido retorno de João XXII à Roma e o pontífice continuou residindo no palácio episcopal de Avignon, que foi reformado para instalar de forma mais assentada a complexa estrutura da Cúria Pontifícia.

⁸⁴ SOUZA, Armênia Maria de. *O Pontificado de João XXII (1316-1334)*. pp. 211-260. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 240-241.

⁸⁵ Idem, *Ibidem*, pp. 240-241.

⁸⁶ DIEHL, Rafael de Mesquita. **O poder régio e suas atribuições no *Speculum Regum* (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, bispo de Silves (1333-1350)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013, p. 46.

Ao mesmo tempo em que se recusava a renunciar ao trono imperial conforme o papa havia determinado na decretal *Si fratrum*, Luís IV abrigou dissidentes franciscanos ligados à corrente dos Espirituais em seus domínios. Ambos os fatos culminaram na excomunhão do imperador em 1323, que foi respondida pelo monarca na forma do manifesto de Sachenhausen, onde o pontífice era acusado de heresia por sua posição acerca da tese da pobreza apostólica. No final do mesmo ano, o Romano Pontífice promulgou a célebre bula *Cum inter nonnullos*, no qual condenava como herética a posição de que Cristo e os apóstolos não haviam possuído nada em comum ou particular, tese essa defendida no capítulo extraordinário da Ordem menorita de 1322.

Em 1325 o imperador bávaro fez um acordo com seu inimigo duque da Áustria após ser derrotado pelas hostes do mesmo em batalha. Frederico de Habsburgo iniciou com o apoio do monarca um processo para tentar uma reconciliação entre o Imperador e o Papa. Nesse mesmo ano, João XXII enviou como seu legado à Itália o cardeal Giovanni Caetano Orsini que conseguiu recuperar ao controle pontifício algumas cidades do norte italiano com a ajuda dos franco-angevinos. Contudo, em 1327 o imperador dirigiu-se pessoalmente à Itália onde recebeu a coroa de ferro em Milão, tendo recebido no ano seguinte a coroa imperial em Roma, das mãos de clérigos e nobres de tendência gibelina.

Diante das portas da Basílica de São Pedro em 1328, Luís IV presidiu uma cerimônia onde João XXII foi declarado herético e o frade Pedro de Corvara foi eleito antipapa sob o nome de Nicolau V. Entretanto, uma revolta da população romana contra o governo dos representantes imperiais em agosto obrigou o monarca germânico a se retirar da Urbe.

No início de 1329, o antipapa Nicolau V também fugiu rumo ao norte da Itália. Nesse mesmo ano, João XXII encarregou o cardeal franciscano Bertrand de la Tour de presidir o Capítulo da Ordem menorita na condição de vigário provisório da Ordem. Ao mesmo tempo em que o pontífice excomungou o ex-Ministro Geral dos franciscanos Miguel de Cesena e seus apoiadores, o Capítulo elegia o frade Geraldo Odon de Aquitânia, indivíduo próximo ao papa, como novo Geral.⁸⁷

Em 1330, o imperador retornou à Germânia para cuidar dos assuntos internos do Reino após a morte de Frederico de Habsburgo. Quanto à Nicolau V, foi capturado pelos guelfos e

⁸⁷ SOUZA, Armênia Maria de. *O Pontificado de João XXII (1316-1334)*. pp. 211-260. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 239-248; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 264-274.

levado à Avignon onde, reintegrado à Igreja após retratação pública, ficou encarcerado até sua morte em 1333. Com a morte de seu antigo rival, Luís IV buscou voltar-se mais à política interna da Germânia e à tentativa de negociar uma reconciliação com o papa, dado que grande parte do Episcopado germânico – não obstante seu apoio à política do monarca bávaro – considerava João XXII como papa canonicamente legítimo. O rei João da Boêmia (1310-1346) e o arcebispo Balduino de Treves (tio do imperador) elaboraram um plano de reconciliação no qual Luís IV reconheceria como legítima a excomunhão lançada pelo papa contra ele em 1323 e renunciaria aos apelos por um Concílio Geral contra João XXII.

O papa respondeu em 1331 dando as suas condições: Luís IV deveria renunciar aos títulos régio e imperial para poder ser absolvido e depois coroado pelo Sumo Pontífice além de expulsar de seus domínios Marsílio de Pádua e os frades franciscanos ligados à corrente dos Espirituais. Em outubro, o imperador apresentou mediante embaixada a sua resposta: aceitava todas as condições exceto a renúncia aos títulos régio e imperial. Nessa mesma época um opúsculo foi redigido (provavelmente pelos franciscanos dissidentes radicados em Munique) visando convencer o imperador a não fazer um acordo com o bispo de Roma.

Entre 1331-1332, João XXII proferiu alguns sermões na Capela Papal nos quais afirmava, contrariamente à tese mais comum dentro da Igreja Latina, que as almas dos bem-aventurados após a morte e antes do Juízo Final contemplavam apenas a Humanidade glorificada de Jesus Cristo e não a essência da Santíssima Trindade.⁸⁸ Os inimigos do papa usaram esse fato como mais um argumento para acusa-lo de heresia. Dentro do próprio Colégio cardinalício Napoleone Orsini reuniu um grupo para organizar um Concílio Geral com o objetivo de julgar Jacques d'Euse, dirigindo-se igualmente à Luís IV e ao rei Roberto da Sicília angevina (1309-1343) instando-os a uma trégua para facilitar a realização do almejado concílio. Embora Luís IV tenha se comprometido em 1334 a comparecer com um grupo de bispos alemães para a realização da assembleia conciliar a mesma não chegou a ocorrer devido ao falecimento de João XXII no final do mesmo ano, pouco depois de o mesmo ter promulgado um documento oficial onde se retratava das teses ensinadas nos sermões da Capela Papal acerca da Visão Beatífica.⁸⁹

⁸⁸ Para maiores informações sobre a questão da visão beatífica vide GIL I RIBAS, Josep. *La cuestión de la visión beatífica, ¿una cuestión política?* In: IZQUIERDO, César et al. (Ed.). **Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra**, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, pp. 555-565; TROTMANN, Christian. *Deux interprétations contradictoires de saint Bernard : les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier*. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, tome 105, n°1, 1993. pp. 327-379.

⁸⁹ SOUZA, Armênia Maria de. *O Pontificado de João XXII (1316-1334)*. pp. 211-260. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade

3 O PROBLEMA ECLESIOLÓGICO NO OCIDENTE MEDIEVAL

Os célebres embates teóricos e práticos entre os poderes espiritual e temporal dos séculos XI ao XIV não podem ser vistos como isolados de um contexto maior: as discussões sobre a natureza, delimitação e função da Igreja, bem como as atribuições de cada um de seus membros. Naturalmente, não podemos ainda no período medieval falar em “Eclesiologia” no sentido estrito de um ramo claramente delimitado e definido da Teologia cristã. Contudo, podemos falar em Eclesiologia no sentido de concepções (implícitas ou explícitas) acerca da *Ecclesia* e suas consequências nos modelos de organização da Igreja que se idealizavam na Cristandade latina dos séculos finais do medievo.

3.1 O AMBIENTE “INTELECTUAL” E AS CORRENTES TEÓRICAS DO OCIDENTE TARDO MEDIEVAL

As concepções e debates teóricos da Baixa Idade Média (séc. XI-XIV) giravam em torno de ideias oriundas da Teologia, Filosofia e Direito. É importante frisar que esse período foi constituído por transformações no campo político, econômico, social e religioso. Dessa forma, devemos recordar que existiam diferentes correntes e linhas de interpretação teológicas, filosóficas e jurídicas, sendo que essas se entrelaçavam. Também devemos considerar a importância que as diferentes espiritualidades cristãs exerceram sobre a sociedade do Ocidente tardo medieval. Não podemos separar o debate sobre as relações de poder dos séculos XI-XIV das demais questões teóricas que lhes eram subjacentes.

3.1.1. As correntes teológicas

Começemos pela teologia. Podemos considerar que havia duas grandes correntes teológicas no Ocidente baixo medieval: uma de tradição monástica (remontando mais ou menos ao período carolíngio) e uma denominada escolástica (representada especialmente pelas escolas

de Filosofia, 2016, pp. 248-253; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 274-275.

urbanas, universidades e ordens mendicantes). Esses dois modelos teológicos coexistiram durante certo tempo, entre os séculos XII e XIII.⁹⁰

Segundo Vilanova, podemos definir a teologia monástica como uma teologia sem pressupostos filosóficos:

Si la teología supone un discurso (*logos*) sobre Dios, no se ve que se pueda hablar de una «teología a secas», expresión que parece querer significar una teología sin presupuestos filosóficos. Creo que sólo se puede hablar de teología monástica en el sentido de que fue elaborada por monjes, en una época de transición entre la patristica y la escolástica. Dichos monjes, cada uno en su aquí y ahora correspondiente, tenían una visión del mundo, positiva o negativa, utilizaban un instrumental intelectual, estoico o neoplatónico, y además querían responder a unas necesidades muy concretas, las suyas.

[...] la llamada teología monástica es una realidad compleja, demasiado rica para agotar su contenido con un único calificativo: es una teología bíblica, patristica y, si queremos seguir llamándola monástica —dado el ámbito que históricamente le fue más favorable—, debemos tener presente que es una teología tradicional, con unos presupuestos filosóficos más o menos explícitos, que se diferenciará de la reflexión que en Occidente, sobre todo a partir del siglo XII, adoptará la teología escolástica.⁹¹

Dessa forma, podemos dizer que o que caracteriza a teologia monástica seria um elemento mais reflexivo e sua ligação maior com os textos patrísticos. Entretanto, o nome “teologia monástica” não dignifica uma teologia exclusiva dos monges, conforme assevera Saranyana:

Con esta denominación [teología monástica] no se quiere significar tanto la teología realizada por los monjes occidentales, sino, sobre todo, un estilo de teologizar característico de los siglos altomedievales y preescolásticos. Tal teología, propia de los *studia* de las abadías, en los que se matriculaban no sólo los monjes, sino también otros estudiosos interesados, sería abandonada progresivamente con el nacimiento de las escuelas catedralicias y la posterior fundación de las universidades. La teología monástica era como una continuación de la *lectio divina*. No había apenas solución de continuidad entre el canto de la salmodia en el coro de las abadías y la exposición de la Sagrada Escritura en los *studia* monacales. El maestro procuraba verter en el alma de los discípulos el fruto de su experiencia espiritual, construyendo la teología no como una ciencia en sentido estricto, según los usos de dialéctica aristotélica, sino como una ciencia del corazón.⁹²

A expressão teologia monástica designa, portanto, uma teologia influenciada especialmente pelos *studia* das abadias e mosteiros do Ocidente alto-medieval. O método teológico consistia especificamente no estudo das Escrituras e Padres da Igreja visando um

⁹⁰ SARANYANA, Josep-Ignasi. *Periodo Escolastico*. In: SARANYANA, Josep-Ignasi, ILLANES, Jose Luis. **Historia de la Teología**. Madrid: BAC, 1995, pp. 5-81; VILANOVA, Evangelista. **Historia de la Teología Cristiana**. Vol. I: de las orígenes al siglo XV. Barcelona: Herder, 1987, pp. 361-362.

⁹¹ VILANOVA, Evangelista. Op. Cit., pp. 364-365.

⁹² SARANYANA, Josep-Ignasi. *Periodo Escolastico*. In: SARANYANA, Josep-Ignasi, ILLANES, Jose Luis. **Historia de la Teología**. Madrid: BAC, 1995, p. 5.

auxílio na vida de oração e meditação. Esses estudos centravam-se, portanto, na exegese bíblica, conforme apontou Verger:

O ensino bíblico na Alta Idade Média se situava na linha direta da exegese patrística, da qual se usava, aliás, grandes trechos compilados em forma de glosa. Seu princípio fundamental era de que a leitura da Bíblia devia ser uma busca dos ‘sentidos’ sucessivos e encaixados do texto sagrado, o sentido literal – a ‘história’ – que encobria sentidos escondidos e mais profundos, morais ou alegóricos. O neoplatonismo latente que, na linha de Santo Agostinho, impregna a cultura da Alta Idade Média, tirava proveito desta ideia de que a verdade se esconde através das aparências superficiais ou ilusórias e encorajava, então, procedimentos de ordem tanto mística quanto racional, em que as disposições interiores do monge estudante (humilde espírito de conversão) importavam tanto quanto suas aptidões propriamente intelectuais. Não podemos deixar de observar a estreiteza deste programa de estudos. Não somente ele restringia a ciência sagrada ao comentário inspirado na Escritura, mas deixava também de lado, excetuando-se a gramática, a quase totalidade dos saberes profanos – retórica, filosofia, história, medicina, etc. – que a cultura greco-romana havia elaborado. Estes saberes tornaram-se inacessíveis, devido ao esquecimento quase completo do grego no Ocidente, ou foram completamente negligenciados, como o direito romano, porque não correspondiam mais a uma verdadeira demanda social e política e era possível contentar-se com os sumários compêndios (*compendia*) compostos por Boécio, Cassidoro ou Isidoro de Sevilha nos séculos VI e VII.”⁹³

A teologia monástica, portanto, incorporava basicamente uma tradição de língua latina focada na meditação da Bíblia. Esse modelo teológico deixou de ser dominante no Ocidente medieval a partir do século XII, influenciado pelo surgimento de novas realidades institucionais – as escolas urbanas – e novas realidades teóricas (novos métodos filosóficos e influência do pensamento aristotélico). Conforme sustenta Verger:

Esta mutação institucional foi precipitada pelo declínio das próprias escolas monásticas. Não somente elas atraíam ouvintes externos, mas também as novas ordens nascidas no contexto da reforma da Igreja (a Cartuxa, Cîteaux, Grandmont) não aceitando mais a ‘oblação’ de crianças e enfatizando, antes de tudo, a oração, a penitência, a ascese e até o trabalho manual, renunciaram pura e simplesmente a prever uma escola no claustro. Mas, à medida que a escola monástica perdia importância, novas escolas, sobretudo urbanas, desenvolviam-se. Na verdade, a escola urbana não era uma novidade absoluta, pois, desde a Alta Idade Média, certas cidades episcopais a possuíam. Mas é evidente que no século XII as escolas catedrais se tornaram muito mais numerosas – cada vez maior número de bispos e cônegos se preocupavam em fazer funcionar regularmente uma escola. A escola catedral é a escola mais característica do século XII, mas a ela vieram se juntar, seja nas próprias cidades episcopais, seja nas cidades e burgos de menor importância, outras escolas novas, de tipo variado: escolas capitulares ligadas a um cabido local de cônegos regulares, escolas privadas abertas por mestres independentes, preceptorias individuais nas famílias aristocráticas. Todas estas escolas continuavam a ser instituições da Igreja – Guibert fala dos estudantes e dos mestres como ‘clérigos’ – mas elas não dependiam mais de um modelo institucional único e, por isso, eram frequentemente autônomas em relação à autoridade eclesiástica.⁹⁴

⁹³ VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001, pp. 38-39.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*, pp. 40-41.

As escolas urbanas do século XII constituíam uma novidade, portanto, nos seus modelos organizacionais e na relativa autonomia frente à hierarquia eclesiástica. Entretanto, também se diferenciaram do modelo monástico pelos seus métodos e entendimentos acerca da teologia. Às escolas urbanas somaram-se no século XIII novas realidades institucionais: as universidades e os *studia* das ordens mendicantes:

A Universidade de Paris, que em última instância deve sua origem às escolas urbanas do século XII, começou a existir com o privilégio do rei Felipe II Augusto, concedido em 1200 às citadas escolas. Com a aprovação real, a incipiente Universidade reuniu os mestres e alunos pertencentes às escolas catedralícias de Notre-Dame e submeteu-os à jurisdição de um chanceler. Os mestres agrupavam-se em quatro faculdades: teólogos, artistas (depois filósofos), decretistas e médicos. Os estudantes constituíam quatro *nações* (picardos, galos, normandos e ingleses, substituídos pelos alemães durante a Guerra dos Cem Anos), à frente dos quais se achava o reitor, que logo começou a rivalizar com a autoridade do chanceler. Em agosto de 1215, o legado pontifício Robert de Courçon deu status à nascente Universidade, estabelecendo o regime de promoção do professorado e a organização da docência.

Os estatutos estabeleceram seis anos de escolaridade para as Artes e oito anos de estudos para a Teologia. Os mestres deveriam ter no mínimo, respectivamente, 21 e 34 anos de idade. O grau de mestre podia ser alcançado com a conclusão do seguinte currículo: terminando o ciclo de Artes, e antes de ser mestre, era preciso conseguir o grau de bacharel: isso exigia um exame perante três ou quatro mestres. Após essa prova, começava um período de dois anos, durante os quais deveria ler (isto é, comentar) aos alunos alguns textos designados, e intervir nas questões disputadas que a Faculdade organizava. Após esses dois anos, era então admitido como mestre em Artes. A Faculdade de Teologia tinha uma organização similar, mas com um bacharelado mais extenso, que se dividia em três graus: bacharel bíblico, bacharel sentenciário (que devia ler as *Sentenças* de Pedro Lombardo) e bacharel *formatus*. Depois desse período como bacharel, era-lhe conferida a licença para ensinar e pregar. Finalmente, e mais como um ato honorífico, alguns dos que tinham a *venia docendi* eram elevados à condição de mestres em Sagrada Teologia.

O ensino era ministrado de duas formas: a *lectio* e a *disputatio*. A *lectio* podia ser *legere cursorie* (leitura prévia de um livro clássico, com um comentário e uma paráfrase, sem mais) ou *legere ordinarie* (após a leitura, o mestre formulava, a propósito do texto, uma série de problemas, que tratava de resolver). A *disputatio* era um ensino participativo: podia ser *ordinaria*, na qual o próprio mestre colocava as dificuldades, as resolvia e sistematizava; ou então geral ou *quodlibet*, de caráter extraordinário e solene, que era realizada duas vezes por ano (Páscoa e Natal), na qual se debatiam os mais variados temas. A *Quodlibet* tinha dois atos: no primeiro, tomavam parte vários atores e um *respondens* (o mestre só intervinha para completar ou aperfeiçoar os argumentos do *respondens*); num segundo ato, o mestre entrava em cena, recolocava sistematicamente a questão, reformulava as objeções, e dava sua solução para o caso. Algumas vezes organizavam-se disputas magistrais entre dois mestres.

Junto à Universidade de Paris, rivalizava em antiguidade a Universidade de Bolonha, surgida a partir da escola de Direito que existia nessa cidade italiana desde o início do século XII. Oxford foi um pouco mais tardia (suas origens remontam a 1163), embora seus primeiros estatutos, de 1214, sejam um ano anteriores aos de Paris. Os estatutos de Cambridge têm data entre 1236 e 1254. A Universidade de Nápoles foi fundada em 1224; a de Toulouse, em 1229; a de Salamanca, que data – por iniciativa de Fernando III – de 1218 ou 1219, foi confirmada em 1255 por Alexandre IV, que estabeleceu a validade de seus títulos para toda a Cristandade (Salamanca não possuiu uma Faculdade de Teologia até fins do século XIV ou início do século XV). Além das Universidades, as Ordens religiosas organizaram seus próprios *studia generalia* e

studia regionais, e a Cúria romana instituiu algumas cátedras junto à Sé Apostólica (em 1243).⁹⁵

Tendo visto o contexto histórico de surgimento das escolas urbanas e universidades, observamos que sua forma de teologia sofre uma mudança com relação ao modelo monástico, formando o que os autores chamaram de teologia escolástica. A teologia passa a ser vista mais como uma ciência do intelecto e seus temas passam (embora ainda frequentemente regulados pelas autoridades eclesiásticas) a ser debatidos em aulas e disputas, usando como ferramentas elementos da filosofia, especialmente aristotélica. A recepção do pensamento aristotélico nos séculos XII e XIII no Ocidente latino ampliaram o escopo da filosofia no ambiente intelectual da Cristandade ocidental. Essa recepção, entretanto, não foi puramente passiva, mas evidenciou um conflito entre as formas antigas e novas de se fazer teologia e do relacionamento da mesma com a filosofia. Conforme aponta Saranyana:

Desde o século VI, graças aos trabalhos de Boécio como tradutor, a cristandade ocidental podia consultar uma boa parte do *Organon* aristotélico, concretamente as *Categorias*, o *De interpretatione* e a *Isagóge* de Porfírio. Esse *corpus* aristotélico passou a ser chamado de *Logica vetus* quando, a partir de meados do século XII, começaram a chegar ao Ocidente latino outros escritos aristotélicos (os *Analíticos*, os *Tópicos* e os *Elencos sofisticos*), que constituíram a *Logica nova*. Com essa segunda irrupção de escritos lógicos aristotélicos, difundiram-se também outras obras de sua autoria, como a *Física*, os tratados *Sobre a geração*, *Sobre o céu*, *Sobre os meteoros*, *Sobre a alma*, os primeiros quatro livros da *Metafísica* e os três primeiros livros da *Ética a Nicômaco*. Com essa segunda recepção de Aristóteles, foram conhecidas também as grandes paráfrases de Avicena, o *Liber de causis* – extrato das *Instituições teológicas* de Proclo – e o *Fons vitae* de Avicbron.

A terceira recepção de Aristóteles completou a biblioteca do Estagirita, oferecendo ao Ocidente latino os grandes comentários ao *corpus aristotelicum* redigidos por Averróis. Na difusão de Averróis teve um papel primordial Miguel Scoto, primeiro em Toledo e, depois de 1227, em Nápoles, sob o amparo dos Hohenstaufen. O *corpus* quase completo do Averróis latino estava terminado por volta de 1243. Não obstante, já se podiam encontrar em Guilherme de Auvergne, por volta de 1230, referências explícitas a Averróis.

A tradução direta de Aristóteles, mais ou menos sistemática, do grego para o latim, demoraria ainda alguns anos, e seria obra do dominicano Guilherme de Moerbeke, a partir de 1260, embora em 1240 Roberto Grosseteste já houvesse vertido a *Ética a Nicômaco* do Estagirita.

[...]

A segunda recepção de Aristóteles [...], na qual já aparecem também outros escritos aristotélicos, além dos de caráter lógico, produziu uma grande agitação em Paris, onde a incipiente Universidade dava seus primeiros passos. Em um sínodo parisiense celebrado em 1210, especialmente convocado para condenar alguns erros panteístas, foi também interdito Aristóteles, nos seguintes termos: ‘E não se leiam [ou seja, não haja *lectio*, não se expliquem aos alunos] os livros de Aristóteles de Filosofia natural, nem seus comentários [provavelmente árabes, de sabor neoplatônico], nem em público [nas aulas], nem em segredo [privadamente], sob pena de incorrer em excomunhão’ [...]. Esta proibição seria repetida em agosto de 1215 nos Estatutos de Robert de Courçon: ‘E não se leiam os livros de Aristóteles de Metafísica e de

⁹⁵ SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2015, pp. 256-258.

Filosofia natural, nem as *summae* do mesmo [provável referência às paráfrases de Avicena], nem tampouco as doutrinas do mestre David de Dinant, nem do herege Amaury, nem as do hispano Maurício' [...]. Esta proibição era expressa para os mestres de Artes. [...].

A carta *Parens scientiarum Parisius* do papa Gregório IX (13 de abril de 1231), que pôs fim à longa greve de estudantes e professores, que começara em 1229, retomou a proibição de Aristóteles nos mesmos termos que os documentos anteriores, mas com esta importante ressalva: 'Não se empreguem em Paris [os livros de Aristóteles], antes de serem examinados e expurgados de toda suspeita de erro' [...]. Poucos dias depois, em 23 de abril de 1231, Gregório IX designava uma comissão de três membros para que levasse a cabo esse expurgo da obra aristotélica. Tal comissão, que estaria composta por Guilherme de Auxerre (também chamado Guilherme Beuvacense), Simão de Alteis e Étienne de Provins [...], não chegou a executar sua incumbência devido à morte repentina de Guilherme de Auxerre, em novembro de 1231. O interdito de Aristóteles continuou vigente ainda por muitos anos, pela firme atitude antiaristotélica de Guilherme de Auvergne, bispo de Paris desde 1228: só começou a ser relaxado após sua morte, ocorrida em 1249.⁹⁶

Se durante o auge da teologia monástica (séculos VIII-X) discutiam-se principalmente temas ligados à Trindade, soteriologia e combate às heresias, o ambiente escolástico propiciou a discussão mais aprofundada das questões políticas, das relações entre os poderes espiritual e temporal (acrescentando reflexões de natureza filosófica à interpretação da Escritura e dos Padres), do ser e da teoria do conhecimento. O desenvolvimento da teologia e filosofia escolástica coincidiu com a consolidação de um direito canônico predominantemente papal, cujo grande polo foi a Universidade de Bolonha.

3.1.2. As correntes filosóficas e suas implicações

As questões filosóficas na Idade Média não se separavam, completamente, das questões teológicas. Muitos dos debates de terminologia filosófica no Ocidente medieval visavam, antes de tudo, solucionar problemas de natureza teológica. Já apontamos brevemente o papel despertado pela filosofia aristotélica nos estudos da filosofia escolástica. Cumpre agora vermos algumas questões de ordem propriamente filosófica. Essas novas concepções filosóficas interferiram em vários debates teológicos, como a relação entre graça e natureza, a diferenciação entre acidentes e essências nos sacramentos, a necessidade da Encarnação do Filho de Deus e as potências da alma humana.

⁹⁶ SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2015, pp. 258-263.

Convém, entretanto, frisar, conforme Vilanova, que o aristotelismo medieval em grande medida misturava-se com elementos neoplatônicos (especialmente hauridos do Pseudo-Dionísio Areopagita) e fazia uma reinterpretação de algumas categorias aristotélicas:

[...] conviene tener presente que todos los escolásticos usan el aristotelismo más o menos corregido y evolucionado. Tal corrección viene impuesta, en parte, por las exigencias de la revelación cristiana. Así, según la revelación, se impone, por ejemplo, el concepto claro de creación (que incluye dificultades en la confrontación de la eternidad de la materia defendida por Aristóteles), y el concepto claro del Dios personal. Por otra parte, la corrección proviene de otras influencias filosóficas, principalmente neoplatónicas. El neoplatonismo entró en la escolástica —con acentos diversos— ya a través de fuentes árabes que no ofrecieron un aristotelismo puro, ya a través de los padres (la influencia de Agustín y de Dionisio).

[...]

Sea cual fuere la posición de cada autor, el aristotelismo no es uniforme en ese período, y no todos lo usan con el mismo rigor, ni todos aceptan sus consecuencias del mismo modo. Es propio de santo Tomás haber usado el aristotelismo coherentemente, hasta las últimas consecuencias, aunque también aceptó otros influjos (por ejemplo, en la doctrina de la participación).⁹⁷

Entretanto, o elemento que em nosso caso mais se destacou foi a utilização de categorias e conceitos da filosofia aristotélica acerca do homem, da organização da sociedade e das finalidades da política. Tais conceitos foram utilizados igualmente para definições acerca da natureza a atribuições do poder secular quanto do poder eclesiástico. Os tratados dos séculos XII a XIV, por exemplo, buscaram classificar (a partir das categorizações gregas antigas) regimes políticos, formas de governo, delineando suas origens e finalidades. Sobre essas influências aponta Walter Ullmann:

En el siglo XIII se intenta sacar a la luz aquella parte del individuo que había permanecido tanto tiempo en la sombra. Debemos recordar una vez más que lo que contaba en la Edad Media y en el pensamiento medieval era el hombre bautizado, la ‘creatura nueva’ que había experimentado un segundo nacimiento por medio de la gracia a través del bautismo. El cristiano, por así decirlo, había suprimido al ‘hombre natural’ como tal, puesto que por medio del bautismo se veía elevado al rango de criatura que participaba de los mismos atributos de la divinidad. Por el bautismo pasaba a ser un creyente que se subordinaba a las leyes que dictasen. Como cristiano, se situaba a un nivel distinto del de mero hombre. A través del siglo XIII puede advertirse en los campos más distintos un creciente interés por el hombre propiamente dicho, por el ‘hombre natural’ de San Pablo. Era como si se hubiese descubierto un nuevo continente – el descubrimiento de la verdadera naturaleza del hombre –, y ello supuso la revelación de un nuevo objeto de interés. Con toda exactitud se ha dicho que se trató de un renacimiento, el renacimiento del hombre natural durante tantos siglos olvidado. Ese renacimiento del hombre, eclipsado a lo largo de siglos por el creyente cristiano, tuvo, como veremos, amplias repercusiones en el campo de la ciencia política. En el caso del cristiano, el punto de referencia era su fe; en el caso del hombre natural era su humanidad. A partir del siglo XIII, el hombre y el cristiano empezaron a representar dos categorías del todo distintas. Lo que se aplicaba al uno no tenía necesariamente por qué aplicarse al otro. El vacío

⁹⁷ VILANOVA, Evangelista. Op. Cit., pp. 543-544.

dejado por el hombre renascido (el cristiano) se llenó al despertar el hombre natural de um sueño de siglos.⁹⁸

Devemos, contudo, analisar com cuidado as generalizações de Ullmann. Podemos colocar suas considerações sobre a divisão entre homem natural e homem renovado mais como uma tendência do que como um fenômeno geral haja vista que, como já recordamos anteriormente, o aristotelismo foi interpretado de diferentes formas pelos autores da escolástica.⁹⁹ Muitos autores da escolástica como Tomás de Aquino entendiam a relação entre graça e natureza (e, conseqüentemente, entre a dimensão natural e sobrenatural do homem no contexto cristão) como complementares e não como diametricamente opostas.

As noções aristotélicas que tendiam a uma distinção mais clara entre as dimensões sobrenatural e natural influenciaram novas concepções sobre o poder político e suas funções e das relações do mesmo com a Igreja. Nesse sentido, alguns autores falavam de uma “laicização”¹⁰⁰ da política no século XIV com autores como Marsílio de Pádua. Esse termo pode ser utilizado, desde que entendamos “laico” no sentido medieval de *laicus*, leigo, isto é, do indivíduo que não é clérigo nem religioso. Nesse sentido, sim, temos uma valorização dos poderes laicos no *trecento*.

3.1.3. Os estudos do Direito romano e canônico

Conforme aponta Paolo Grossi, a Igreja no mundo ocidental bebeu de vários elementos da cultura romana, dentre eles a importância do direito:

Pode-se concordar pacificamente acerca de um aspecto: essa Igreja – que é romana, que muito absorveu da civilização romana, que está familiarizada com o direito romano do qual será, por toda a Alta Idade Média, seu vínculo seguro – , essa Igreja recebeu de Roma, como legado, o sentimento da importância do direito e, por conseguinte, a persuasão do direito como consolidador social, como garantia de incisividade na história e – por que não dizer? – também como instrumento de poder. Isso tudo pode ser pacificamente admitido, mas um exame sereno e isento de prevenções não deve nos impedir de enxergar mais além e apreender as razões ainda mais profundas, cujas raízes estão na antropologia religiosa e na eclesiologia, das quais a Igreja romana é portadora desde sempre.¹⁰¹

⁹⁸ ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Editorial Ariel, 2009, p. 159.

⁹⁹ Para uma discussão sobre a penetração do pensamento aristotélico no Ocidente medieval vide CARVALHO, Mário Santiago de. *A Idade Média filosófica terá sido aristotélica?* In: **HVMANITAS**, Vol. L (1998), pp. 489-508.

¹⁰⁰ SARANYANA, Josep-Ignasi, ILLANES, Jose Luis. **Historia de la Teología**. Madrid: BAC, 1995, pp. 81-82.

¹⁰¹ GROSSI, Paolo. **A Ordem Jurídica Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2014, pp. 139-140.

Nesse caso, contudo, Grossi recorda que a opção da Igreja pelo direito está inserida não só em uma necessidade de poder ou de prática organizativa, mas também de uma concepção eclesiológico que entende a salvação como inserida em um contexto de uma comunidade ou sociedade:

A opção pelo direito é uma opção pelo temporal e pelo social. Vamos esclarecer melhor: essa Igreja não suspeita do temporal, pelo contrário, mergulha de bom grado nele com plena convicção de que a salvação eterna dos fieis reside justamente no tempo e nas temporalidades, graças a uma ação que se desenvolve imersa no tempo e nas temporalidades. Mas no temporal não vivem indivíduos isolados, e sim um reticulado de relações que unem os indivíduos na *societas*. O problema religioso como problema de salvação não se resolve – ou se resolve com extrema dificuldade – no nível individual, mais sim numa dimensão tipicamente social.

A convicção profunda é, também no plano religioso, a imperfeição do indivíduo e de suas forças e a perfeição da comunidade sagrada. A comunidade protege, garante, serve de intermediário; é o único meio seguro para um colóquio eficaz com a divindade, para garantir da divindade a efusão da Graça. A comunidade é realidade sacramental, aquela que distribui a Graça por força daqueles instrumentos precisos e eficazes de santificação que são os sacramentos, indisponíveis para o indivíduo e plenamente disponíveis para a *societas*. Como tal, a comunidade sagrada é, ela própria, um grande e misterioso sacramento, como muitas vezes afirmam os teólogos. Trata-se – é claro – de elaborações de cunho absolutamente antropológico: estamos num universo religioso que suspeita do indivíduo solitário, que constrói a salvação de cada indivíduo somente no interior da sociedade sagrada. Essa antropologia católica – e, portanto, essa eclesiologia tão bem detalhada – é o maior elogio ao social que comunidade religiosa alguma jamais pronunciou e realizou; e é precisamente essa absoluta preeminência e o caráter indispensável do jurídico. A *societas* precisa ordenar-se fisiologicamente para viver, e ordenar-se significa elevar um corpo social à dimensão da juridicidade. Se, para a ideologia religiosa católica, é no social que se realiza a *salus aeterna animarum*, o direito, inserido no social, também está implicitamente inserido no religioso. O direito também se coloca naturalmente num horizonte salvífico.¹⁰²

Embora a Igreja tenha estabelecido normas e regras de diferentes naturezas (administrativas, disciplinares, litúrgicas, etc) já nos primeiros séculos, é fato que após o século XI a Igreja no Ocidente latino experimentou uma maior teorização e utilização do Direito. Os historiadores apontam como centro dessa mudança os estudos de Direito nas escolas de Bolonha (transformadas em Universidade no século XIII). Nessa instituição de ensino desenvolveram-se dois grandes grupos: uma “escola de comentadores” do *Corpus Iuris Civilis* (compilação do Direito Romano atualizada pelo imperador romano-oriental/bizantino Justiniano I no século VI) e os decretalistas e canonistas que comentavam as compilações de decretos e cânones dos papas e concílios.

¹⁰² GROSSI, Paolo. **A Ordem Jurídica Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2014, pp. 140-142.

No caso do Direito canônico medieval, podemos dividir a sua história de duas formas. A divisão feita pelo cardeal Pedro Gasparri (1852-1934) na primeira metade do século XX possui uma perspectiva de uma durabilidade mais abrangente: o *Ius Antiquum* comporia as normas da Igreja desde o século I até o Decreto de Graciano no século XII enquanto o *Ius Novum* conteria as normas da Igreja de Graciano até o Concílio de Trento.¹⁰³ José Antônio de Souza e João Morais Barbosa, por outro lado, entendem o *Ius Antiquum* como as normas eclesiásticas de 1150-1200 enquanto periodizam o *Ius Novum* entre 1200-1234.¹⁰⁴ Em ambos os casos, contudo, podemos ver que o marco divisório é o Decreto de Graciano.

Entre os séculos XI e XII houve várias coleções não oficiais de Direito Canônico organizadas por estudiosos como Bucardo de Worms ou Ivo de Chartres. Foi contudo, no século XII, sob impulso da Escola de Leis e da (posteriormente) Universidade de Bolonha que a compilação canônica obteve maior rigor. A primeira grande compilação foi o Decreto de Graciano na década de 1140. Apesar de não ser reconhecida pela Igreja como uma compilação oficial, o Decreto havia dado novo impulso ao Direito Canônico ao (através do método de comparação entre cânones discordantes adotadas pelo monge Graciano) fazer uma análise dos textos jurídicos, transformando-o em um ramo de conhecimento distinto da Teologia.

O Decreto foi seguido no século XIII pelos *Quinque librum decretalium* ou *Liber Decretalium Extra Decretum Gratiani Vagantium* oficializado pelo papa Gregório IX em 1234. A necessidade de o Papado afirmar-se perante as pretensões dos imperadores e reis produziu compilações complementares aos cinco livros das Decretais, como o *Liber Sextus* compilado em 1298 sob Bonifácio VIII, as constituições *Clementinas* organizadas em 1317 sob João XXII e as decretais *Extravagantes Iohannis XXII*, uma compilação privada do papa João XXII publicada oficialmente somente em 1500.¹⁰⁵

Os canonistas e decretalistas, como ficaram conhecidos os comentadores dos textos canônicos, dividiram-se a partir dos séculos XII e XIII em duas correntes: uma moderada e uma extremada:

¹⁰³ LIMA, Maurílio César de. **Introdução à História do Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 29.

¹⁰⁴ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 68.

¹⁰⁵ DIEHL, Rafael de Mesquita. **O poder régio e suas atribuições no *Speculum Regum* (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, bispo de Silves (1333-1350)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013, pp. 17-23; LIMA, Maurílio César de. Op. Cit., pp. 87-126; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 66-126.

Os moderados defendiam uma concepção dualista dos poderes e previam uma intervenção limitada do poder espiritual na esfera temporal, restringindo-se aos casos de vacância do poder secular ou de *ratione peccati*. O Cardeal Sinibaldo Fieschi, que lecionou Direito em Bolonha, foi um dos principais defensores da tese moderada em seu *Apparatus ad quinque libros decretalium*, onde defendia que a esfera temporal era autônoma, mas que o Papa era chefe de toda a Cristandade, associando as idéias de *Ecclesia* e *Christianitas*.

Já a corrente extremada considerava o Papa como detentor de amplos poderes. Seu principal representante era o canonista inglês Alano Ânglico. Alano defendia que o papa poderia interferir na esfera secular nos seguintes casos:

- em causas *connexae*, relacionadas aos Sacramentos;
- em causas *annexae*, anexas ao espiritual, como juramentos, paz, etc;
- em casos de vacância ou negligência do poder secular;
- e em casos de denúncias feitas à tribunais eclesiásticos.¹⁰⁶

Apesar das divisões, era comum que os decretalistas e canonistas do século XIII em geral tendessem para uma concepção de superioridade do poder papal sobre o poder secular. Mesmo os defensores da supremacia do poder imperial naquela época baseavam-se, além de interpretações do Código de Justiniano, nas interpretações dos cânones eclesiásticos. Entretanto, não era somente sobre o poder temporal que as decretais ampliavam a esfera de atuação papal, mas também sobre as prerrogativas dos bispados, abadias e ordens religiosas, sobre as penas eclesiásticas e normas sacramentais. O papa tornava-se, nas decretais, o ordenador da *societas christiana*.

3.2 AS CONCEPÇÕES E MODELOS ECLESIOLOGICOS DO OCIDENTE MEDIEVAL

O problema das relações de poder enfrentado pelo Papado nos séculos XIII e XIV contém dentro de seu âmago uma questão teológica sobre a natureza, função e delimitação da Igreja. Uma das questões centrais de como a Igreja Romana entende sua legitimidade está na ligação estabelecida com o passado apostólico no sentido de ser uma continuidade da comunidade constituída em torno de Jesus. Esta é a questão da *vera ecclesia*. Em geral, havia um consenso sobre o caráter da Igreja enquanto comunidade, mas divergências sobre as abrangências, organização e poderes dentro dessa comunidade. Para tanto, basta lembrarmos que os conflitos ente o poder espiritual e temporal nos séculos XI e XII foram concomitantes à expansão, respectivamente, das ordens cluniacense e cisterciense no Ocidente medieval e as disputas entre o papado e o império no século XIII ocorreram simultaneamente às disputas entre

¹⁰⁶ DIEHL, Rafael de Mesquita. **O poder régio e suas atribuições no *Speculum Regum* (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, bispo de Silves (1333-1350)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013, p. 22.

o clero secular e as ordens mendicantes. Em tudo isso, estava em jogo o papel do papa, do episcopado e das ordens religiosas nas estruturas da Igreja e da Cristandade.

Os conflitos entre um Papado monárquico e as monarquias feudais em vias de ascensão entre os séculos XI-XIV acentuaram o debate sobre a Igreja na teologia e no direito do Ocidente medieval. O problema da definição da *Ecclesia*, contudo, não era algo novo nos séculos da Baixa Idade Média. A questão já havia aparecido em seus aportes iniciais nos primeiros séculos do Cristianismo, quando as autoridades da Igreja buscavam consolidar sua ortodoxia frente ao surgimento de diversas heresias.¹⁰⁷ Definir a *vera ecclesia* significava também definir quem estava na ortodoxia ou na heterodoxia dentre aqueles que se proclamavam cristãos. Para tanto, é necessário que tracemos uma breve “história semântica”¹⁰⁸ do termo *Ecclesia* dentro da história da Igreja.

3.2.1. “História semântica” da *Ecclesia*

O termo grego *eklesia* aparece na Septuaginta, a versão alexandrina do Antigo Testamento (século IV a.C.), para traduzir o termo hebraico *cahal*, que é usado nos escritos veterotestamentários para designar a assembleia do Povo de Deus reunida para o culto.¹⁰⁹ Portanto, quando o Novo Testamento emprega a palavra *eklesia* para designar o conjunto dos

¹⁰⁷ Na Idade Média, o termo “heresia” era empregado no Ocidente cristão para designar doutrinas distintas daquelas ensinadas oficialmente pelas autoridades eclesiais, que consideravam suas próprias doutrinas como a “ortodoxia” (a “fé correta”). Naturalmente, por ser uma palavra que envolve certo juízo do outro, o uso desses termos frequentemente variava: muitas vezes os inimigos do Papado ou da Igreja institucional empregavam a palavra “herético” para se referir aos seguidores da Igreja. Aqui empregamos o uso de “ortodoxia” para nos referirmos às doutrinas oficiais e “heresia” para nos referirmos às doutrinas dissidentes. Tal uso não significa um juízo de valor, mas apenas resultado de um costume historiográfico que continuou a chamar os movimentos dissonantes da Igreja oficial como heresias. Para uma maior discussão sobre o termo “heresia” na historiografia vide: BARROS, José D’Assunção. *Heresias na Idade Média: considerações sobre as fontes e discussão historiográfica*. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010, pp. 3-46; MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV)*. In: **Dimensões**, vol. 33, 2014, pp. 61-88; MOURA, Anderson Cordeiro de. *Heresia e Ortodoxia: uma análise teórica no contexto da Inquisição*. In: **Revista Último Andar**, n. 31, 2018, pp. 234-248.

¹⁰⁸ Tomamos de empréstimo essa expressão do teólogo dominicano Yves Congar em um artigo em que trata da história do significado da palavra *magisterium* ao longo dos séculos dentro da Igreja Católica. CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 313-330.

¹⁰⁹ VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 67. O termo *eklesia* (“convocados”) foi também utilizado na Antiguidade Clássica (séculos VI-IV a.C.) para designar a Assembleia dos cidadãos de Atenas que se reuniam cerca de quatro vezes ao ano para deliberar e votar as leis e normas da cidade. Para tanto, vide MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, pp. 103-104.

seguidores de Jesus Cristo, o faz primeiramente no sentido de ver ao grupo dos cristãos como o Novo Israel, o novo povo eleito de Deus.¹¹⁰

Diferente do judaísmo, que se caracterizava como uma religião mais voltada para um povo em específico, que se distinguia exteriormente por alguns tipos de práticas e costumes juntamente com suas crenças, o cristianismo apresentava um caráter mais universalista, dirigindo-se de forma mais intensa aos gentios/pagãos.¹¹¹ Assim, o entendimento da palavra *eklesia* no Cristianismo ganhou uma carga semântica mais intensa do que o entendimento que ela possuía entre os judeus e o Antigo Testamento. O termo passou a designar não só uma comunidade como também um corpo hierárquico e um ente de autoridade. Como aponta Paul Veyne, a Igreja era algo bem distinto da estrutura e hierarquia sacerdotal que havia entre os diversos povos pagãos dos territórios com o qual a cultura grega e romana havia entrando em contato. Entre os pagãos, os sacerdotes eram uma autoridade em sentido cultural: através dos ritos estabeleciam a ligação entre os homens e as divindades. Não existia, entretanto, um conjunto de doutrinas reveladas da qual a casta sacerdotal ou a comunidade constituída sob seu mando era considerada uma espécie de depositária.

A aceção do termo *Ecclesia* dentro da História do Cristianismo comporta um sentido comunitário/teológico e outro institucional. No vocabulário da Patrística, a palavra *Ecclesia* poderia designar a comunidade dos cristãos em sua totalidade espalhada pelo orbe (considerando muitas vezes também seu elemento espiritual que englobaria os santos na Glória Celeste bem como os justos do Antigo Testamento, cuja comunidade da Antiga Aliança era considerada como primícias da nascente comunidade cristã da Nova Aliança) ou a comunidade local reunida para a celebração da Liturgia.¹¹² Entretanto, com o surgimento de dissensões dentro do Cristianismo com as chamadas heresias, viu-se a necessidade dentre alguns membros e a hierarquia da Igreja de dar novos nomes e epítetos para acentuar a que eles acreditavam ser a “verdadeira Igreja”, detentora da verdadeira doutrina de Cristo em face às comunidades consideradas heréticas e propagadoras de falsas doutrinas.

¹¹⁰ JOYCE, George. *The Church*. In: **The Catholic Encyclopedia**, 1908. Edição online disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/03744a.htm>. Acesso em 17 de outubro de 2016 às 18h06.

¹¹¹ O que não significa que judeus não buscassem adquirir adeptos, mas esse elemento não é tão imperativo como no Cristianismo desde seus primórdios. Os judeus dividiam seus convertidos da gentilidade em dois grupos: os *prosélitos* (que abraçavam integralmente a Lei Mosaica) e *os tementes à Deus* (aderiam às crenças judaicas e seus preceitos morais). Para tanto, vide SOARES, Carolline da Silva. **O Conflito entre o Paganismo, o Judaísmo e o Cristianismo no Principado: Um estudo a partir do *Contra Celso* de Orígenes**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2011, p. 48.

¹¹² CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp.186-187.

Enquanto no século I falava-se simplesmente na “Igreja” ou na “Igreja de Deus” ou “Igreja de Jesus Cristo”, no século II acrescentou-se um novo epíteto à *Ecclesia: catholica*. Embora etimologicamente a palavra designe universalidade, o contexto de sua utilização nos séculos II e III indicam que o termo designava também a autenticidade e veracidade da Igreja em contraposição com as comunidades formadas pelos heréticos. Juntamente com a ideia de autenticidade/veracidade, o significado de universalidade ajudava a reforçar a ideia de que enquanto a comunidade da verdadeira fé cristão estava espalhada por todo o orbe, os hereges seriam simples comunidades locais, “escolas de pensamento” ou “partidos”. Tal concepção aparece na sentença de Santo Agostinho, bispo de Hipona (395-430) que opões seu episcopado ao bispo donatista de Hipona “*Honorato, episcopus partis Donati, Augustinus episcopus Ecclesiae catholicae*” e encontra-se cristalizada nas Etimologias de Santo Isidoro, bispo de Sevilha (c. 600-636) ao explicar o vocábulo “católico”: “*catholica universalis quasi kath’holon, id est secundum totum. Non enim sicut conventicula haeticorum in aliquibus regionum partibus coarctatur, sed per totum orbem terrarum dilatata diffunditur*”¹¹³.¹¹⁴

Havia também o nome *Ecclesia Romana*, que inicialmente era apenas um sinônimo de *ecclesia urbis Romae*, ou seja, a Igreja local da cidade de Roma reunida em torno de seu bispo, o papa. Entre os séculos IV a XI, o termo *Ecclesia Romana* também era utilizado para se referir ao conjunto da Igreja e nesse sentido os papas passaram a interpretar essa acepção da palavra *Ecclesia Romana* num sentido de que a Igreja ou a Sé de Roma era *caput, fons et orgio omnium ecclesiarum* não apenas em um sentido de comunhão em torno da fé confessada por Pedro a quem Roma sucedia, mas também em um sentido jurídico de hierarquia. Dessa forma, a Igreja de Roma incorporava em si em grau maior as qualidades e atribuições de todas as outras igrejas.¹¹⁵

3.2.2 Modelo carolíngio

O modelo de Igreja do período carolíngio (isto é, dos séculos VIII e IX) estava alicerçado no conceito de *Populus Dei* ou *Populus Christianus*. Conforme aponta Yves Congar:

¹¹³ Isidoro de Sevilha. *Etymologiae*, VIII, 1, 1, citado em CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.36.

¹¹⁴ CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 33-38; PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à Eclesiologia**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 14; BUENO DE LA FUENTE, Eloy. **Eclesiología**. Madrid: BAC, 1998, pp. 4-5.

¹¹⁵ CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 36-40.

La conversión de los francos y de los visigodos a la fe católica, siguiendo a sus jefes, dio origen a las Iglesias nacionales o étnicas (siglos VI y VII). El régimen de la España visigótica es representativo, con sus concilios nacionales, que regulan, de manera autónoma y sin intervención romana, la vida de la Iglesia nacional. De esta manera se instauró en el Occidente una situación de cristiandad caracterizada por una simbiosis entre la Iglesia y la sociedade temporal, y por el hecho de que ésta se conforma a las reglas y las finalidades de aquélla.

[...]

Para el episcopado carolingio, es la *Ecclesia-Corpus Christi*, la Iglesia-Cuerpo de Cristo. Hasta tal punto que, aunque el texto de Gelasio muy frecuentemente es citado con las palabras, ‘mundus hic’, ‘este mundo’, en un contexto que se refiere a la *Ecclesia*, ocurre que las palabras ‘mundus hic’ son sustituidas, en la misma cita, por *Ecclesia*, o, en todo caso, que el gobierno de la *Ecclesia* se atribuye a los pontífices y los reyes. De hecho, no solo Carlomagno, cuya posición era singular, sino sus sucesores son llamados ‘rector Ecclesiae’, gobernante de la Iglesia, o se afirma que ejercen los ‘Ecclesiae gubernacula’, la administración de la Iglesia. Así, la *Ecclesia* designa, no ya (exclusivamente) a lo que nosotros llamamos la Iglesia, sino al pueblo de los bautizados, a la sociedade de los cristianos.¹¹⁶

Não precisamos nos ater a alguns significados talvez anacrônicos de Congar como “igrejas nacionais” para entender o essencial da questão que está sendo posta: havia uma mistura, na eclesiologia carolíngia, entre o povo de um *regnum* e a *Ecclesia*, de forma que os assuntos eclesiásticos confundiam-se com os assuntos da administração régia. Tais considerações também aparecem nas reflexões de André Vauchez:

Na época carolíngia, a prática religiosa constitui menos a expressão de uma adesão do que uma obrigação de ordem social. Ainda que alguns clérigos, como Alcuino por ocasião da cristianização forçada dos saxões, tenham reafirmado a doutrina tradicional da liberdade do ato de fé, os leigos – e, antes de todos, Carlos Magno – não tiveram qualquer escrúpulo em por em prática, da maneira mais brutal, a máxima *compelle entrare* (‘força-os a entrar [na Igreja]’). Chegou-se efetivamente à ideia de que todos os súditos do imperador cristão – exceção feita ao grupo restrito dos judeus – deviam adorar o mesmo Deus que ele, pelo simples fato de se encontrarem submetidos à sua autoridade. Esta concepção administrativa da religião não justifica unicamente as conversões forçadas; ela legitima a utilização da coação física pelo poder leigo com a finalidade de reprimir os cismas e as heresias. Com efeito, a fé é considerada primordialmente como um depósito que o soberano tem o dever de preservar e transmitir na sua integridade. Por isso vemos Carlos Magno reunir concílios e assumir sua presidência com a finalidade de definir pontos de doutrina como a procissão do Espírito Santo e o culto das imagens, o multiplicar, na *Admonitio generalis* de 789, prescrições e exortações sobre a vida religiosa do clero e dos leigos.¹¹⁷

¹¹⁶ CONGAR, Yves. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días. Madrid: BAC, 1976, pp. 27-28.

¹¹⁷ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental, séc. VIII-XIII**. Lisboa: Estampa, 1995, p. 18.

Contudo, há nas considerações de Vauchez uma diferença do entendimento de monarca cristão com relação ao período merovíngio: o monarca carolíngio tinha, dentro da *Ecclesia*, uma dimensão também mais “moralista”¹¹⁸:

Com efeito, o rei merovíngio era um déspota que conquistara o seu poder pelo sangue. Os únicos limites para a sua arbitrariedade eram a guerra civil, o assassinio e o temor supersticioso de Deus e de seus santos. O soberano carolíngio, pelo papel que desempenha na Igreja e na sociedade, surge como um verdadeiro pastor, aquele que tem a seu cargo a cura de almas. Esta nova concepção da função real é consequência da sagração. Esta confere ao príncipe um prestígio de ordem sobrenatural, mas os bispos que lhe conferem a unção exercem, a partir desse momento, o seu ascendente sobre ele. A realeza ‘sagrada’ não se encontra muito longe da concepção ministerial do poder laico, segundo a qual o soberano tem como missão colocar as estruturas do Estado ao serviço da Igreja.¹¹⁹

Se fôssemos ilustrar a imagem dessa eclesiologia, poderíamos pensar no monarca rodeado pelos bispos e pela nobreza de seu reino, tal como aparece na miniatura do rei Carlos, o Calvo, na Bíblia do conde Vivien no século IX. É uma eclesiologia que se inspira claramente no modelo de monarquia veterotestamentária que vê no rei o ungido de Deus para governar Seu povo (que no Antigo Testamento identifica-se claramente com um povo terreno de uma determinada ascendência). Assim, o Antigo Testamento é relido pelos homens de saber das cortes, abadias e catedrais carolíngias no sentido de ver o monarca como chefe do povo cristão de seu reino e, portanto, condutor da Igreja de seu reino. A isso soma-se a intensificação da ideia dos clérigos como sacerdotes (ênfatizando a ideia de sacrifício e mediação, tal como nos tempos da monarquia hebraica). Esse modelo encaixava-se com outras realidades: a dimensão clerical centrada na Igreja local, o bispado, em torno da autoridade episcopal, uma realidade bastante circunscrita.¹²⁰

Ainda poderíamos frisar que o modelo carolíngio mantinha como forte o conceito de *Ecclesia* como associada à assembleia litúrgica em torno do bispo e à colegialidade episcopal. O papa, bispo de Roma é visto como um elemento que garante a unidade, mas não como uma instância jurídica distinta dos demais membros do Episcopado.¹²¹

Uma dimensão que foi claramente nova, para a eclesiologia carolíngia, foi a ideia da *renovatio romani imperii*. Com a coroação de Carlos Magno no ano 800 pelo papa Leão III sob

¹¹⁸ Utilizamos o termo “moralista” aqui apenas no sentido de uma dimensão ligada às práticas comportamentais, sem nenhum tipo de conotação valorativa.

¹¹⁹ VAUCHEZ, André. Op. Cit., pp. 23-24.

¹²⁰ FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 120-121, 357-391; VAUCHEZ, André. Op. Cit., pp. 18-19.

¹²¹ CONGAR, Yves. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días. Madrid: BAC, 1976, pp. 29-36.

o título imperial, considerava-se renovado o Império Romano no Ocidente. Essa concepção dava à ação dos monarcas carolíngios e dos futuros imperadores germânicos uma aspiração de universalidade: não mais seriam os tutores somente da Igreja em seus reinos, mas os tutores da Igreja em âmbito universal, tal como ambicionavam os imperadores bizantinos. Nos últimos anos de seu reinado, já sob o título imperial, Carlos Magno não era somente rei dos francos, mas também dos lombardos, além de ter como súditos seus filhos com títulos régios sobre territórios fronteiriços. A aspiração de Carlos Magno fez sentir-se, por exemplo, na imposição da liturgia romana sobre a Igreja de seus territórios.¹²²

3.2.3. Modelo “gregoriano”

No século XI, com a chamada “Reforma Gregoriana”¹²³ houve uma clara mudança no modo de se entender o poder do papa dentro da Igreja e de exercê-lo. Na passagem do século X para o século XI, Congar aponta para a existência de um modelo eclesiológico ligado aos imperadores romano-germânicos de origem saxônica, como os Otônidas e Henrique II e Henrique III. Esse modelo imperial é, em grande parte, um herdeiro da concepção de Igreja carolíngia como *populus christianus*. Nesse sentido, os referidos monarcas viam como atribuição sua a tutela e defesa da Igreja em sentido amplo, o que fez com que os mesmos interferissem na nomeação de bispos e de papas visando suas concepções de reforma eclesiástica e combate da simonia.¹²⁴

Os diferentes expoentes do que posteriormente se chamou de “Reforma Gregoriana”, indivíduos ligados ao monasticismo cluniacense ou ao cardinalato possuíam em comum a ideia de uma *Ecclesia* constituída principalmente em torno da autoridade do papa. Nesse sentido, o termo *Ecclesia Romana* aparecia nesses autores como certa ambiguidade, evidenciando, ao mesmo tempo, a Sé de Roma e a Igreja Universal constituída sob a sua autoridade. Embora já

¹²² FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 490-494.

¹²³ Conforme aponta Leandro Rust, deve-se ter em mente que as “reformas” do século XI envolviam vários elementos da sociedade, não constituindo um projeto unificador em torno do papado, já que também haviam diferentes iniciativas a nível local e também por parte dos imperadores. Para tanto, vide: RUST, Leandro Duarte. *O Papado Medieval em uma Longa Duração Aparente: para uma crítica da memória reformadora romana*. In: **VII Semana de Estudos Medievais**, 2010, Brasília. Atas da VII Semana de Estudos Medievais. Brasília: Programa de Estudos Medievais, 2010. pp. 275-294. Utilizamos o termo “reforma gregoriana”, contudo, mais para estabelecer uma periodização e por entendermos que, ao menos no âmbito eclesiológico, há uma clara mudança de concepção e organização da Igreja no Ocidente.

¹²⁴ CONGAR, Yves. *Eclesiologia desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días. Madrid: BAC, 1976, p. 50.

houvesse nesse período uma compilação de documentos visando provar as pretensões jurídicas dos amplos direitos da Sé Romana, a *Ecclesia* desse momento ainda conservava uma linguagem simbólica baseada nas imagens tradicionais.

Podemos, contudo, notar uma mudança evidente: o *dictatus papae* do papa Gregório VII menciona o dever de os príncipes cristãos beijarem os pés do papa. O ato de beijar os pés pressupõe uma *proskynesis*, prostração, elemento tomado do cerimonial imperial bizantino e que, no ato de coroação de Carlos Magno no ano 800, havia se dado de forma inversa: o papa Leão III havia homenageado o monarca franco com a prostração. Nos rolos de *exultet* das celebrações litúrgicas da Vigília Pascal no sul da Itália (onde, por influxo da intervenção da Sé Romana paulatinamente se substitui a liturgia grega pela latina) o pontífice romano passou a ser representado não mais com os mesmos paramentos litúrgicos dos arcebispos, mas entronizado com uma tiara adornada por uma coroa de ouro.

Outro elemento que evidencia o crescimento do exercício e pretensões papais sobre a Igreja latina é o fato de que os legados pontifícios e cardeais¹²⁵, na qualidade de representantes pontifícios, passaram a ter mais importância que os bispos locais. Nessa mesma linha se inseria o decreto do papa Nicolau II restringindo a eleição pontifícia aos cardeais. Conforme aponta Yves Congar, a tendência desse período levava a uma “clericalização” da *Ecclesia* como forma de tentar distingui-la do *populus christianus*:

¿Hemos de llegar hasta encontrar en Gregorio VII, Urbano II y los gregorianos un cambio de sentido y de contenido del término *Ecclesia*? Se ha advertido en ellos una tendencia a distinguir la *Ecclesia* propiamente dicha, identificada por su aspecto y por sus miembros eclesiásticos, y la sociedad cristiana, llamada desde entonces *christianitas* o *populus christianus*. Es evidente que el combate por la *libertas Ecclesiae* era un combate por la independencia del ‘ordo clericalis’. De una manera general, la reforma del siglo XI ha consistido (para libertarse de la sujeción a los príncipes temporales) en salir de la falta de distinción carolingia, en la qual la *Ecclesia* se identificaba con la sociedad cristiana y el imperio; y esto reivindicando para la Iglesia un derecho propio, una estructura puramente autónoma. Este paso, muy necesario, y que há representado un verdadero progreso en eclesiología, no ha podido darse sin una cierta juridización de la noción de Iglesia.¹²⁶

¹²⁵ Inicialmente clérigos ligados a determinadas estações e funções da liturgia papal na Alta Idade Média, os cardeais tornam-se no século XI os clérigos colaboradores do papa e seus representantes, adquirindo uma fisionomia mais definida dentro da estrutura administrativa da Sé Apostólica. Para tanto vide NIETO SORIA, José Manuel. Op. Cit., pp. 46-47; ORLANDIS, José. **Historia de las instituciones de la Iglesia Católica**. Pamplona: EUNSA, 2005, pp. 61-62.

¹²⁶ CONGAR, Yves. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días. Madrid: BAC, 1976, pp. 64-65.

Cumpra dizer, entretanto, que, apesar dessa conclusão de tendência linear feita por Yves Congar, que o modelo eclesiológico “gregoriano” não foi hegemônico nos séculos XI e XII (os bispos germânicos e mesmo alguns cardeais da época, por exemplo, criticavam a Gregório VII por estar violando os direitos e prerrogativas do Episcopado e do Sacro Colégio) e que a jurisdicionalização da Igreja encontrou críticos dentro dos próprios defensores do Papado.

3.2.4 Modelo monástico

O que chamamos aqui de modelo eclesiológico monástico está basicamente interligado à chamada teologia monástica da qual comentamos brevemente no início do presente capítulo. Sua tendência era mais mística, ligada à meditação dos monges acerca da vida espiritual e da relação da alma com Deus. Um dos principais exemplos desse modelo é o monge cisterciense Bernardo de Claraval. Seu ideal de *Ecclesia* propunha uma Igreja composta “*de personas empeñadas en el combate espiritual y llamadas a la santidad*”.¹²⁷ Dessa forma, a Igreja deveria voltar-se mais para os meios de santificação, para a ascese, a meditação, a oração, os sacramentos. Por esse motivo, o referido monge criticava o aumento dos aspectos jurídicos do Papado em seu tempo.¹²⁸

Yves Congar divide a eclesiologia monástica em três grandes grupos:

a) Autores que refletem a partir da relação entre *sacerdotium* e *regnum*: sua grande preocupação era a harmonia entre os poderes sacerdotal e real. Tendiam a associar a *Ecclesia* às funções sacerdotais. Dentre essa linha destacam-se Honorius Augustodunensis e Gerhoh de Reichesberg;

b) Autores especulativos: entendem a *Ecclesia* a partir da relação do fiel com Cristo, na linha da mística esponsal. Associam o ministério sacerdotal especialmente à função do perdão dos pecados. Como exemplo, pode citar-se o monge cisterciense Isaac de l'Étoile;

c) Autores que refletem a partir da história da salvação e simbolismos bíblicos: entendem a *Ecclesia* a partir da história da salvação e das alegorias das Escrituras que apontam

¹²⁷ CONGAR, Yves. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: *Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días*. Madrid: BAC, 1976, p. 74.

¹²⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 73-76.

a Igreja em sua realidade terrena como preparação para a Jerusalém Celeste. Desse grupo fazem parte Hugo de São Víctor e a monja Hildegarda de Bingen.¹²⁹

Como podemos ver, apesar de distintos caminhos teóricos, os três grupos da eclesiologia monástica tendiam a conceber uma Igreja mais voltada para as questões espirituais, o que colocava esse modelo muitas vezes em confronto com a tendência majoritária dos séculos X-XIII de incremento do aparato jurídico e administrativo do papa e da cúria romana.

3.2.5 Modelo jurídico

O Decreto de Graciano, assim como os livros de decretais pontifícias posteriores consistiam em compilações, organizadas por questões temáticas, de textos muito distintos quer por sua natureza (carta, ata conciliar, cânone, decisões sinodais e decretos) quer por sua temporalidade (textos do período romano, período carolíngio e do período feudal). Isso fazia com que o Decreto e as Decretais em si não tivessem uma eclesiologia coerente, mas contivessem diferentes concepções acerca da Igreja e dos poderes do papado e do episcopado. Nesse sentido, Congar aponta que houve nos séculos XII a XIV distintas formas de interpretar os textos canônicos, conforme a tônica eclesiológica desejada pelo comentador.

Apesar das diferenças entre os diversos autores, Congar aponta dois elementos gerais dados pelos decretalistas:

1) a distinção entre ordem (aspecto sacramental) e jurisdição (aspecto jurídico): nesse sentido, distinguem-se os poderes relativos à administração dos sacramentos (celebrar missas, batizar, ungir os enfermos, ordenar novos clérigos, atender confissões e absolver pecados) e relativos ao governo da Igreja (nomeações, excomunhões, interditos, suspensão de ordens, dispensas e indulgências.). Esse aspecto é interessante porque apresenta uma mudança relativa ao século XI, quando os ditos “reformadores gregorianos” discordavam acerca da validade das ordenações e sacramentos administrados por simoníacos;

2) a visão da Igreja como uma corporação (*corpus*): a palavra *corpus* passou a ser utilizada não mais no sentido propriamente bíblico e patrístico da comunhão eclesial e eucarística, mas no sentido de uma corporação em que os membros possuem relações de governo e representatividade.¹³⁰ Nesse sentido, o papa, ao presidir o *corpus*, agia como

¹²⁹ Ibid., pp.77-84.

¹³⁰ Essa mudança também é apontada por Joseph Ratzinger: “Desde o século XIII, fez-se notar uma profunda transformação no conceito de Corpo de Cristo. O adjetivo ‘místico’ adquiria sempre maior importância. Falava-se de ‘Corpo Místico’, sendo que a expressão queria significar corpo, em sentido figurado. Falava-se muito mais

representante dessa comunidade. É nesse momento que apareceram as definições frequentemente utilizadas nos séculos XIII a XV da *Ecclesia* como *multitudo fidelium* e *universitas christianorum*.¹³¹

Durante o pontificado de Inocêncio III estabelece-se com maior clareza uma distinção das duas acepções que se poderiam dar ao termo *Ecclesia Romana*: em sentido geográfico e em sentido qualitativo:

Ecclesia duabus de causis universalis vocatur: Intelligentia manque ditorum ex causis est assumenda dicendi, cum non res sermoni, sed rei sit sermo subiectus. Dicitur enim universalis ecclesia quae de universis constat ecclesiis, quae graeco vocabulo catholica nominatur. Et secundum hanc acceptionem vocabuli, ecclesia Romana non est universalis ecclesia, sed pars universalis ecclesiae, prima videlicet et praecipua, veluti caput in corpore: quoniam in ea plenitudo potestatis existit, ad caeteros autem pars aliqua plenitudinis derivatur. Et dicitur universalis ecclesia illa una quae sub se continet ecclesias universas.¹³²

A analogia de que a cabeça dirige todo o corpo fez com que o significado de *Ecclesia Romana* fosse em uma acepção equiparado ao de *Ecclesia Catholica/universalis* no vocabulário da Cristandade Latina. Entretanto, o termo era usado igualmente para referir-se ao papa e aos cardeais ou à Igreja de Roma reunida sob a autoridade do Papa.

Sobre o modelo eclesiológico jurídico comenta Congar:

Parece incontestable que, por el hecho de la importancia creciente adquirida por el derecho, por el poder de dar leyes, por su organización, la Iglesia ha assumido cada vez más um estilo estático. Esto será, sobre todo, verdad más tarde, bajo Bonifacio VIII, y posteriormente em Avignon. Se comparan a veces estas estructuras con las de la sociedade feudal o con las de una monarquía, pero las épocas anteriores, el siglo IX especialmente, y alo habian hecho. Se complacen en hablar de ella como una reina: idéntica observación. Los hombres de la Edad Media están llenos de ideas y de imágenes regias: esto no es exclusivo del siglo XII. Incontestablemente, sin embargo,

em corpo místico da Igreja do que em corpo místico de Cristo, dando a entender, desta forma, que a Igreja era a ‘corporação’ dos cristãos, o que certamente não correspondia ao antigo significado da imagem de Corpo de Cristo. Desta nova conceituação resultaram quase que automaticamente novas ampliações até arbitrárias, a respeito da imagem. João de Ragusa, por exemplo, distingue na Igreja uma região reservada à cabeça, uma reservada às mãos e uma reservada aos pés, referindo-se assim, aos poderes e às dignidades eclesiásticas, como também aos poderes estatais e até aos artesãos e às demais profissões.” RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016, pp. 117-118. Interessante perceber como, na busca por definir e compreender a *Ecclesia*, os homens de cada período buscavam referenciar-se em realidades do seu contexto político, cultural e social.

¹³¹ CONGAR, Yves. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días. Madrid: BAC, 1976, pp. 88-89.

¹³² Carta do papa Inocêncio III ao Patriarca João Camateros de Constantinopla no ano de 1199. Citado em: CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 44.

las representaciones plásticas se deleitan, durante el siglo XII, en representar la Iglesia frente a Cristo, como su Esposa, que obtiene de El la dignidad de reina.¹³³

O grande crescimento que o Direito Canônico experimentou do século XII em diante com a ascensão de vários juristas e canonistas ao Papado contribuiu para inserir na eclesiologia do Ocidente medieval um vocabulário de tendência jurídica. No sentido jurídico, a palavra *Ecclesia* denotava a hierarquia eclesiástica, membros do clero e das ordens/congregações religiosas, bem como seus bens materiais e possessões territoriais:

[...] não se pode, no século XIII, considerar o *regnum* ou o *imperium* diante da Igreja e como plenamente distinto dela: a menos que se entenda por *Ecclesia* ‘as pessoas e as coisas eclesiásticas’. Tal é, de fato, o conteúdo que designa esta palavra, em vários textos de canonistas ou de Inocêncio IV [...] e em muitos outros documentos da época. Mas só aparentemente se possui, então, uma distinção adequada. Pois os clérigos detêm, provindos do rei, bens que consideram como coisa da Igreja, e o próprio rei, ou imperador, é um ministro da Igreja...
[...] pelas palavras *Ecclesia*, ‘santa Igreja’, *mater Ecclesia*, entendia-se, muito frequentemente, os clérigos, os direitos dos clérigos e, singularmente, os do papa.¹³⁴

Como podemos notar, a concepção jurídica de *Ecclesia* surge num contexto de mescla entre as atribuições e bens dos poderes secular e eclesiástico. Essa conceituação eclesiológica visava, de certa forma, estabelecer maiores distinções entre as atribuições dos monarcas e das autoridades da Igreja.

3.2.6 Modelo escolástico

Nos primeiros autores escolásticos do século XII o tema preponderante na eclesiologia era a ação da graça, razão pela qual se debruçavam especificamente sobre a forma de pertencer à Igreja (validade do batismo, situação dos pecadores ou excomungados e o destino dos não-batizados) e sobre a eficácia dos sacramentos. Outra mudança foi no vocabulário eclesiológico: até o século XI, entendia-se a dimensão terrena da *Ecclesia* como peregrina (*Ecclesia peregrinans*) em direção à pátria definitiva, a Jerusalém Celeste. Congar aponta que, influenciados pelo contexto das cruzadas e do combate contra os grupos heréticos, os autores eclesiásticos do século XII passaram a se referir à dimensão terrena da Igreja como *Ecclesia*

¹³³ CONGAR, Yves. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días. Madrid: BAC, 1976, p. 92.

¹³⁴ CONGAR, Yves, **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 207-208, 218.

milicans, somando-se à *Ecclesia triumphans* (no Céu) e à *Ecclesia in poenis purgatorii* (nas penas do purgatório). Nesse sentido, a Igreja na terra é identificada pela sua dimensão de combate aos inimigos da Cristandade (muçulmanos e hereges).¹³⁵ Vemos aqui como a separação entre *Ecclesia* e *populus christianus* apontada pelo próprio Congar como elemento característico do século XI não representou uma diferenciação totalmente clara entre os conceitos de *Ecclesia* e *Christianitas*.

A eclesiologia escolástica também buscou acentuar a dimensão dos sacramentos enquanto sinais externos da visibilidade da *Ecclesia*. Dessa forma, acentuava a “clericalização” propugnada no século XI.¹³⁶ Nesse sentido, a eclesiologia escolástica contribuiu em parte para as correntes de pensamento que situavam a proeminência do poder eclesiástico sobre o poder secular baseado na superioridade do sacerdócio sobre o ofício régio.¹³⁷

3.2.7 Modelos mendicantes

Se, por um lado, os frades dominicanos seguiam em linhas gerais os elementos da eclesiologia escolástica já acenada anteriormente, devemos fazer algumas considerações especiais sobre o papel das Ordens mendicantes em geral (enquanto novas realidades eclesiais) e da Ordem franciscana em particular, a respeito de suas concepções teóricas sobre a Igreja e o poder papal.

Enquanto realidade eclesial, as ordens mendicantes surgidas na passagem do século XII para o século XIII constituíam uma novidade: não somente pelo modo distinto de vida religiosa (vivendo de doações e não do tradicional trabalho de subsistência monástico), mas também pela sua forma de organização e governo baseada em um ministro geral (autoridade central da Ordem, submetido ao Pontífice Romano) e em províncias espalhadas pela Cristandade, de forma distinta da tradicional organização de mosteiros autônomos relativamente submetidos às autoridades dos bispos locais.

Podemos ver no primeiro doutor franciscano, o frade Antônio de Lisboa ou de Pádua, uma permanência do estilo monástico, atendo-se mais às categorias dos Padres da Igreja e aos simbolismos das Escrituras para definir a *Ecclesia* (não utiliza-se das terminologias usadas

¹³⁵ CONGAR, Yves. *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días*. In: SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: *Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días*. Madrid: BAC, 1976, pp. 96-100.

¹³⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 98-104.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 105-115.

pelos papas juristas dos séculos XII e XIII), embora já assumisse algumas categorias da eclesiologia escolástica como a distinção entre Igreja militante e triunfante.¹³⁸

Por outro lado, em São Boaventura podemos notar uma grande preocupação em definir o poder do papa e a obediência dos fieis em geral e dos frades menoritas em particular ao pontífice romano. Nesse modelo eclesiológico o papa era visto como um ápice da hierarquia eclesiástica e a relação dos cristãos com o detentor do Sólido Pontifício deveria ser a de obediência filial. Os frades menores deveriam obedecer e depender ainda mais do papa, tal como as crianças pequenas dependem mais de seus pais.

No século XIII, a Ordem franciscana via no Papado um protetor e na exaltação do poder pontifício sobre a Igreja universal a garantia de proteção contra as críticas e resistências do clero secular.¹³⁹ Entretanto, já em fins do século XIII, alguns membros da Ordem franciscana foram influenciados pela teologia monástica do abade cisterciense Joaquim de Fiore, cujas algumas teses foram condenadas pela Igreja Romana. Baseados nas leituras de Joaquim de Fiore e das obras do franciscano Pedro de João Olivi, os Espirituais franciscanos se aproximaram de concepções eclesiológicas fatalistas e escatológicas, que tendiam a indetificar a hierarquia eclesiástica e seus elementos terrenos com a falsa Igreja, entendendo a verdadeira Igreja como aquela composta pelos observantes da pobreza apostólica.¹⁴⁰

3.3 QUE PODERES TÊM O PAPA?

O poder papal na Idade Média não constituía um único poder, mas um conjunto de títulos e atribuições que eram imputadas àquele que os cristãos latinos consideravam como o sucessor do Apóstolo São Pedro. Para analisarmos as concepções de poder papal que se digladiavam no medievo, é necessário antes de tudo observarmos separadamente os poderes do papa. Primeiramente, analisemos o episcopado.

3.3.1 Episcopado de Roma

¹³⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 197-243.

¹³⁹ RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016, pp. 77-93.

¹⁴⁰ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 49-77, 125-145; FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 72-92; RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016, pp. 95-98.

Nos dois primeiros séculos da Igreja houve membros com atribuições de autoridade e governo dentro do corpo eclesial que eram chamados de *episkopos/episkopoi*, sendo que o bispo da cidade de Roma era considerado sucessor do apóstolo Pedro, assim como os bispos de Alexandria se consideravam sucessores do apóstolo Marcos e os de Jerusalém, sucessores do apóstolo Tiago. Embora haja divergências entre os estudiosos sobre o papel desempenhado pelos *episkopoi* no primeiro século da era cristã, é certo que em meados do século II já encontram-se nas fontes a atribuição clara do *episkopos* como o chefe de uma comunidade cristã local, auxiliado pelos presbíteros e diáconos. Tal organização é designada como “episcopado monárquico”. O bispo tinha então a função de dirigir a comunidade local, celebrar a Eucaristia, realizar os batismos e também instituir novos presbíteros e diáconos e, juntamente com outros bispos, transmitir o carisma episcopal. Com a *Pax Constantiniana* a partir de 313, os territórios de atuação de cada bispo se definem claramente e os mesmos passaram a concentrar em si funções administrativas que eram antes partilhadas com os presbíteros. Paralelamente a isso, os bispos ganharam reconhecimento e privilégios por parte da autoridade imperial romana.

Além de conflitos decorrentes de querelas doutrinárias ou de questões rituais e disciplinares (readmissão dos que haviam se afastado da Igreja, definição da data de celebração da Páscoa ou normas sobre o jejum), surgiam disputas territoriais como consequência da expansão da Igreja nos territórios do Império bem como pela questão dos limites de autoridade de cada bispo.

Com o paulatino enfraquecimento do Império Romano do Ocidente e a sua desestruturação política-institucional, os bispos obtiveram também funções administrativas nas cidades e vilas romanas, frequentemente representando a população local frente aos novos chefes e reis bárbaros.

As primeiras listas de sucessão episcopal elaboradas entre os séculos II e III atribuem a origem do bispado de Roma aos apóstolos Pedro e Paulo que, segundo a Tradição, teriam residido e padecido o martírio na Cidade Eterna. Embora não houvesse um regulamento oficial escrito, a prática de recorrer ao Bispo de Roma como árbitro de algumas questões internas da Igreja que afetassem mais de um bispado foi eventualmente utilizada em alguns casos de maior repercussão nos primeiros séculos da Igreja. Como já mencionamos, além de Roma também Jerusalém, Alexandria e Antioquia reivindicavam origem apostólica para suas sés. Essas sés que se consideravam herdeiras diretas dos apóstolos deram origem entre os séculos IV e VI a novas categorias de jurisdição eclesial: o metropolitano, o arcebispo e o patriarca. Essas divisões eclesiásticas inspiravam-se no modelo e na nomenclatura da administração do Império romano. Conforme aponta Yves Congar:

O que se chamou “patriarcado” a partir do século VI deve sua origem ao encontro de duas realidades, o reconhecimento de uma qualidade eminente a Igrejas ou sés que tinham sido dirigidas por apóstolos e a conformação da organização da Igreja às divisões, províncias e “dioceses” da administração civil. Quando o concílio de Niceia decreta, em seu cânon 6, que o bispo de Alexandria exerça sua *exousia* sobre o Egito, a Líbia e a Pentápole, como de hábito o bispo de Roma exerce a sua – ele não especifica sobre o quê –, ele diz que assim se está seguindo o antigo costume, *archaia ethé*. E acrescenta que se seguirá a mesma regra para Antioquia. Temos, assim, na seqüência, as três sés que os papas vincularão a São Pedro.¹⁴¹

A instituição do Patriarcado aparece então como uma concentração do poder dos bispos metropolitanos. A distinção entre ele e os demais bispos é a extensão de sua jurisdição e atribuições:

Cada Igreja tinha seu bispo, mas o bispo de uma metrópole tinha autoridade sobre várias Igrejas e Sés. Os patriarcas absorveram e “controlaram” vários privilégios dos metropolitanos, estendendo sua jurisdição, não como estes, sobre uma “eparquia” ou província, mas sobre uma “diocese” civil. Cabia-lhes confirmar e ordenar os metropolitanos eleitos pelo sínodo, sancionar os delitos dos metropolitanos e bispos, isentar da jurisdição episcopal e subordinar diretamente a si mosteiros (direito de “stauropegia”). Enfim, seu nome devia ser pronunciado na liturgia, em sinal de comunhão (que pode ser chamada de “comunhão hierárquica”).¹⁴²

A instituição do Patriarcado foi mais uma etapa no processo de incremento da hierarquização dentro do corpo eclesial. Mas enquanto no Oriente houve um número plural de patriarcas, ressaltando um modelo de governo eclesiástico mais colegiado, no Ocidente a instituição patriarcal foi singularizada em torno do bispo de Roma.

3.3.2 Patriarcado do Ocidente

O Bispo de Roma, que a partir do século IV em diante passa a ser chamado mais comumente de “Papa”, possuía uma tripla dimensão de poder na condição de detentor da cátedra romana: era bispo da Igreja de Roma, metropolitano da Itália suburbicária e Patriarca do Ocidente romano. Nesse sentido, além da chefia de seu bispado, o papa era o responsável por nomear ou confirmar os bispos (e destituir quando se julgasse necessário) eleitos na Itália suburbicária, bem como presidir os sínodos e concílios regionais e arbitrar os conflitos entre os bispos desse território. Já a autoridade patriarcal do papa estendia-se por todo o Ocidente

¹⁴¹ CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 16-17.

¹⁴² Idem, *Ibidem*, p. 17.

romano (que compreendia também áreas de cultura e língua majoritariamente gregas como a Ilíria, a Panônia, a Dácia e a Macedônia). Embora a atuação papal fosse restrita na África devido à grande influência do bispado de Cartago, o seu poder papal relacionava-se especialmente com o caráter judiciário, reservando para si as *causae maiores*, onde estivessem envolvidos os bispos.¹⁴³ Começou aí a forte tradição jurídica que impregnou de forma intensa o poder papal durante a Idade Média.

3.3.3 Papado e *Vicarius Christi*

Embora o Oriente tenha frequentemente apelado à autoridade do papa para intervenção de algumas questões, seus Patriarcas eram igualmente ciosos de suas autonomias eclesiásticas. Juntamente com isso, os papas frequentemente vinculavam suas diferentes atribuições de poder à condição de pastor primeiro da Igreja como “vigário” do apóstolo Pedro.¹⁴⁴ Para compreendermos a configuração histórica que o exercício do poder papal assume no período entre os séculos XI e XIII é necessário olharmos juntamente o processo da chamada “Reforma Gregoriana” e o paulatino afastamento teológico, cultural e estrutural entre as Igrejas Romana e Bizantina.

Os “reformadores gregorianos” viram na figura do papa um elemento de fortalecimento do seu ideal de *libertas Ecclesiae* e, portanto, criaram mecanismos que viabilizaram o fortalecimento desse poder na prática. A primeira medida foi a restrição da eleição pontifícia ao Colégio dos Cardeais¹⁴⁵, dificultando a interferência leiga no processo.¹⁴⁶ Outra forma foi colocar os mosteiros beneditinos que seguiam as reformas da Abadia de Cluny submetidos diretamente à jurisdição papal ao invés de vinculá-los aos bispos locais. Enquanto os monges cluniacenses expandiram a liturgia romana e sua práxis pela Cristandade latina, os cardeais, transformados em eleitores e representantes do Papado ampliaram o poder e o alcance do Papa e sua Cúria.¹⁴⁷

¹⁴³ Ibid, p. 18.

¹⁴⁴ Ibid, pp. 19-21.

¹⁴⁵ Inicialmente um conjunto de clérigos que ajudavam o papa no governo da diocese romana, os cardeais tornaram-se no século XI um grupo específico dentro da Igreja, instrumentos de auxílio e representação papal.

¹⁴⁶ O que não inviabilizava totalmente. Basta vermos as pressões exercidas pela casa de Anjou nas eleições pontifícias do século XIII ou pela pressão de Filipe IV na eleição de Clemente V.

¹⁴⁷ “As principais medidas eram: a codificação do direito de dispensa num sentido centralista; a unificação da liturgia, às expensas, sobretudo, do rito grego do Sul da Itália ocupada pelos normandos e do rito moçárabe na Espanha; a obrigação dos arcebispos de receber pessoalmente o *pallium* em Roma, nos três meses seguintes a sua eleição, e de prestar o juramento que acompanhava a entrega do *pallium*; a extensão da prática da isenção dos mosteiros, em favor de uma submissão mais estreita e imediata a Roma; a extensão dada à instituição das

Um outro elemento iniciado no século XI mas impulsionado com maior intensidade nos séculos XII e XIII foi a centralização jurídica promovida pelo Papado. Para reforçar o seu Primado, os papas encomendaram compilações de seus decretos, bem como de legislações sinodais e conciliares tendo em vista unificar a legislação eclesial no Ocidente. Esse movimento de estudo e compilação das leis canônicas ocorreu na Cristandade ocidental em paralelo com uma “redescoberta” do Direito Romano em sua fonte mais importante, o *Corpus Iuris Civilis*, compilado sob o reinado do imperador romano-oriental (bizantino) Justiniano I entre os anos 528 e 534. Tal como o Direito Romano havia sido compilado e atualizado em um código pelo Império Romano do Oriente, o Direito Cônico teve sua compilação de fontes que, entretanto, não formaram um código unificado, mas um conjunto de livros que recolhia tematicamente as leis e decretos dos papas, sínodos e concílios.

A configuração de forte cunho jurídico e de centralização no Papado e na Cúria gerada pelo processo de desenvolvimento do Direito Canônico nos séculos XII e XIII acentuou o Cisma entre as Igrejas do Ocidente e Oriente, já que a tradição oriental reivindicava maiores autonomias para os Patriarcados além de tolerar mais a influência imperial nos assuntos eclesiásticos. Nesse sentido, a estrutura eclesial no Ocidente assumiu nesse período da Idade Média Plena ou Central (séculos XI-XIII) uma configuração monárquica, onde o Papa, visto como *vicarius Christi*, representava o Cristo Rei no orbe terrestre. Segundo Yves Congar, o afastamento da Igreja Oriental e o centralismo jurídico da Cúria fizeram com que o Papa agisse de forma a mesclar seus poderes patriarcais à sua jurisdição universal.¹⁴⁸

É a partir do século XI que começou a ser usado para se referir ao poder do papa o termo *papatus*. Entretanto, inicialmente a palavra era usada para a cátedra romana como um equivalente de *episcopatus*, isto é, referia-se ao poder e às atribuições episcopais do Bispo de Roma. Mas os acontecimentos eclesias do século XI que já comentamos anteriormente influíram na atribuição de um significado mais amplo ao termo papado:

Pode-se então dizer que *papatus* apareceu pouco antes da metade do século XI. Em si, o termo designa simplesmente a dignidade própria do bispo de Roma. Mas, dado que aparece exatamente no momento em que recebe essa extensão, essa densidade e importância que mostramos, ele pode muito bem ter designado a função papal tal

nunciaturas; as nunciaturas permanentes instituídas por Gregório VII no Império, na Lombardia e na França, estabeleceram, acima da estrutura episcopal e metropolitana destas Igrejas, uma instância jurisdicional dotada da autoridade do papa e que a fez estar presente em todo lugar. Mesmo enquanto não-bispos, esses nuncios têm autoridade sobre todos os bispos [...], pois não são chamados apenas “*in partem sollicitudinis*”: tornaram-se os mandatários da “*plenitudo potestatis*”.” CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 120-121.

¹⁴⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 18-21.

como a caracterizou a era canônica do governo da Igreja nascida da reforma do século XI: a saber, como poder soberano.¹⁴⁹

Outro elemento que favoreceu inicialmente uma maior centralização administrativa do papado e uma concepção eclesiológica monárquica foi também a realidade das ordens mendicantes, surgidas no século XIII. Essas ordens rompiam com a tradicional estrutura eclesial de bispados e paróquias ao preconizarem um modelo de organização menos territorial que o modelo do clero secular e dos mosteiros. Estes elementos de ruptura foram acentuados por Joseph Ratzinger:

O ponto de partida de toda a questão foi outro e, aliás, bem mais profundo. Os novos monges que percorriam toda a Europa sem terem residência fixa em nenhuma parte, pregando aqui e ali, sem terem um patrimônio próprio, mas tornando-se hóspedes em qualquer lugar onde fossem pregar, revolucionavam toda a Ordem econômica e social da Idade Média. E mais: dada a relação íntima entre a estrutura social e a realidade religiosa da Idade Média, só se podia deduzir que os novos monges estavam revolucionando também toda a realidade religiosa. Detenhamo-nos um pouco mais sobre essa transformação, a fim de alcançarmos novas luzes sobre o nosso problema. Há aqui, duas coisas sumamente importantes a serem observadas:

1) A atividade das Ordens mendicantes que não era territorialmente delimitada, significa uma intromissão indevida na pastoral paroquial local e que, sob muitos aspectos, nada mais fazia do que perturbar a Ordem. Esse tipo de atividade, significava um ataque direto ao direito hierárquico do bispo ordinário, pois as Ordens mendicantes transgrediam os direitos territoriais do próprio bispo. A atividade dos monges mendicantes trazia consequentemente também um prejuízo econômico para o pároco, que não perdia apenas as taxas a que fazia jus, mas que via também como os fiéis se voltavam para o que era novo e insólito. Saber qual dos dois elementos tenha abalado mais a estrutura então vigente, se a intromissão hierárquica, ou se a questão econômica, é algo que deveria ser visto em cada caso particular, contudo, qualquer uma delas podia servir de desapontamento. Para poder compreender melhor tudo isto, não se pode acusar simplesmente (como se faz muitas vezes) todos os sacerdotes seculares de maldosos, por se terem negado à situação do momento e ao chamado de Deus. Para entender bem a reação, basta reconhecer que, afinal de contas, a Ordem constituída fora abalada.

2) Já dissemos que houve uma dupla infração do sistema vigente na Idade Média. Houve uma infração na parte hierárquica e na parte econômica. Ora, essa dupla infração, corresponde a uma dupla destruição de princípios medievais. No seio das Ordens foi eliminado o sistema da prebenda. Francisco e Domingos quiseram substituí-lo pela forma de vida sugerida pelo sermão da montanha. Toda a confiança devia ser exclusivamente depositada no Pai que está nos céus, o qual cuida também das flores e dos animais. Assim, abriu-se de fato, uma passagem para uma economia moderna baseada sobre o capital. Foi eliminado também o direito hierárquico vigente, que administrava um determinado território. O monge mendicante não tem mais nenhum centro local e também não tem mais nenhum convento residencial ao qual esteja ligado. Para o monge mendicante existe apenas um centro pessoal, sempre visível na pessoa do *minister generalis*. Este tornou-se o modelo para o Estado moderno, centralizador, que substituiu o Estado medieval feudal. Mas no nosso contexto, há algo de mais importante a ser analisado: a intromissão hierárquica provocada pelas ordens mendicantes, fez com que por toda parte houvesse pastores de almas, que não possuíam nenhum cargo mandatário e de nenhuma autoridade episcopal, mas que simplesmente eram destinados por um ministro geral, o qual só devia obediência ao papa. Isto fez com que, pela primeira vez, no mundo cristão, se

¹⁴⁹ Ibid., pp. 123-124.

pudesse falar de uma leva de sacerdotes empenhados no trabalho pastoral que estavam diretamente sujeitos ao papa, sem passar pela mediação dos prelados territoriais. É evidente que este fato encontrou notável ressonância muito além do âmbito das Ordens religiosas. A centralização que se efetuou antes de tudo, dentro nas próprias Ordens religiosas, foi, logo em seguida, adotada em toda a Igreja e foi precisamente a partir de então, e só a partir de então, que a Igreja foi sendo encarada como um Estado moderno e centralizado. Assim o Primado também foi, de algum modo, atingido, mas não em sua essência. O Primado, a partir de então, foi encarado no sentido do moderno centralismo de estado.¹⁵⁰

O poder associado ao Papado a partir do século XII não foi somente o poder episcopal e patriarcal juntamente com uma atribuição arbitral para causas maiores, mas uma plenitude de poder advinda de sua condição de vigário terreno de Jesus Cristo. Tudo o que dissemos aqui foi relativo aos poderes essencialmente eclesiásticos do qual gozava o papa na Idade Média. Entretanto, por uma série de contingências históricas, os papas adquiriram também ao longo do medievo uma série de poderes temporais.¹⁵¹

3.3.4 Os poderes sobre Roma e o *Patrimonium Petri*

Como mencionamos anteriormente, com a desestruturação do Império Romano do Ocidente e a formação dos reinos romano-bárbaros, os bispos adquiriram muitas vezes poderes administrativos em algumas cidades. A península Itálica, dominada pelo Reino dos Ostrogodos no século V, foi conquistada pelos bizantinos no século VI e passou a integrar o Exarcado de Ravena, a divisão administrativa criada pelo Império bizantino para os territórios da Itália. Após a morte do imperador Justiniano, o domínio efetivo de Bizâncio sobre os territórios ocidentais enfraqueceu e os papas assumiram na prática o controle dos territórios centrais da Península. Tal autonomia, ameaçada brevemente pelo Reino dos Lombardos (no norte da Península Itálica) no século VIII foi oficializada por doações feitas pelos reis francos Pepino, o Breve e Carlos Magno no qual se concediam ao Papa os territórios centrais da Itália. Na mesma época foi produzido na chancelaria papal um documento falso intitulado *Donatio Constantini* no qual atribuía-se ao Imperador romano Constantino I a doação de Roma, das insígnias imperiais e dos territórios romanos ocidentais ao papa Silvestre I.

¹⁵⁰ RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016, pp. 77-79.

¹⁵¹ Os poderes temporais que mencionamos aqui não se referem à pretensão que vários papas cultivaram na Idade Média de exercerem autoridade ou poder sobre os reinos seculares e seus monarcas. Referem-se à poderes especificamente de ordem temporal adquiridos pelos pontífices: o domínio territorial e administrativo sobre o *Patrimonium Petri*.

Dessa forma, os papas tornaram-se senhores do *Patrimonium Petri*, e, durante os séculos X e XI, as cidades do *Patrimonium* foram governadas pelos seus bispos ou legados episcopais e papais, de forma semelhante às demais cidades do norte da Itália no período. Em meados do século XII, formou-se uma comuna em Roma (governada por um Senado de número variado, sediado no Capitólio) visando conter o poder das famílias aristocráticas romanas. Esses senadores representavam as 14 *rioni* (regiões) da Urbe que, na prática, eram controladas por famílias aristocráticas.

A comuna romana também objetivava afastar o governo temporal da Cidade do Papa, o que fazia com que muitas vezes os papas tivessem de combater a comuna para poderem entrar em Roma. No final do século XII, um acordo buscou estabelecer um equilíbrio entre os poderes na Cidade, dando aos romanos a atribuição de elegerem seus magistrados, ao imperador a função de nomear um prefeito e ao papa os direitos territoriais. Esse acordo, entretanto, não pôs fim aos conflitos, pois em 1197, em uma tentativa de enfraquecer a comuna, o papa Celestino III restringiu o Senado a dois membros, assessorados por um conselho de nomeação papal. Tal fato fazia com que a aristocracia eventualmente se chocasse com o poder do papa ou buscasse influir nas políticas eclesiásticas através do Colégio dos Cardeais.¹⁵²

No século XIII os papas buscaram manter seu controle sobre Roma e o Patrimônio de São Pedro, nomeando legados para diferentes regiões ou cidades, bem como apoiando facções guelfas nas cidades no norte italiano. No final do século XIII e início do século XIV, contudo, o poder efetivo do Papado sobre seus territórios foi em grande parte perdido para os *condottiere* e *Signori*, grandes líderes militares ou aristocráticos que se apossavam do governo de regiões ou cidades.

Baseando-se nos pressupostos da *Donatio Constantini* e nas contingências históricas que formaram o Sacro Império Romano sob o patrocínio pontifício, os papas buscaram também, eventualmente, possuir autoridade e poderes sobre o Império, como o direito de confirmar e coroar o eleito ao trono imperial, bem como poder administrar o Império ou indicar vigários imperiais em tempos de vacância. Esses poderes, entretanto, foram exercidos em situações muito pontuais, em momentos em que o poder imperial estava enfraquecido ou vacante. Um exemplo disso, é a nomeação que os papas fizeram de legados imperiais para a Lombardia (norte da Itália) oriundos da Casa de Anjou durante a vacância imperial pós-Frederico II ou durante a disputa entre Luís de Wittelsbach e Frederico de Habsburgo à coroa imperial durante o pontificado de João XXII.

¹⁵² ROLLO-KOSTER, Joëlle. Op. Cit., pp. 23-27.

O poder que, de fato, cristalizou-se na passagem do século XIII para o XIV foi o poder canônico do papa nos quesitos intra-eclesiais: o Direito Canônico assegurava grandes atribuições jurídicas ao papa e a facilidade de locomoção e comunicação possibilitada pela instalação da Cúria em Avignon favoreceram a extensão desses poderes na prática, como exemplifica a interferência do papa João XXII em mais de metade das nomeações episcopais sob seu pontificado.

3.3.5 As fontes da autoridade: a doutrina

Um dos elementos que justificava o poder papal na Idade Média era a Doutrina, isto é, o conjunto de crenças/ensinamentos da Igreja. Além de uma comunidade, a Igreja também se configurou como uma sociedade organizada e hierarquizada. Diferente da religião pagã tradicional dos gregos e romanos antigos, na qual os sacerdotes possuíam uma função principalmente cultural nos quais a relação entre o homem e a divindade pautava-se em uma práxis ritualística, no Cristianismo os líderes que foram sucedendo os apóstolos e primeiros seguidores de Jesus nas comunidades exerciam também um papel de governo e ensino nessa comunidade. Na qualidade de enviados de Cristo para pregar a Sua mensagem, os apóstolos e seus sucessores reservaram para si o cuidado do “depósito da fé” (isto é, do conjunto de crenças e práticas reveladas pelo Evangelho).

Para os cristãos, além de prestar culto à divindade, era importante estar em conformidade com as verdades comunicadas através da Revelação. Tal como outras religiões estruturadas em torno do conceito de “Revelação Divina”, o cristianismo parte do pressuposto de que Deus se revela ao homem, explanando-o sobre quem Ele é, Suas normas e como os homes devem adorá-Lo. Já entre os judeus dos tempos de Cristo, havia sábios e mestres que dedicavam-se a estudar e explanar o sentido de várias crenças e normas contidas nas Escrituras vetereotestamentárias. Com o surgimento de interpretações, surgiram também divergências e divisões dentro do Judaísmo pós-exílio como os fariseus, saduceus, dentre outros. No caso do cristianismo primitivo, também surgiram já nos dois primeiros séculos várias divisões, o que obrigava com que uma série de terminologias fosse definida para que se esclarecesse o que era considerado “ortodoxo/católico” e o que era considerado “herético”. Além disso, também era necessário esclarecer quem poderia se pronunciar acerca das verdades de fé e regras da comunidade cristã.

Nos primeiros séculos da Igreja, a grande norma de fé era, além das Escrituras, a Tradição Apostólica, isto é, aquilo que os apóstolos haviam recebido de Cristo e comunicado aos seus sucessores, bem como pela garantia de estar em comunhão com os bispos e presbíteros que haviam sucedido aos apóstolos. Entretanto, dado que várias correntes heréticas da Antiguidade foram iniciadas ou propagadas por bispos e/ou presbíteros, a autoridade de fé dos mesmos era antes entendida em um sentido mais carismático do que jurídico ou institucional. Portanto, a garantia das normas de fé por parte do episcopado manifestava-se mais claramente no seu conjunto ou unanimidade através do consenso entre as Igrejas locais. Nesse momento reconhecia-se a Igreja de Roma como uma referência para a comunhão episcopal, que poderia intervir em casos maiores, em um sentido mais de aconselhamento e exortação do que propriamente em uma imposição de autoridade. Na Antiguidade, em suma, a regra da “verdadeira fé” não foi entendida em termos propriamente jurídicos, embora já houvesse na Igreja o esboço de algumas regras e normas válidas de forma geral para todas as Igrejas locais.¹⁵³

Com a liberdade de culto ao cristianismo obtida sob o imperador romano Constantino I em 313, a Igreja passou a organizar-se com maior intensidade, dada as facilidades de comunicação entre as diferentes comunidades dispersas pelos territórios romanos facultada pelo fim das perseguições. Além disso, houve também nesse momento o crescimento de diversas heresias. Desta forma, os Concílios Ecumênicos que a Igreja começou a reunir para deliberar acerca de questões doutrinárias/teológicas e da práxis da vida eclesial passaram também a integrar a regra de fé, sendo entendidos como parte da Tradição Apostólica. Os Concílios reivindicavam sua autoridade de fé baseada ou na conformidade com a Escritura e Tradição, por representaram o consenso das Igrejas locais reunidas ou por meio da crença da assistência do Espírito Santo. O Papa Dâmaso buscou vincular a legitimidade dos concílios também à presença dos representantes do Bispo de Roma na reunião. Nos concílios ocorreu também uma identificação maior entre a autoridade carismática e uma normatização jurídica, haja vista que os concílios empregavam sua autoridade igualmente para definições dogmáticas quanto para regular a vida da Igreja e as práticas dos fiéis. Essa mistura refletia-se também no fato de que os imperadores romanos do Oriente tentaram igualmente regular a fé do Império por meio de decretos, incluindo normas conciliares nas leis imperiais.¹⁵⁴

Nos séculos IV e V os papas sustentaram que a Sé Romana era um critério de ortodoxia, por ser a Sé do apóstolo principal (Pedro) e ser referência acerca de contendas de fé

¹⁵³ CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 297-300.

¹⁵⁴ Idem, *Ibidem*, pp. 301-302.

entre as Igrejas locais. A Igreja Romana passou a ser vista como uma representação da Igreja Universal, no sentido da cabeça que fala por todo o conjunto do corpo.¹⁵⁵ Com a “Reforma Gregoriana” e o desenvolvimento da Cúria Romana e do Direito Canônico entre os séculos XI-XIII, o Papa auxiliado por seus cardeais substituiu paulatinamente no Ocidente a importância dos sínodos provinciais, dando ao Papa e ao Colégio cardinalício um papel de legisladores. O século XI deu início a uma eclesiologia monárquica, onde o papa como representante de Cristo na Terra passou a ser visto como uma imagem das monarquias terrenas. O papa também tem a sua *Curia* (corte) e suas leis (os cânones). Os próprios sinais externos mudam: o papa passou a usar na tiara uma coroa e o protocolo da Cúria exigia que mesmo os monarcas, cardeais e bispos deviam oscular os pés do pontífice romano quando levados à sua presença. O que eram antes normas emitidas pelos cânones dos Concílios e sínodos, tornaram-se leis do papa. A própria Tradição passou muitas vezes a ser entendida como o conjunto de normas decretadas pela Igreja Romana.

Nos séculos XIII e XIV, influenciados pelos princípios das corporações de ofício e por interpretações de Aristóteles que viam no chefe de uma comunidade a representação da própria comunidade em seu conjunto, os teólogos começaram a estabelecer uma identificação entre o Papa e a *Ecclesia*. O papa, enquanto cabeça, decidia em nome de todo o corpo da Igreja.¹⁵⁶ Embora não houvesse ainda no período medieval, uma acepção de Magistério eclesiástico tal como se desenvolveu no século XIX, isto é, no sentido de um corpo institucionalizado de pessoas autorizadas a pronunciar a doutrina correta entendida como um conjunto, podemos sintetizar que a *doctrina* ou *magisterium* eram entendidos como o ensinamento da Igreja através da autoridade eclesiástica, ou do ensino privado dos teólogos, sendo que a primeira palavra era usada em um sentido mais geral e a segunda mais associada ao ensino ou encargo de uma pessoa em específico.¹⁵⁷

O fato de os bispos e os teólogos também serem autoridades que possuíam o direito de ensinar e pegar a doutrina cristã gerou conflitos na Cristandade Latina nos séculos XIII e XIV. Se, por um lado, os papas eventualmente pronunciaram-se condenando algumas doutrinas da época como heréticas, muitos defendiam que o papa não tinha a palavra final acerca de fé, podendo inclusive desviar-se da reta doutrina. Este conflito está relacionado também com os conflitos de poder entre os poderes eclesiásticos e secular que marcou a passagem do século XIII para o XIV.

¹⁵⁵ Ibid., pp. 303-304.

¹⁵⁶ Ibid., pp. 304-308.

¹⁵⁷ Ibid., pp. 313-325.

3.3.6 As fontes do poder: direito e cúria

Como já mencionamos anteriormente, o poder assumido pelo papa dentro da Cristandade Latina em meados do século XIII fora resultado do acúmulo de diferentes dimensões de poder atribuídas ao Bispo de Roma na condição de antístite do bispado romano, metropolitano da Itália Suburbicária e Patriarca do Ocidente, além do reivindicado Primado sobre os demais bispos da Igreja. Além disso, o papa também assumira poderes extra-eclesiais como o domínio dos territórios centrais da Itália e uma espécie de suserania sobre o Reino da Sicília e o Império (ao menos no âmbito teórico).

Foram os conflitos enfrentados pelo Papado a partir do século X que o obrigaram a definir com maior clareza as suas atribuições e as dos poderes seculares. No século XIII os papas oficializaram as compilações de cânones que haviam começado a ser organizadas anteriormente por estudiosos da Lei canônica. Com essa oficialização os papas visavam colocarem-se como máxima instância na lei da Igreja ao mesmo tempo em que impediam a intromissão dos monarcas nos assuntos eclesiásticos.

O papa, entretanto, não governava sozinho. Era auxiliado pelos cardeais e pelos membros da Cúria, que apresenta um grande crescimento ao longo do século XIII. Durante o século XIII e parte do século XIV, os cardeais reivindicaram um maior protagonismo dentro da Igreja, buscando terem poderes semelhantes ao do papa em tempos de conclave ou mesmo o poder de imporem termos ao Pontífice Romano.¹⁵⁸ Esse conflito refletia-se no fato de o Colégio Cardinalício ser composto em grande parte por membros de famílias da aristocracia romana que rivalizavam em poder pelo controle de Roma e que muitas vezes eram inimigas da família do papa reinante. Nesse sentido, a nomeação de parentes ou indivíduos de confiança pelo papa para o cardinalato era uma forma de garantir menor oposição dentro do Sacro Colégio.

3.5 O DEBATE ECLESIOLOGICO NOS SÉCULOS XIII E XIV

Uma das grandes questões em debate na eclesiologia do século XIV era sobre as atribuições e limites do poder papal. Esse tema, entretanto, já fora discutido nos séculos anteriores na Cristandade Latina sob diferentes formas. Imperadores como Otto I, Henrique IV,

¹⁵⁸ ORLANDIS, José. Op. Cit., pp. 64-65.

Frederico I Barba-ruiva ou Frederico II consideraram-se legitimamente investidos de autoridade para deporem papas que considerassem contrários à harmonia da Cristandade. Entretanto, os antipapas nomeados por imperadores dificilmente obtinham reconhecimento para além das fronteiras italianas e esse reconhecimento geralmente terminava quando o imperador retornava às terras germânicas.

Com a vacância do trono imperial após a morte de Frederico II em 1250, os papas conseguiram ampliar o exercício de seus poderes e influência sobre a Cristandade. Mas ainda havia os conflitos internos da aristocracia romana bem como as guerras entre guelfos e gibelinos na Itália. Entretanto, esses conflitos não tinham amplitude suficiente além dos Alpes para gerarem a eleição de um antipapa e provocar um grande cisma. O aumento do questionamento da autoridade papal ocorreu pela conjugação de três fatores no final do século XIII: 1) o fortalecimento da corrente dos Espirituais franciscanos; 2) o conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV da França; 3) a aliança da família Caetani (de Bonifácio VIII) com os Orsini e o conflito com a família dos Colonna.

Foram os cardeais Colonna que publicaram um manifesto convocando um Concílio Geral para depor Bonifácio VIII sob diversas acusações. A este manifesto juntavam-se as suspeitas dos Espirituais franciscanos acerca da renúncia de Celestino V e sucessiva eleição do papa Caetani. Os Colonna então uniram-se ao rei da França no conhecido atentado de Agnani que culminou com a morte do papa pouco depois, mas o apelo do Concílio Geral parece ter surtido pouco efeito fora dos agentes envolvidos no conflito. Esse apelo, entretanto, parece ter influenciado a atuação de Clemente V que, diferentemente de Bonifácio VIII que governava com bastante autonomia frente ao Consistório dos Cardeais, buscou reunir um Concílio Geral em Vienne para discutir a delicada situação da Igreja pós-Bonifácio em conjunto com representantes de várias partes da Cristandade latina.

João XXII retornou ao estilo mais autocrático de Bonifácio VIII, embora, como demonstrou Patrick Nold, ele tenha promovido debates na Cúria antes de dar sua palavra acerca de várias questões doutrinárias.¹⁵⁹ Embora o apelo dos cardeais Colonna e os manifestos em favor de um Concílio Geral contra João XXII tenham partido de um ponto em comum, isto é, o pressuposto de que um papa pode errar e está sujeito ao juízo de toda a Igreja, a sua repercussão

¹⁵⁹ NOLD, Patrick. **Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the apostolic poverty controversy.** Oxford: Clarendon Press, 2007, pp. 142-143; NOLD, Patrick. **Marriage Advice for a Pope: John XXII and the power to dissolve.** Leiden/Boston: Brill, 2009, p. lxxv; NOLD, Patrick. *New Annotations of Pope John XXII and the Process against Peter of John Olivi's Lectura super Apocalipsim: the Marginalia of MS Paris BnF lat. 33814.* In: **Oliviana**, 4, 2012. <<https://journals.openedition.org/oliviana/521>> Acesso em 14 de julho de 2018.

foi diversa: a questão em torno de João XXII tinha maior repercussão haja vista o crescimento que o ramo espiritual dos franciscanos havia experimentado em várias regiões da Cristandade ocidental ao longo dos séculos XIII e início do século XIV. Além disso, havia o descontentamento de alguns cardeais com a forma de João XXII reger a Igreja bem como as contestações por parte do imperador Luís IV e alguns letrados de sua corte. Juntavam-se então dois elementos: 1) a doutrina sobre a Igreja, sua composição e autoridade e 2) os conflitos entre o Papa, os cardeais e o Imperador. Embora inconclusivo, pois João XXII morreu retratando-se antes da realização do Concílio Geral que se preparava entre os cardeais e o Imperador, este conflito e a atuação de João XXII acabou por definir a visão do Papado sobre o alcance de sua autoridade bem como os meios de exercício da mesma autoridade durante o pontificado dos papas seguintes que residiram em Avignon.

4 A QUESTÃO ECLESIOLÓGICA NOS DOCUMENTOS DO PAPA JOÃO XXII

Após a discussão do contexto e da eclesiologia presente no Ocidente cristão dos séculos XIII e XIV, passaremos a analisar os documentos do papa João XXII, focando-nos nas questões eclesiológicas dos mesmos, cruzando esses dados com questões contextuais e concepções políticas e eclesiológicas convergentes e concorrentes ao modelo eclesiológico do papa cahorsino.

4.1 OS DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS DO SÉCULO XIII

Os papas dos séculos XI-XIII não produziram tratados de Eclesiologia (este tema, de fato, começou a tornar-se um tema de obras específicas somente após as Reformas protestantes do século XVI), mas o assunto foi abordado em cartas pontifícias, em documentos de condenação de teses consideradas heréticas, bem como nas profissões de fé proferidas em concílios e sínodos ou impostas a indivíduos que, tendo abraçado algum movimento herético, desejassem retornar ao vínculo com a Sé Romana. A necessidade de pontos doutrinários que definissem a Igreja (*Ecclesia*), suas características e seus contornos de atuação dava-se principalmente por três motivos: 1) o surgimento, cada vez maior, de movimentos heréticos de caráter anticlerical e anti-sacramental; 2) os conflitos entre os poderes espiritual e temporal acerca das competências e limites de cada um; 3) legitimar as pretensões universalistas do Papado frente às Igrejas bizantinas, com a qual o Papado buscava reaproximar-se sem, contudo, negar o seu Primado e autoridade, buscando que a hierarquia eclesiástica da Cristandade Grega o reconhecesse como cabeça visível da Igreja. Nesse sentido, são significativos os documentos de Inocêncio III na sua profissão de fé imposta aos valdenses em 1208 e a profissão de fé do IV Concílio de Latrão, bem como a célebre bula *Unam Sanctam* do Papa Bonifácio VIII já em princípios do século XIV.

A profissão de fé de 1208 integra uma carta do papa Inocêncio III ao arcebispo de Tarragona. Trata-se de uma fórmula modelo copiada de uma profissão de fé feita no ano anterior pelo valdense Durando de Huesca. Nesse texto eram inseridas fórmulas doutrinárias que sintetizavam a doutrina católica acerca daqueles principais pontos nas quais havia divergência com os valdenses. Assim, a profissão de fé, feita publicamente, servia para recordar ao herético reintegrado as doutrinas oficiais que ele havia outrora negado bem como para reafirmar perante

os fiéis que a assistiam os ensinamentos da ortodoxia. Transcrevemos aqui os pontos que dizem respeito à definição da Igreja e aos seus sacramentos, ponto esse que era motivo de discórdia não só para os valdenses, mas para diversos outros movimentos heterodoxos dos séculos XII e XIII:

Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haeticorum, sed sanctam Romanam catholicam, apostolicam, extra quam neminem salvari credimus. Sacramenta quoque, quae in ea celebratur, inaestimabili atque invisibili virtute Spiritus Sancti cooperante, licet a peccatore sacerdote ministrentur, dum Ecclesia cum recipit, in nullo reprobamus, nec ecclesiasticis officiis vel benedictionibus ab eo celebratis detrahimus, sed benevolo animo tamquam a iustissimo amplectimur, quia non nocet malitia episcopi vel presbyteri neque ad baptismum infantis neque ad Eucharistam consecrandam nec ad cetera ecclesiastica officia subditis celebrata.

[...]

Praedicationem necessariam valde et laudabilem esse credimus, tamen ex auctoritate vel licentia Summi Pontificis vel praelatorum permissione illam credimus exercendam. In omnibus vero locis, ubi manifesti haeretici manent et Deum et fidem sanctae Romanae Ecclesiae abdicant et blasphemant, credimus, quod disputando et exortando modis omnibus secundum Deum debeamus illos confundere et eis verbo Dominico, veluti Christi et Ecclesiae adversariis, fronte usque ad mortem libera contraire.

Ordines vero ecclesiasticos et omne quod in sancta Romana Ecclesia sancitum legitur aut canitur, humiliter collaudamus et fideliter veneramur.¹⁶⁰

Os itens transcritos acima da profissão de fé imposta aos valdenses resumem alguns pontos da eclesiologia e da teologia sacramental tal como definidos pela ortodoxia da Igreja latina:

- 1) A verdadeira Igreja de Cristo é a Igreja Romana, isto é, a presidida pelo Papa, bispo de Roma;
- 2) Os hereges estão fora da comunhão com a única Igreja, o que os coloca em risco de perdição eterna;
- 3) Os sacramentos, bênçãos e ofícios realizados pelos sacerdotes da Igreja Romana possuem eficácia devido à cooperação do Espírito Santo, e isso ocorre mesmo quando o sacerdote for um pecador;
- 4) A pregação da doutrina cristã deve ser feita sob a autoridade do Papa e dos preladados da Igreja;
- 5) Os que pregam diferente da Igreja Romana devem ser tidos por hereges e combatidos;

¹⁶⁰ Inocêncio III Carta *Eius exemplo* ao arcebispo de Tarragona, 18 de dezembro de 1208. Citado em: DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, pp. 280-281.

- 6) As ordens eclesiásticas (isto é, as ordens clericais) e tudo o que for lido e cantado na Igreja (isto é, os ensinamentos e escritos da Igreja, bem como as doutrinas contidas nos cânticos litúrgicos) deve ser tido como algo venerável.

Tal doutrina é repetida na definição de fé do Concílio de Latrão IV, que visava condenar as doutrinas dos cátaros e albigenses. No texto, os sacramentos aparecem como critério de identificação da verdadeira Igreja de Cristo:

Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altares sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transubstantis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Iesus Christus.¹⁶¹

A questão da obediência foi repetida nos ensinamentos do papa Bonifácio VIII acerca do poder pontifício, na bula *Unam Sanctam*, de 1302, onde Bonifácio afirma que a unidade da Igreja provém da unidade de sua cabeça (Cristo e seu vigário, o Papa), além de comparar a resistência à autoridade do papa com a resistência à própria ordem de Deus. A bula encerra-se com a afirmação da necessidade de submissão ao Romano Pontífice para a salvação da alma:

Igitur Ecclesiae unius et unice unum corpus, unum caput, non duo capita quae monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro: 'Pasce oves meas' [Io 21,17]. 'Meas', inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas: per quod commisisse sibi intelligitur universas. Sive ergo Graeci sive alii se dicant Petro eiusque successoribus non esse commissos: fateantur necesse est se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Ioanne, 'unum ovile, unum et unicum esse pastorem' [Io 10,16]

[...]

Est autem auctoritas [spiritualis], etsi data sit homini et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina potestas, ore divino Petro data, sibi que suisque successoribus in ipso Christo, quem confessus fuit petra firmata, dicente Domino ipsi Petro: 'Quodcumque ligaveris', etc. [Mt 16, 19]. Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae 'resistit, Dei ordinatione resistit' [Rm 13,2], nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum iudicamus, quia, testante Moyse, non in principiis, sed 'in principio caelum Deus creavit et terram' [Gn 1,1].

Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis.¹⁶²

¹⁶¹ Concílio de Latrão IV. Capítulo 1. A Fé católica, 1215. Citado em: DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. Op. Cit., p. 284.

¹⁶² Bonifácio VIII. Bula *Unam Sanctam*. 18 de novembro de 1302. Citado em: DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. Op. Cit., pp. 306-307.

Tendo em vista o que foi exposto dos documentos pontifícios de Inocêncio III e Bonifácio VIII, podemos sintetizar que a doutrina oficial da Igreja latina acerca da natureza e atribuições da *Ecclesia* girava em torno de uma teologia sacramental que era ao mesmo tempo institucional e carismática e em torno de uma concepção do Papa como representante visível de Cristo na Terra (*vicarius Christi*), aliada à noção dos bispos como legítimos sucessores dos apóstolos de Jesus. Além dessas questões propriamente teológicas, havia também um aspecto sócio-cultural e jurídico que havia tornado a sociedade feudal do Ocidente bastante clericalizada. Para explicarmos melhor essas questões, será necessário fazermos um longo parêntese e retroceder alguns séculos na História da Igreja.

Com a liberdade dada pelo imperador Constantino I em 313, muitos bispos passaram a receber apoio material das autoridades imperiais, sendo que o próprio Constantino custeou a construção de basílicas para o culto cristão em Roma e na Terra Santa, além de manter próximo ao seu círculo político bispos influentes como o niceno Ósio de Córdoba, o semiariano Eusébio de Cesaréia e o ariano Eusébio de Nicomédia.¹⁶³ Com a transformação do Cristianismo em religião oficial do Império sob Teodósio I, o prestígio social do Episcopado havia crescido consideravelmente e, mesmo durante as migrações e invasões bárbaras, os bispos eram vistos pelos chefes bárbaros como representantes destacados das populações romanas, de forma que também as monarquias bárbaras em seu paulatino processo de cristianização (quer nos casos nicenos, quer nos casos arianos) integraram os bispos em seus *entourages*.

Como grande parte da população de origem bárbara era analfabeta e os clérigos cristãos (bispos, presbíteros e diáconos) em geral possuíam uma formação letrada (em alguns casos bastante vasta, dado que em algumas regiões eram comum os bispos serem escolhidos dentre membros de tradicionais famílias das aristocracias romanas locais) que os possibilitassem a leitura e pregação das Escrituras e os rudimentos do culto eclesiástico, passou-se a associar os clérigos aos letrados e os leigos aos iletrados.¹⁶⁴ Além do fator prático de que muitos clérigos ocupavam cargos administrativos nos reinos romano-bárbaros e nas monarquias feudais subsequentes, criava-se também uma cultura de rígida separação entre os membros clérigos e laicos da Cristandade ocidental, o que causava uma forte repercussão na vida social.

¹⁶³ Para maiores informações sobre as correntes teológicas cristãs dos séculos III a V vide: PERRONE, Lorenzo. *De Nicea (325) a Calcedonia (451): Los cuatro primeros concilios ecuménicos – Instituciones, doctrinas, procesos de recepción*. pp.18-103. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **Historia de los Concilios Ecuménicos**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

¹⁶⁴ Tal fato, contudo, reflete antes um certo imaginário identitário do que um fator real. São frequentes, quer na Antiguidade Tardia, quer no período carolíngio/otônida ou no período feudal em documentos régios/imperiais ou em sínodos e concílios as queixas acerca da parca formação do clero.

Durante os períodos carolíngio (séculos VIII-X) e otônida (século X), o desenvolvimento das leis e das normas canônicas, bem como a constante interferência do poder secular na esfera eclesiástica contribuiu também para a acentuação da clericalização. Os mosteiros ganhavam privilégios e muitos clérigos recebiam senhorios dos monarcas. As leis da Igreja ganharam mais força na sociedade já que eram incorporadas na própria legislação dos monarcas, vistos como regedores do povo cristão e protetores da Igreja. A Liturgia da Igreja também acentuava mais os papéis do clero, e a própria paramentação indicava as distinções dos diferentes graus do clero em suas ordens maiores (episcopado, presbiterado, diaconato) e ordens menores (subdiaconato, leitorato, acolitato,ostiários e exorcistas). Já no período feudal, a distinção entre clérigos e leigos ganhou dentro do edifício de culto elementos concretos e visíveis: a cancela, que separava o presbitério e o altar da nave da igreja transforma-se em um jubeu (uma haste horizontal com a imagem do Cristo crucificado entre a Virgem e o apóstolo João) ladeado de paredes extremamente ornamentadas, sendo que em muitas igrejas acabava por tornar-se um edifício dentro do edifício. A separação litúrgica, além da função prática de garantir que os coros monásticos e catedralícios cantassem as horas canônicas sem serem importunados pelos fiéis que acorriam ao templo para o exercício de suas devoções particulares. Evidenciava a proeminência do clero dentro do corpo eclesial e da sociedade feudal.¹⁶⁵

O imaginário social¹⁶⁶ do feudalismo também reservava ao clero um papel de destaque, ao considerá-lo parte do grupo dos *oratores* (aqueles que oram/rezam), uma das três ordens que compunham a sociedade cristã, segundo a máxima do bispo Adalberón de Lyon: “uns rezam, outros guerreiam, outros trabalham”. Segundo essa lógica, a função do clero era interceder e orar pela salvação de todo o povo cristão, cabendo aos *bellatores* (a nobreza guerreira) a função de protege-los e aos *laboratores* (os camponeses e servos) a função de sustenta-los materialmente. Conforme aponta Georges Duby, tal construção imaginária foi resultado de uma transformação na estrutura social iniciada com o feudalismo e o senhorio por volta do ano mil:

¹⁶⁵ ALMEIDA, Antônio José de. **Leigos em quê? Uma abordagem histórica**. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 41-104; LE GOFF, Jacques. **La Civilización del Occidente Medieval**. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999, pp. 232-233; VAUCHEZ, André. Op. Cit., pp. 18-23.

¹⁶⁶ Sobre o conceito de imaginário consideramos que se trata de um conjunto de representações da realidade e da sociedade criados e difundidos por diferentes grupos. Conforme Márcia Janete Espig: “Os imaginários sociais proporcionam a um grupo a designação de uma identidade e de uma representação sobre si próprio, auxiliando ainda na distribuição de papéis e funções sociais, expressão de crenças comuns e modelos” (ESPIG, Márcia Janete. *O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela história*. In: **Textura**, Canoas n. 9 nov. 2003 a jun. 2004 pp. 49-56, p. 54. Os imaginários não são constantes e podem sofrer alterações ao longo das transformações históricas bem como intereferirem (em uma relação inversa) sobre determinadas mudanças. Também não são homogêneos na sociedade, podendo existir imaginários concorrentes. Para maiores discussões sobre o uso desse conceito na história vide ESPIG, Márcia Janete. Op. Cit.

A disputa pelos proveitos do senhorio acabou assim por acentuar a divisão da classe dominante em dois corpos: de um lado, os clérigos e os monges que, pelo facto de orarem, escapavam às taxas devidas aos poderes temporais; do outro lado, os cavaleiros que, pelo facto de promoverem o bom combate, tinham direito de recebê-las. Vantagens que os primeiros devem à pureza e os outros à valentia. Caso, por conseguinte, de moral: irresistivelmente, estes dois corpos surgiam como duas ordens, no sentido ético do termo. Porém, achavam-se separados pela mais viva rivalidade. Daí a intervenção de um terceiro comparsa. A estratégia dos senhores de Igreja impunha pôr à frente, atraindo-o para o seu lado, apoiando-o, apoiando-se nele, esse outro actor: o povo camponês. Clérigos e monges pretenderam lutar pela sua “liberdade”, quer dizer lutar para o libertar da sujeição senhorial. Proclamaram que no seu senhorio se vivia melhor; de facto, gerido mais regularmente, esse senhorio mostrava-se talvez mais exigente. O povo passivo. Porém chamado, no sistema global, a ver que lhe atribuíam um papel, obrigações específicas, a tomar, também ele, lugar no sistema de valores. O valor popular foi tão redentor quanto a pureza e a valentia, a pena corporal, os sofrimentos que o trabalho impõe. Dolor, labor. Sendo a função dos puros orar pelos outros, a dos valentes arriscar a vida para protecção de todos, a função destes homens, cujo valor consistia em fatigar os braços, foi, com o suor do seu rosto, ganhar o pão de outrem. Oferecendo esse sofrimento em troca da salvação da alma e da segurança dos corpos. Justificando-se. Mas também justificando o modo de produção senhorial.¹⁶⁷

O referido imaginário feudal foi formulado especialmente por membros do clero e representava uma visão idealizada da sociedade. Com o crescimento dos grupos urbanos no Ocidente a partir dos séculos XII e XIII, a concepção trifuncional foi se revelando mais frágil, devido ao fato de que banqueiros, comerciantes e artesãos não se encaixavam na concepção de trabalho (*labor*) da lógica trifuncionalista. Além disso, tais grupos passavam a concorrer com as linhagens da nobreza no exercício do poder dentro das cidades.¹⁶⁸

Por fim, o último elemento que cristalizou a clericalização¹⁶⁹ da sociedade do Ocidente medieval foi a consolidação do Direito Canônico nos séculos XII e XIII. Nessa época, enquanto as monarquias feudais ainda estavam em seu processo de afirmação da autoridade régia sobre os poderes senhoriais locais, os papas coordenaram a compilação e regulamentação das normas canônicas. Um elemento bastante constitutivo do Direito Canônico dessa época era o chamado foro eclesiástico, isto é, o privilégio concedido aos membros do clero de serem julgados

¹⁶⁷ DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 181.

¹⁶⁸ LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004, pp. 9-10, 47-50; LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. pp. 9-30. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 19-20; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit., pp. 204-211.

¹⁶⁹ Entendemos “clericalização” no sentido de que há na Cristandade latina, desde o período carolíngio, uma valorização da figura do clérigo enquanto sacerdote e intermediário entre Deus e o Homem. Um fenómeno disso é o aumento da ordenação diaconal e presbiterial dentro dos membros das ordens religiosas monásticas e, posteriormente, também nas ordens mendicantes. Para tanto, vide: ALMEIDA, Antônio José de. Op. Cit., pp. 41-104; CAMACHO, Victor Mariano. *A questão da “clericalização” da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII*. In: *Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio*, agosto 2016, Nova Iguaçu; LE GOFF, Jacques. *La Civilización del Occidente Medieval*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999, pp. 232-233; VAUCHEZ, André. Op. Cit., pp. 18-23.

somente pelas autoridades eclesiásticas, além de serem isentos das taxas impostas pelos monarcas e senhores feudais aos seus súditos.

Com relação aos aspectos teológicos da eclesiologia, além do que já expusemos no segundo capítulo, cumpre agora esmiuçarmos algumas questões a respeito da hierarquia eclesiástica em seu duplo aspecto: sacramental e jurisdicional. Primeiramente é necessário esclarecer que essa distinção entre os elementos sacramentais e jurisdicionais é mais clara na teologia da Igreja Romana e alguns pontos dessa distinção possuem entendimentos distintos na teologia das Igrejas ligadas à tradição grega/bizantina.

Nos escritos do Novo Testamento já aparecia a noção de que alguns dons ou carismas eram transmitidos pela imposição das mãos de algum apóstolo de Cristo ou alguém delegado pelos apóstolos. Esse carisma estava associado ao exercício da liderança e pregação de alguma comunidade local como bispo (episcopos) ou presbítero ou ao exercício do serviço como diácono. Nesse sentido é que surgiu o conceito de sucessão apostólica, isto é, que os ministros que exerciam a liderança nas igrejas locais seriam sucessores dos apóstolos, na medida em que recebiam um determinado carisma dos apóstolos ou alguém instituído pelos mesmos para que pudessem, tal como os apóstolos, exercer uma liderança e a função de transmitir o conjunto da doutrina cristã aos demais membros da Igreja.

Com a liberdade concedida aos cristãos após Constantino, as comunidades cristãs locais cresceram em número de adeptos, bem como em bens materiais (já que, além da restituição dos bens tomados por imperadores anteriores durante o seu tempo como *religio illicita*, a Igreja recebeu doações dos imperadores e outros membros da aristocracia e aparato administrativo imperial). Disso surgiu uma necessidade maior de organização jurisdicional e territorial da Igreja, estruturando-se em bispados/dioceses, metrópoles, províncias e patriarcados. Nesse momento, começou a ficar mais evidente o segundo elemento dos membros do clero, especialmente do episcopado: a sua jurisdição sobre os fiéis. Cada bispo possuía um certo limite da sua autoridade de governo sobre o corpo dos fiéis, que passava a ficar cada vez mais claramente definido de forma territorial (a título de exemplo vide o que expusemos no capítulo anterior acerca dos diferentes poderes do papa enquanto bispo de Roma, Patriarca do Ocidente e metropolitano da Itália suburbicária).¹⁷⁰

Entre os séculos XI-XIII houve o processo conhecido como Cisma do Oriente, que teve como resultado prático a separação entre as Cristandades Latina e Grega. Foi no contexto

¹⁷⁰ ALMEIDA, Antônio José de. Op. Cit., pp. 19-85; SEBOÛÉ, Bernard. *O testemunho da Igreja antiga: as instituições sacramentais*. pp. 59-100. In: SEBOÛÉ, Bernard (Org.). **História dos Dogmas**. Tomo 3: Os sinais da salvação (séculos XII – XX). São Paulo: Loyola, 2005, pp. 80-88.

de tentativas de reaproximação do Papado com a hierarquia eclesiástica bizantina que ficou mais claramente definido a distinção entre os aspectos sacramentais e jurisdicionais dos clérigos. Enquanto o Papado e os teólogos da Igreja Latina negavam a validade das jurisdições dos clérigos separados da obediência à Sé Romana (isto é, negavam que os bispos, abades, patriarcas e outras autoridades das Igrejas em comunhão com o Patriarcado de Constantinopla tivessem legitimidade de governo ao ocuparem suas respectivas cátedras episcopais) admitiam a validade dos sacramentos celebrados em suas Igrejas. Isto significa dizer que, de acordo com a doutrina católica romana, os clérigos bizantinos não possuíam o direito de exercerem autoridade e governarem os fiéis fora da comunhão com Roma, mas possuíam o poder de transmitir as graças divinas (que não cessam com o fim da jurisdição) através do sacramento (ou seja, de acordo com a crença latina, os batismos, eucaristias, unções, bênçãos, matrimônios e outros ritos celebrados nas Igrejas cismáticas transmitiam efetivamente a graça divina mesmo que de forma ilícita).¹⁷¹ Do ponto de vista prático, isso significa que os clérigos bizantinos, caso desejassem unirem-se à Sé Romana, necessitavam apenas reconhecer a primazia jurisdicional do Papa de Roma, bem como as doutrinas por ele confirmadas em concílios ou documentos reconhecidos pelo Romano Pontífice.¹⁷² Não haveria necessidade de receberem novamente o sacramento da ordenação para exercerem o ofício sacerdotes ou diáconos. Se olharmos a tentativa de união feita no II Concílio de Lyon, por exemplo, veremos que exige-se do imperador bizantino (que nesse caso faz a profissão de fé, em tese, representando todos os seus súditos e seu clero) o reconhecimento do Primado Romano e das doutrinas que eram pontos de divergência entre latinos e gregos, sem a necessidade de outros procedimentos adjacentes.¹⁷³

Apesar de a Igreja Romana considerar a existência da validade dos sacramentos nas Igrejas cismáticas (separadas de sua comunhão e autoridade), não podemos esquecer que a existência dos sete sacramentos também era um fator levado em conta para a definição da “verdadeira Igreja” na ótica da ortodoxia pontifícia. Por isso as profissões de fé de Inocêncio III acentuaram o fato da legitimidade e validade dos ritos celebrados segundo as normas da Igreja Romana. Por fim, o elemento de unidade visível apresentado por essa concepção eclesiológica é a união sob a autoridade universal do Pontífice Romano.

¹⁷¹ BOURGEOIS, Henri. *A constituição da teologia sacramental (do século XII ao século XIV)*. pp. 101-126. In: SEBOÛÉ, Bernard (Org.). **História dos Dogmas**. Tomo 3: Os sinais da salvação (séculos XII – XX). São Paulo: Loyola, 2005, pp. 101-126; KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 260-263.

¹⁷² É necessário frisar, contudo, que a Igreja Bizantina resistia fortemente ao ideal de Papado como Monarquia e que a população, mais que o clero, resistia fortemente às várias tentativas de reunificação das duas Igrejas (latina e bizantina). Para tanto, vide KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 104-124, 344-354.

¹⁷³ KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 104-124, 344-354; PROCH, Urbano. *La unión en el segundo concilio de Lyon (1274) y Ferrara-Florençia-Roma (1438-1445)*. pp. 237-268. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **Historia de los Concilios Ecuménicos**. Salamanca: Sígueme, 1993, pp. 237-248.

4.2 ANÁLISE DAS BULAS E DECRETAIS SELECIONADAS

João XXII não produziu nenhum documento especificamente sobre eclesiologia, mas no seu conflito com os Espirituais Franciscanos, vários dos pontos de divergência doutrinários entre o papa e seus adversários envolviam pressupostos eclesiológicos que são eventualmente mencionados no texto de algumas bulas e decretais.

Buscaremos inicialmente expor de forma contextualizada cada um dos documentos e os elementos direta ou indiretamente eclesiológicos mencionados nos ditos textos.

4.2.1 A bula *Si fratrum* (30 de março de 1317)

Como já referimos no primeiro capítulo, houve após a morte de Henrique VII uma disputa acerca da sucessão ao trono imperial, devido a um impasse na eleição. Dessa forma, em 25 de novembro de 1314 ocorreram simultaneamente duas coroações de Rei dos Romanos: a cerimônia do Duque da Baviera, Luís de Wittelsbach, oficiada pelo arcebispo de Mogúncia, Pedro de Aspelt, em Aachen (Aix la Chapelle); a cerimônia do Duque da Áustria, Frederico de Habsburgo, celebrada pelo arcebispo de Colônia, Henrique II de Virneburg, na cidade de Bonn.

Os referidos pretendentes ao trono germânico e à coroa imperial aproveitaram a eleição pontifícia de 1316 para apelarem ao arbítrio do papa visando uma solução da querela sucessória. João XXII pronunciou-se sobre a questão em 30 de março de 1317 com a bula *Si Fratrum*, declarando vago o Império e reservando a administração do mesmo à Santa Sé e pessoas por ela delegada.¹⁷⁴ O ponto central do texto pontifício aponta que:

Sane, in nostram et fratrum nostrorum deductum est fama divulgante notitiam, quod licet de iure sit liquidum, et ab olim fuerit inconcusse servatum, quod vacante imperio, sicut et nunc per obitum quondam Henrici Romanorum Imperatoris vacasse dignoscitur, quum in illo ad secularem iudicem nequeat haberi recursus, ad summum Pontificem, cui in Persona beati Petri terreni simul et coelestis imperii iura Deus ipse commisit, imperii praedicti iurisdictionio, regimen et dispositivo devolvuntur, et ea ipse durante ipsius vacatione imperii per se, vel alium seu alios exercuisse noscitur in imperio memorato [...].¹⁷⁵

¹⁷⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 263-264.

¹⁷⁵ Ioannes XXII, Si fratrum. In: TOMMASSETTI, Aloysius. *Bullarum Romanum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Ed. Taurensis. Tom. IV, Augustae Taurinorum, 1859, p.

Do ponto de vista canônico, a bula de João XXII repetia a tese da *translatio imperii*, isto é, de que o papa havia transferido o Império Romano dos gregos (isto é, dos bizantinos) para os germanos (primeiro aos francos da dinastia carolíngia, depois aos germânicos) nos tempos de Carlos Magno. Tal argumento encontrava-se na decretal *Venerabilem* do papa Inocêncio III:

Verum nos, qui secundum apostolicae servitutis officium sumus singulis in iustitia debitores, sicut iustitiam nostram ab aliis nolumus usurpari, sic ius principum nobis nolumus vindicare. Verum illis principibus ius et potestatem eligendi regem, in imperatorem postmodum promovendum, recognoscimus, ut debemus, ad quos de iure ad antiqua consuetudine noscitur pertinere; praesertim, quum ad eos ius et potestas huiusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in personam magnifici Caroli a Graecis transtulit in Germanos. Sed et principes recognoscere debent, et utique recognoscunt, sicut iidem in nostra recognovere praesentia, quod ius et auctoritas examinandi personam electam in regem et promovendam ad imperium ad nos spectat, qui eum inungimus, consecramus et coronamus. Est enim regulariter et generaliter observatum, ut ad eum examinatio personae partineat, ad quem impositio manus spectat.¹⁷⁶

Como observamos no texto da *Venerabilem*, Inocêncio III estabelece uma distinção entre um direito dos príncipes (a eleição dos candidatos ao trono germânico e imperial) e um direito reservado à Sé Apostólica (a confirmação do candidato eleito e sua unção e coroação). O direito da Sé Apostólica sobre a confirmação do imperador eleito não está diretamente ligado à concepção de poder papal que o então detentor do sumo pontificado possuía. Ela obedecia, antes a uma lógica feudal. O documento fora publicado em março de 1202 para justificar a interferência do papa em uma disputa ao Império iniciada em 1197 entre Filipe Staufen e Otto Brunswick. Conforme explicam José Antônio de Souza e João Morais Barbosa:

Nessa decretal, logo no § 3º, o Sumo Pontífice oficializou a teoria da *Translatio Imperii*, segundo a qual foi o Papa Leão III (795-816) que transferiu o Império dos gregos para os germânicos, na pessoa de Carlos Magno (800-814), no natal de 800, dado que os bizantinos, naquela oportunidade, eram governados por uma mulher, Irene. Inocêncio III apoiava a sua teoria num relato acerca deste acontecimento, registrado nos Anais da Cúria Romana, escrito em 801. Assim, o Império ficava sob a *auctoritas* pontifícia, perspectivado como um *beneficium* eclesial, outorgado de acordo com o direito canônico, ficando, pois, o Imperador na condição de beneficiário (vassalo) da Igreja, e com a obrigação de defendê-la.

[...]

O que essas medidas denotavam, conquanto o documento não o diga explicitamente? Significavam que, na concepção do Pontífice explicitada desde Alexandre III (1159-

235; Extravagantes Ioannis XXII, Tit. V, Ne sede vacante aliquid innovetur, Si fratrum, In: FRIEDBERG, Aemilius. **Corpus Iuris Canonici**. Pars Secunda: Decretalium Collectiones. Tauchnitz, 1859, p. 1211.

¹⁷⁶ Decretalia Gregorii IX, Lib. I, Tit. VI, De Electione, Venerabilem. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 80.

1181), a Igreja era a causa eficiente do Império e do poder imperial e que o Imperador era um *advocatus et protector Ecclesiae*. Aliás, no § 6º, o Sumo Pontífice indaga se é justo que a Sé Apostólica fique sem um protetor por causa da negligência dos príncipes eleitores.¹⁷⁷

O arcabouço teórico por trás dos direitos estabelecidos na decretal *Venerabilem* segue, portanto, a tradicional lógica feudal de benefício¹⁷⁸ ancorado na relação entre suserano e vassalo. Se relacionarmos essas premissas com o contexto da publicação da bula *Si fratrum*, no ano de 1314 – mais de um século adiante, portanto – observaremos que os dois candidatos ao Império – Frederico e Luís – não negavam o direito estabelecido por Inocêncio III, posto que recorreram ao arbítrio da Sé Apostólica para dirimir a contenda, tal como fizeram candidatos e eleitores germânicos em épocas anteriores.¹⁷⁹

Entretanto, se olharmos cuidadosamente, a argumentação de João XXII, veremos que ele justifica seus pretensos direitos ao Império com base em um argumento mais universalista do utilizado por seu predecessor. Com efeito, Inocêncio III apontava uma vinculação especial entre o Imperador e o papa (distinta, portanto, dos demais monarcas) por conta da *translatio imperii* dos tempos carolíngios, no qual o imperador se convertia em um monarca com a primazia na missão de defesa da Igreja Romana. João XXII, por outro lado, invoca um império terrestre e celeste dado por Deus ao Sumo Pontífice na pessoa do apóstolo Pedro (*in Persona beati Petri terreni simul et coelestis imperii iura Deus ipse commisit*).

A terminologia utilizada pela *Si fratrum*, de fato, não era algo novo no contexto do Ocidente medieval. Ela fora utilizada anteriormente, em uma carta de 1245 do papa Inocêncio IV (1243-1254) ao imperador Frederico II (1220-1250) intitulada *Aeger cui lenia*. Nesse escrito, o pontífice de então falava de uma monarquia e de um império celeste e terrestre que teria sido dado por Cristo a Pedro e seus sucessores:

Dominus enim Ihesus Christus, Dei filius, sicut vero homo verusque Deus, sic secundum ordinem Melchisedech verus rex ac verus sacerdos existens... in apostolica sede non solum pontificalem, sed et regalem constituit monarchatum, b. Petro eiusque

¹⁷⁷ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 90.

¹⁷⁸ O pacto feudal entre dois nobres se fazia da seguinte maneira: o nobre de extração maior (suserano) concedia ao nobre de extração menor (vassalo) um benefício ou feudo (geralmente um território, um senhorio) em troca de auxílio material e conselho. O vassalo recebia o benefício e seu usufruto, além da proteção do suserano. Para tanto, vide LE GOFF, Jacques. **La Civilización del Occidente Medieval**. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999, pp. 77-79; MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit., pp. 195-197.

¹⁷⁹ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 263.

successoribus terreni simul ac celestis imperii commissis habenis, quod in pluralitate clavium competenter innuitur, ut per unam, quam in temporalibus super terram, per reliquam, quam in spiritualibus super celos accepimus, intelligatur Christi vicarius iudicii potentiam accepisse.¹⁸⁰

Na carta de Inocêncio IV a justificativa teórica girava em torno do conceito de *vicarius Christi*: o papa, por ser vigário de Cristo, possui um poder semelhante àquele que na terra representa. Tal fato é também atestado por Souza e Barbosa:

O seu fio condutor [do argumento de Inocêncio IV na *Aeger cui lenia*] é de natureza teológico-jurídica, com implicações ético-políticas. O Sumo Pontífice é o Vigário terreno do Rei dos reis e o sucessor do Apóstolo São Pedro. Recebeu do Filho de Deus uma *generalis legatio*, a qual lhe confere a jurisdição plena sobre todos os homens, inclusive os governantes de todos reinos da terra inteira, o que lhe “permet de donner des ordres quand il le veut et à qui il le veut”. Os sacerdotes do Antigo Testamento receberam de Deus um poder semelhante e, por isso, depuseram os maus governantes de Israel. Assim também, o Sumo Pontífice na Nova Aliança podia agir *casualiter*, quando os príncipes seculares *ratione peccati* deixassem de cumprir com seus deveres para com Deus e a Igreja, pois Cristo, obedecendo ao desígnio da Providência, estabeleceu na Sé Apostólica um principado sacerdotal e real, visto Ele ser simultaneamente Sacerdote e Rei. É por esse motivo que as chaves para abrir e fechar o reino dos céus e as espadas para ferir e cortar espiritual e temporalmente se encontram na posse da Igreja e só o Papa, na condição de chefe máximo da *Ecclesia Christianitas*, pode confiar as funções seculares aos príncipes, porque fora da Igreja não existe poder legítimo. A cerimônia da outorga da espada, efetuada pelo Papa ao Imperador, comprova muito bem que ele é um *minister sacerdotis* e que o Império *de jure et de facto* está subordinado ao Papado.¹⁸¹

De fato, Inocêncio IV usou-se de todas as consequências elencadas acima em torno de sua concepção teórica de poder papal quando, anteriormente, no I Concílio de Lyon em 1245 havia excomungado e deposto do trono o imperador Frederico II bem como o rei Sancho II de Portugal.¹⁸²

Por que João XXII recuperaria especificamente os argumentos de um documento ligado a um contexto de conflito entre o Papado e o Império em um momento em que os pretendentes do Império aparentemente submetiam-se ao seu julgamento e arbítrio? Podemos conectar isso com alguns elementos contextuais.

¹⁸⁰ Inocêncio IV. Carta *Aeger cui lenia*. Citado em GARFAGNINI, Gian Carlo. *Papato e Impero nel XIII secolo, ovvero il tramonto dell'universalismo*. In: **Doctor Seraphicus**, Vol. XLVIII, 2001, pp. 81-101, p. 98.

¹⁸¹ BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 103.

¹⁸² Idem, *Ibidem*, p. 102-103; COUTO, Johnny Taliateli do. *Camadas de de tempo: o discurso engegrado na destituição de D. Sancho II (1223-1248) e seu alcance*. In: **Atas do XI Encontro Internacional de Estudos Medievais: Imagens de Narrativas**. Piernópolis, jul. 2015, pp. 229-241; COUTO, Johnny Taliateli do. **Rei, Reino e Papado: a destituição de D. Sancho II de Portugal (séc. XIII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2015; MELLONI, Alberto. Los siete concilios “papales” medievales, pp. 157-184. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **Historia de los Concilios Ecumenicos**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993, p. 174-176.

Ao declarar a vacância do Império, o papa na prática invalidava as pretensões de ambos os pretendentes à coroa. Os interesses do papa e dos pretendentes ao Império, especialmente Luís de Wittelsbach, eram claramente distintos: João XXII havia confirmado naquele ano a posição do rei Roberto I de Nápoles (Reino da Sicília angevina/continental e líder dos Guelfos) como vigário imperial no norte da Itália enquanto Luís da Baviera havia nomeado como vigários imperiais os *condottieri* Mateus Visconti I (1250-1322), *signore* de Milão e Cangrande della Scala (1291-1329), *signore* de Verona. Além de nomear vigários distintos do que fora nomeado pelo pontífice romano, Luís IV havia enviado tropas contra Roberto de Anjou, o que, naturalmente, afrontava a posição política dos representantes do papa na Itália. Outro complicador era que o rei da Sicília angevina havia submetido à apreciação do Sumo Pontífice um projeto de divisão do Império (aproveitando-se da sua presumida vacância) no qual a Lombardia integraria o reino franco-angevino da Sicília enquanto o reino da Borgonha passaria para o rei da França.¹⁸³ Entretanto, o conflito em torno da Itália ficou estagnado durante os últimos anos da década de 1310, devido ao fato de Luís IV ainda estar guerreando contra seu rival à coroa imperial nos territórios germânicos.

A posição de João XXII na *Si fratrum* estava, portanto, ligada ao contexto italiano de seu tempo. Norman Housley aponta para um contexto de ressurgimento dos poderes gibelinos em meados da década de 1300 no norte da Itália: “*from 1302 to 1343, the crusades [in Italy] were directed against the Ghibeline revival in central and northern Italy and, although papal claims to sovereignty were still involved, the struggle centred on the connection between Ghibelinism and heresy*”¹⁸⁴. Além do ressurgimento de forças gibelinas na Itália setentrional e central, Norman Housley aponta que desde a década de 1300 o contexto italiano tornara-se mais complexo devido à divisão dos guelfos de Florença em duas facções (negros e brancos) e às simpatias do cardeal Napoleone Orsini pela causa gibelina. Além do mais, Clemente V não havia tentado nenhuma ação efetiva para impedir a atuação do imperador Henrique VII na Itália.¹⁸⁵

Segundo Blake Beattie, a falta de intervenção na península itálica por parte de Clemente V também esteve ligada a uma política de tendência mais conciliatória, que evitava

¹⁸³ HOUSLEY, Norman. Op. Cit., pp. 23-25; SOUZA, José Antônio de C. R. de. Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 263-264.

¹⁸⁴ HOUSLEY, Norman. Op. Cit., p. 16.

¹⁸⁵ Idem, Ibidem, pp. 31-32.

se comprometer com os interesses políticos dos capetíngios ou dos franco-angevinos da Itália meridional:

John's predecessor, Clement V (1305-14), made the first attempts to manage Italian affairs from afar by means of powerful legates, thereby establishing a vitally important precedent for his successors, but it was John who placed such initiatives at the heart of a coherent policy. Where Clement tried to avoid an overly close cooperation with the Capetian and Angevin crowns, John saw Angevin Naples as the centerpiece of an Italian "Guelf" alliance whose restored primacy he regarded as indispensable to Italian stability and order. It was John, too, who began the systematic transformation and administration in the Papal States, replacing the predominantly Roman and aristocratic rectors of the thirteenth century with a new generation of Gallic administrators schooled principally in the bureaucratic principles and techniques of the fourteenth-century curia. Most importantly, he made the pacification of Italy the highest priority of his eighteen-year pontificate, investing a tremendous amount of human and material resources into the task.¹⁸⁶

Beattie também aponta que a política de João XXII referente à Itália continha três elementos: 1) buscar todos os meios possíveis para viabilizar o retorno do papa à Roma; 2) não retornar à Roma antes da situação na Itália estar relativamente estabilizada; 3) em caso de falha em um retorno imediato à Itália, prover uma estrutura administrativa que possibilitasse a atuação na península a partir de Avignon.¹⁸⁷

Podemos recordar também um outro possível motivo, já aventado por Guillaume de Mollat: manter a autonomia do condado Venaissino¹⁸⁸ e também de Avignon, antigos senhorios imperiais que haviam gozado de relativa liberdade face aos reveses enfrentados pelo Império a partir da morte de Frederico II em 1250.

Por fim, a forte presença de movimentos de tendências heréticas na Itália desde finais do século XIII também favoreciam o direcionamento das preocupações do papa cahorsino na península itálica. É possível que o pontífice tivesse em mente os conflitos enfrentados pelo Papado nos tempos de Frederico II e seus sucessores na disputa pelo controle da Sicília. Ao reservar para si os direitos do Império, João XXII poderia evitar o fortalecimento de Luís da Baviera, diminuindo assim o apoio daquele candidato germânico aos *signori* gibelinos das cidades italianas.

Voltemos à bula abordada na presente sessão. Curiosamente, o termo *plenitudo potestatis* aparece no final desse texto de João XXII, referindo-se ao poder reservado à Sé Apostólica de absolver os indivíduos que incorressem nas penas estabelecidas pelo documento

¹⁸⁶ BEATTIE, Blake R. **Angelus Pacis: the legation of Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, 1326-1334.** Leiden/Boston: Brill, 2007, p. xii.

¹⁸⁷ Idem, *Ibidem*, pp. xii-xiii

¹⁸⁸ MOLLAT, Guillaume. *Op. Cit.*, p.202.

contra aqueles que se apropriassem de títulos e cargos no Império durante sua presumida vacância sem a licença do papa ou daqueles por ele delegados. Nesse caso, a plenitude de poder é inserida para reforçar a concepção que o papa tinha de seu poder sobre o Império e sobre a Cristandade.

A bula *Si fratrum* foi usada por João XXII como uma oportunidade de reivindicar os direitos que o mesmo acreditava ter sobre o Império, o que poderia ser utilizado como fundamento teórico para os planos do pontífice de estabelecer um diferente equilíbrio político na Itália.

4.2.2 As bulas *Quorundam exigit* (7 de outubro de 1317) e *Sancta Romana* (30 de dezembro de 1317)

Como já mencionamos anteriormente, João XXII enfrentou problemas também com relação a grupos da Ordem Franciscana que, desde os tempos de Clemente V, viviam de forma separada dos conventos oficiais menoritas (nas regiões da Provença, Toscana e Marca de Ancona). Conforme aponta Nachman Falbel:

Os Espirituais de Toscana, após a publicação da bula *Exivi de Paradiso*, continuaram a agitar os conventos da Ordem, não satisfeitos com a negativa de Clemente V em formar uma Ordem à parte que fosse fiel ao espírito e à Regra do santo fundador. Por uma carta de 3 de julho de 1313, o papa ordenou a alguns clérigos que atuassem contra eles. Em 15 de fevereiro de 1314, o encarregado dessa causa, Bernardo, prior da igreja de São Fidelis de Siena, mandou que 34 Espirituais daquela província se submetessem imediatamente às ordens do Sumo Pontífice.

Como não acatassem tais ordens, transferiram-se para a Sicília, temendo serem perseguidos e castigados pela Inquisição. Lá foram protegidos pelo rei Frederico e alguns potentados que admiravam seu zelo religioso e vida exemplar.¹⁸⁹

No ano de 1314, com a morte do papa Clemente V e do ministro geral menorita Alexandre de Alexandria, a situação da Ordem ficou ainda mais conflituosa. No ano seguinte, no Capítulo da Ordem reunido em Carcassona, os conventuais conseguiram prevalecer suas decisões, nomeando para os cargos de governo pessoas ligadas ao seu grupo. Tais decisões, juntamente com a nomeação de um notório adversário dos Espirituais (Guilherme de Astre) para o custódio da região de Narbonne fez com que os ditos frades se rebelassem com o apoio da burguesia local. Nessa revolta, os Espirituais se apossaram dos conventos de Narbonne e Béziers, expulsando os frades ligados à Comunidade e restaurando os superiores depostos pelo

¹⁸⁹ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 147.

Capítulo daquele ano. Tal fato atraiu 120 frades de outras regiões que desejavam seguir o modelo de observância dos Espirituais.

Apesar da excomunhão lançada por frei Guilherme de Astre, os ditos Espirituais continuavam separados da Ordem oficial, contando com a proteção do bispo de Toulouse e do cardeal Jacques de Colonna.¹⁹⁰ Dada as desavenças entre os dois grupos da Ordem menorita, o Capítulo Geral Franciscano foi reunido em 31 de maio de 1316 em Nápoles, sob a proteção do rei Roberto I de Anjou. Nessa reunião foi eleito como novo ministro-geral da Ordem Miguel de Cesena. Com a eleição de João XXII em 7 de agosto de 1316, dois frades ligados ao novo ministro-geral pediram audiência com o papa na qual solicitavam, além da eliminação dos chamados *fraticellos*, que os frades refugiados na Sicília fossem reconduzidos à obediência das autoridades oficiais franciscanas e que se limitassem os trâmites processuais da Ordem. Também buscavam a punição de Ubertino de Casale e que os terciários franciscanos não fossem confundidos com os beguinos (aos quais acusavam de difundir heresias).¹⁹¹

Com relação às expectativas que Miguel de Cesena tinha a respeito da interferência de João XXII, Falbel aponta que:

O ministro-geral Miguel de Cesena, que, para instalar a paz, havia desde o início de seu generalato apoiado a Comunidade, ficara decepcionado com o desenlace do encontro perante a corte papal e se dirigira a João XXII, para ele próprio resolver definitivamente a longa e difícil questão. O resultado de seu apelo foi a instalação de uma comissão de três cardeais, Vital de Four, Jacques de Via e Napoleão Orsini que, em primeiro lugar, chegaram à conclusão de que os rebeldes de Narbonne e Béziers deveriam se subordinar novamente à obediência da Ordem ou aos seus superiores, conclusão essa que comunicaram, por meio de circular, ao ministro-provincial da Provença. E mais, inquiriram sobre duas questões, ou seja, se tais rebeldes deveriam ou não ser considerados provocadores de um cisma na Ordem, ou se os Espirituais da Toscana estabelecidos na Sicília deveriam ser considerados cismáticos ou não.¹⁹²

Em 27 de abril de 1317, João XXII concedeu audiência a alguns representantes dos Espirituais na qual, após alguns desentendimentos, ocorreu a prisão de alguns desses frades por ordem do pontífice e a fuga de outros de Avignon. Em outubro do mesmo ano João XXII havia publicado a bula *Quorundam exigit*, que obrigava os Espirituais a abandonarem os hábitos mais rústicos e autorizava a construção de celeiros e adegas nos conventos, o que se aproximava da interpretação que a Comunidade fazia acerca da regra e da pobreza. Nesse documento, podemos antever que o papa cahorsino entendia que a forma e material dos hábitos bem como a posse ou ausência de recursos materiais não constituíam o cerne da pobreza franciscana, mas eram

¹⁹⁰ Idem, ibidem, pp. 148-149.

¹⁹¹ Ibid., 1995, pp. 152-153.

¹⁹² Ibid., 1995, p. 154.

aspectos acidentais. Também entendia que a obediência às normas e interpretações da Regra franciscana tal como haviam definido os Pontífices Romanos era a forma correta de viver a observância franciscana. É revelador o trecho da bula que estabelece a obediência e a caridade como virtudes que dão validade à pobreza e à vida religiosa: “*Religio manquem perimitur, si a meritoria subditi obedientia subtrahantur. Magna quidem paupertas, sed maior integritas bonum est, obedientia maximum, si custodiat illaesa*”¹⁹³.

Como a bula outorgava a provisão material dos conventos ao critério dos superiores locais e estes eram, em sua maioria, pertencentes ao grupo da Comunidade (devido às articulações feitas no Capítulo de Carcassona de 1315), Falbel explica que a publicação do referido documento intensificou as divisões dentro da Ordem menorita:

Com a publicação da bula *Quorundam Exigit*, em 7 de outubro de 1317, iniciou-se uma nova fase na disputa entre os Espirituais e a Comunidade. O papa praticamente destruiu o trabalho de apaziguamento alcançado por Clemente V, alguns anos antes, bem como o espírito conciliador da bula *Exivi de Paradiso*. A mitigação das exigências na observância à Regra na bula *Quorundam Exigit* foi severamente contestada pelos Espirituais, que não aceitavam a autoridade papal como válida para tais modificações na Regra Franciscana, aos seus olhos tão intocável quanto o próprio Evangelho de Cristo. Só o fato de a bula permitir o armazenamento de grãos e vinho e a proibição dos frades usarem hábitos curtos, estreitos e remendados do tipo que os Espirituais usavam, mexia com os princípios adotados pelos reformistas. Pois em 12 de outubro de 1317, Miguel de Cesena, na presença de Raimundo de Fronsac e de Bonagrazia de Bérgamo, chamou a si os frades de Narbonne e Béziers, convocados pelo papa em Avinhão, leu a bula pontifícia perante eles e, entregando-lhes uma cópia, pediu que, como prova de submissão e obediência, despissem seus hábitos curtos e remendados e vestissem aqueles usados comumente pelos frades, além de exigir que se submetessem às decisões no tocante aos depósitos de víveres e vinho. Desse modo, Miguel de Cesena propunha aos Espirituais uma opção de caráter disciplinar e jurídico sem nenhuma possibilidade de discussão.¹⁹⁴

Como podemos ver, a atuação do então ministro-geral da Ordem foi a de adotar as medidas e a interpretação da regra estabelecida por João XXII na *Quorundam exigit*. Nesse momento, ainda não havia uma discussão sobre a pobreza em si, mas sobre a interpretação da Regra e a sua relação com a autoridade da Sé Romana. Entretanto, já podemos encontrar nesse momento um elemento que será crucial na visão de João XXII sobre as ulteriores discussões sobre a pobreza apostólica: o entendimento de que a pobreza cristã consiste antes em uma atitude interior do que em exteriorizações e detalhes por ele considerados como acidentais.¹⁹⁵

¹⁹³ Extravagantes Ihoannis XXII, Tit. XIV, De verborum significatione, Quorundam exigit. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1223.

¹⁹⁴ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 157-158.

¹⁹⁵ NOLD, Patrick. **Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the apostolic poverty controversy**. Oxford: Clarendon Press, 2007, pp. 153-154.

Com relação à opinião de Falbel de que a *Quorundam Exigit* “destruiu o trabalho conciliador de Clemente V” entendemos ser necessária certa cautela ao formular um juízo de valor. É fato que a *Exivi de paradiso* de Clemente V, apesar de seu viés conciliatório, não eliminou as dissensões no seio da Ordem menorita, como o próprio Falbel aponta. Também podemos nos remeter à opinião de Patrick Nold, de que João XXII considerava que a pobreza e as diferentes interpretações sobre a mesma precisavam de uma interpretação única e oficial, posto que eram a raiz das divisões na Ordem.¹⁹⁶

Em 30 de dezembro de 1317 João XXII publicou a bula *Sancta Romana*. Nesse documento, o papa acusa grupos dissidentes franciscanos de – contrariamente à proibição (datada do IV Concílio Lateranense) de criar novas ordens – formarem novas ordens religiosas e comunidades separadas daquelas aceitas pelas autoridades oficiais da Igreja:

Nonnulli tamen profanae multitudinis viri, qui vulgariter Fraticelli, seu fratres de paupere vita, Bizochi sive Beguini vel allis nominibus nuncupantur in partibus Italiae, nec non in insula Siciliensi, comitatu Provinciae, Narbonensiet Tholosanensi civitatibus et diocesibus et provinciis, aliisque diversis cismarinis et ultramarinis partibus, contra dictos canones habitum novae religionis assumere, congregationes et conventiculas facere, et superiores sibi ipsi eligere, quos ministros, seu custodes vel gardianos, aut nominibus aliis apellant, plurimos ad eorum sectam recipere, et loca de novo construere, seu constructa recipere, in quibus habitant in communi, publice mendicare, (quasi eorum secta foret una religionibus, per sedem apostolicam aprobatis,) temeritate damnabili praesumpserunt, et praesumunt etiam incessanter.¹⁹⁷

Como notamos, a bula papal atribuiu aos dissidentes franciscanos a prática de cisma e de comportamento sectário. Mas quem seriam esses grupos? Apesar de agrupados conjuntamente pelo pontífice em sua bula, os *Fraticelli*, irmãos de vida pobre e Beguinos parecem ter sido grupos distintos que se distribuíam pelas regiões da Itália, Sicília, Provença, Narbonne e Toulouse. A esse respeito, comenta Gordon Leff:

The term [*Fraticelli*] is misleading; it suggests one group, or at least a cohesive number of groups, where in fact there was neither. Through looseness of terminology, which began with the bull *Sancta Romana*, it has come to stand for bands of dissidente Franciscans, some derived from the fugitive Anconan and Tuscan Spirituals, under Henry of Ceva, others descended from the followers of Michel of Cesena. The first, who after being expelled from Sicily settled in Southern Italy and the region of the Romagna, are sometimes known as *Fraticelli de paupere vita*; the second as *Fraticelli de opinione*. They have nothing in common save a common hostility to John XXII and his successors; nor did they stand for much more in themselves.¹⁹⁸

¹⁹⁶ NOLD, Patrick. Op. Cit., 2007, pp. 142-143, 175-176.

¹⁹⁷ Extravagantes Iohannis XXII, Tit. VI, De religiosis domibus, Sancta Romana. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1213.

¹⁹⁸ LEFF, Gordon. **Heresy in Later Middle Ages: the relation of heterodoxy to dissent c. 1250-1450**. Manchester: Manchester University Press, 1999, pp. 230-231.

A definição de Leff se aproxima da estabelecida por Michael Bihl, que divide os Fraticelli em três grupos:

- 1) Os Espirituais da Marca de Ancona;
- 2) Os Espirituais da Toscana;
- 3) Os partidários de Michel de Cesena.

Conforme o próprio Bihl assinala, o terceiro grupo foi posteriormente incluído na denominação de Fraticelli, já que, antes da década de 1320, Miguel de Cesena e seus partidários colaboravam com João XXII. Nesse caso, Bihl distingue os dois primeiros grupos como defensores de uma pobreza radical no âmbito prático, enquanto o terceiro grupo era defensor da pobreza apostólica em um viés mais teórico.¹⁹⁹

Comentando a nomeação conjunta desses diferentes grupos na *Santca Romana*, Leff aponta que:

It was this last bull [*Santca Romana*] wich was in some ways the most momentous; for it treated the Spirituals, generally, as part of the same tendency without distinguishing their separate groupings. This was not unwarranted. If organizationally there was nothing wich joined the Tuscan Spirituals to those of Provence, they shared much of the same inspiration. [...].²⁰⁰ Accordingly, despite the modern tendency of look askance at John XXII's blanket condemnation of 'those commonly called Fraticelli, or brothers of the poor life, Bizochi or Beguins or by other names' it was not unjustified. Nor was it unreasonable that it applied to Provence as well as Italy and Sicily. By the Fraticelli the pope understood the Italian Spirituals, many of whom, he said, pretended that they have been approved by Celestine V as a separate order of penitentes, when in reality pope Boniface VIII had revoked it. In this bull John XXII declared them all dissolved. Sancta Romana was thus na attack upon the Franciscan irregulars as a whole; in this sense it was only the latest of a number of such bans over the preceding decade. It immediate effect was moral rather than practical, apart from finally ending Angelo of Clarenó's hopes of separate recognition for his followers.²⁰¹

Com relação aos beguinos, também mencionados na bula, podemos remeter à explicação de Falbel:

A seita dos beguinos, ou Irmãos Pobres da Penitência da Ordem de São Francisco, aceitava a terceira regra de São Francisco. A partir de 1315 já eram considerados suspeitos e eram perseguidos em Narbona, Toulouse e Catalunha, onde grande número deles foi preso e queimado.
[...]
Mas além dos beguinos temos de mencionar as beguinas [...]
[...]

¹⁹⁹ BIHL, Michael. *Verbete Fraticelli*. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. <<http://www.newadvent.org/cathen/06244b.htm>>. Acesso em 15 de julho de 2018.

²⁰⁰ A inspiração comum a qual Leff faz alusão é o conjunto de ideias de Pedro de João Olivi.

²⁰¹ LEFF, Gordon. Op. Cit., pp. 231-232.

O fenômeno das beguinias (*mulieres religiosae, beginae, begginae*), consequência da reforma gregoriana e da tendência à vida apostólica, foi promovido pelos pregadores ortodoxos e hereges. Sob a direção de uma mestra, levavam vida em comum, sem votos propriamente ditos, dentro de ‘cortes de beguinias’, dedicando-se à oração, ao trabalho manual, à assistência aos enfermos, ao cuidado dos cadáveres e à educação das crianças. [...]

[...] Mas muitas beguinias deixaram-se influenciar pelas panteístico-quietistas dos Irmãos do Livre Espírito e tornaram-se suspeitas da Inquisição, de sorte que a associação toda foi desacreditada e o Concílio de Viena de 1311 ordenou a sua supressão. Contudo, João XXII ainda permitiu que as beguinias ortodoxas levassem vida em comum e exercessem sua atividade caritativa. Alguns conventos de beguinias uniram-se à Ordem Terceira de São Francisco ou de São Domingos.²⁰²

Os beguinos, portanto, não constituíam também um grupo homogêneo (especialmente se pensarmos no seu ramo feminino), mas grupos esparsos no qual haviam a infiltração de ideias consideradas pelo Papado e pela Inquisição como heréticas. Em especial no ramo masculino dos beguinos apareciam ideias que identificavam a regra de São Francisco (em especial o elemento da pobreza em seu entendimento radical) com o próprio Evangelho de Cristo, o que os levava a crer que qualquer modificação na Regra por parte do papa constituía em uma adulteração do Evangelho. A leitura que os mesmos beguinos faziam dos comentários apocalípticos de Pedro de João Olivi fazia com que igualmente eles considerassem a Igreja hierárquica do Papa, Cúria e prelados com o Anticristo ou a Sinagoga de Satanás²⁰³

A bula *Sancta Romana* ainda acusava parte dos dissidentes franciscanos de se desviarem da fé católica no tocante ao entendimento dos sacramentos. O argumento central da bula é que os ditos dissidentes, por usarem nomes e elementos semelhantes ao da Ordem franciscana acabavam provocando escândalo e confusão nos fiéis. O discurso de João XXII comparava esses grupos á lobos em pele de cordeiro ou a um espírito maligno disfarçado de anjo de luz, a qual competia a Igreja no papel de pastor defender as ovelhas.

Nachman Falbel comenta como principal efeito da bula *Sancta Romana* a supressão da Ordem dos Pobres Eremitas (os Celestinos).²⁰⁴ Como já apontamos citando Leff, a bula na verdade reafirmava a supressão da ordem já efetivada por Bonifácio VIII.

Tanto a *Quorundam exigit* quanto a *Sancta Romana* foram textos que abordavam temas bem específicos, de natureza mais prática, com relação à disciplina dentro da Ordem Franciscana. Por isso, pouco desenvolvem acerca de fundamentação teórica da visão que o papa tinha da Igreja e de suas atribuições na mesma. Entretanto, o forte tom imperativo das mesmas

²⁰² FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 80-81.

²⁰³ Idem, ibidem, pp. 82-92.

²⁰⁴ Ibid., p. 158.

indica que o papa cahorsino possuía uma noção clara de que os franciscanos, tal como todas as demais ordens religiosas, deviam submeter-se à autoridade do Romano Pontífice.

4.2.3 A bula *Gloriosam Ecclesiam* (23 de janeiro de 1318)

O texto com considerações eclesiológicas mais longo é a bula *Gloriosam Ecclesiam*, publicada pelo papa em 23 de janeiro de 1318, no qual o pontífice romano condenava algumas teses atribuídas aos Espirituais da Toscana, liderados pelo frei Henrique de Ceva.²⁰⁵ Nesse sentido, a *Gloriosam Ecclesiam* possuía um alvo mais definido que a *Quorundam exigit* e a *Sancta Romana*.²⁰⁶

Bihl e Falbel recordam que, à época da publicação do referente documento, os Espirituais da Toscana encontravam-se sob a proteção do rei da Sicília Aragonesa (Reino da Trinácia), Frederico III, irmão do rei Jaime II de Aragão. A bula tece longas argumentações expondo os erros atribuídos aos franciscanos dissidentes e busca fundamentar a eclesiologia oficial católica com base em interpretações das Escrituras. O objetivo era fornecer argumentos que comprovassem o vínculo dos dissidentes com crenças heréticas para que o papa pudesse impor ao rei Frederico III a obrigação de, na condição de monarca cristão, combater o movimento que ele havia acolhido e protegido.²⁰⁷

A bula começa evocando a concepção paulina da *ecclesia* como imaculada devido à santificação contínua operada no corpo eclesial por Cristo:

Gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam, quam Christus dilexit, pro qua semetipsum tradidit, ut ipsam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae, David Propheta cunctis praelatam gentibus, spiritu revelante cognovit, et splendorem tantae dignitatis admirans, illam sub similitudine regalis fastigii demonstravit dicens: Astiti regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate, nimirum ipsa Christi sponsa virgo Mater Ecclesia, quia inlyto capiti suo Domino Iesu Christo inviolabilis fidei glutino copulatur, et eius imperio prona obeditione substernitur, cum Illo unum effecta tam incomparabilis unionis, merito omnibus more regio principatur.²⁰⁸

²⁰⁵ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 158-159; SOUZA, Armênia Maria de. *O pontificado de João XXII (1316-1334)*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **Igreja e Estado: Teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga, Axioma, 2016, pp. 240-241; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre/Porto, EST Edições, 2010, pp. 16-17.

²⁰⁶ LEFF, Gordon. Op. Cit., p. 232.

²⁰⁷ BIHL, Michael. *Verbete Fraticelli*. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. <<http://www.newadvent.org/cathen/06244b.htm>>. Acesso em 15 de julho de 2018; FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 158-159.

²⁰⁸ Ioannes XXII, *Gloriosam Ecclesiam*. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., pp. 261-262.

A evocação do texto paulino (Ef 5, 27), além de ser um argumento de autoridade de uma fonte doutrinal comum ao Papado e aos dissidentes franciscanos (que aceitavam os escritos neotestamentários) tem sua pertinência como ponto de partida porque um dos pontos centrais da disputa entre João XXII e os mencionados segmentos menoritas versava sobre o entendimento acerca da santidade da Igreja, o que, na prática, implicava sobre quais membros da Cristandade poderiam ser considerados como autoridades legítimas ou não. No fundo, o que está em jogo aqui é como o papa e o clero constituído sob sua autoridade poderiam justificar sua legitimidade frente a um grupo que considerava que só poderia ter verdadeiro poder dentro do corpo eclesial aqueles que tivessem uma vida santa.

Antes da década de 1320, portanto, o conflito do papa era com um grupo específico da Ordem franciscana (aquela que buscava uma interpretação mais literal da regra) em um momento em que a atuação pontifícia contava com o respaldo e a colaboração das autoridades da Ordem, em particular, do Geral Michel de Cesena. A grande questão da Ordem franciscana na década de 1310 era a unidade da Ordem e o problema da obediência. As bulas de João XXII não contestam a existência de desvios de conduta dentro da Ordem ou da Igreja. O problema era o uso destes fatos como justificativas para romper o que, na ótica do Papado, era o fundamento da unidade eclesiástica em torno das autoridades oficiais.

Tendo em vista que os focos geográficos da dissidência entre os menoritas eram regiões da Itália (em que os representantes da autoridade pontifícia encontravam-se em confronto com os guelfos e seus aliados imperiais) e a Provença (domínio angevino), era importante para João XXII conter os problemas internos da Igreja para que ele pudesse se concentrar no combate aos gibelinos e às pretensões políticas de Luís IV na Itália. Considerando os implicantes de natureza contextual, passemos aos argumentos da bula *Gloriosam Ecclesiam* contra os franciscanos dissidentes. A esse fato podemos somar a questão de que alguns monarcas do Ocidente ou autoridades gibelinas da Itália eventualmente abrigavam os grupos tidos pelo papa como heréticos.

No próêmio da bula, o papa atribuiu à Igreja o qualitativo de imaculada, como consequência da união da Igreja com Cristo, causa da sua santidade e pureza. Precisamos nos deter um pouco no significado do adjetivo santa e imaculada para referir-se à Igreja. O termo latino *sanctus* é uma tradução do conceito hebraico *qôdés*, que vem do verbo *qâdas*, que significa separar. O termo “santo” portanto está ligado à separação ou afastamento das coisas profanas, impuras e uma consequente aproximação à divindade, que na concepção judaica e cristã é entendida como plenamente santa, isto é, completamente apartada da impureza e do

mal. Essa ideia de santidade, pode aplicar-se à objetos e lugares, significando algo consagrado à Deus, isto é, separado do uso profano/ordinário e reservado para o uso sagrado, para o culto; ou aplicar-se à pessoas, significando uma vida afastada da impureza (ritual e moral, no caso judaico; moral, no caso cristão).²⁰⁹ Entretanto, ao analisarmos a santidade aplicada à Igreja, devemos ter em mente ambos os conceitos, pois a Igreja é, ao mesmo tempo, uma instituição e um conjunto de pessoas.

Embora o conceito de santidade indique *a priori* um modo de vida pautada por uma ideia de vida virtuosa, de aproximação de Deus e afastamento das coisas consideradas ilícitas, na concepção medieval também encontramos a ideia de santidade de estado, que pode ser aplicada à cargos, coisas e instituições. Nesse sentido, um objeto consagrado por um rito eclesiástico, como um altar ou uma água benta, ou um objeto relacionado a algum santo como uma relíquia poderiam ser considerados como coisas santas, dentro da concepção já mencionada. De igual modo, um cargo que tivesse como função em tese a santificação de outras pessoas também era considerado um ofício santo, sagrado. Essa distinção é importante porque, para a teologia católica medieval, a santidade da Igreja era ao mesmo tempo uma santidade de estado (era uma instituição santa por ter sido estabelecida por Cristo para a santificação dos homens) e pessoal (era composta por Cristo, considerado enquanto Deus encarnado como fonte da santidade, e por homens que buscavam a santificação pessoal). Tal conceito aparece bem delineado no tratado *De ecclesiastica potestate* do frade agostiniano Egídio Romano, escrito por volta de 1300:

As sentenças dos santos e dos doutores proclamam comumente que há uma dupla perfeição: a pessoal e a de acordo com o estado. Parece que essas duas perfeições se diferenciam pelo fato de que a perfeição pessoal consiste na serenidade e pureza da consciência, enquanto a perfeição do estado e principalmente do estado dos prelados e de todos aqueles que o último dia, quando estiverem perante o tribunal de Cristo, prestarão contas das almas dos fiéis, consiste na jurisdição e na plenitude do poder, de tal modo que é um estado mais perfeito aquele ao qual corresponde um poder mais amplo e jurisdição mais plena. [...]

Voltemos ao assunto. Há dupla perfeição, dupla santidade e dupla espiritualidade: uma, a pessoal e a outra, segundo o estado, como, por exemplo, o estado dos clérigos é mais perfeito que o estado dos leigos e o dos prelados mais perfeito que o dos súditos. Se falarmos de perfeição pessoal, há muitos leigos que são mais santos e mais espirituais que muitos clérigos, e muitos súditos, que muitos prelados. [...].²¹⁰

²⁰⁹ PARENTE, Pietro, PIOLANTI, Antonio, GAROFALO, Salvatore. **Diccionario de Teología Dogmática**. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955, pp. 326-327.

²¹⁰ EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico (*De ecclesiastica potestate*)**. Petrópolis: Vozes, 1989, pp. 38-40.

Com relação às características que compõem a santidade da Igreja na crença católica, podemos remeter à síntese que o frade agostiniano Tiago de Viterbo faz dos conceitos de santidade presentes em trechos da Escritura, da Patrística e outros Doutores da Igreja ao sustentar a sua tese de santidade da Igreja, entendida aqui como a comunidade de todos os cristãos em torno da comunhão com a Sé Romana. Esse apanhado de citações encontra-se no quinto capítulo do tratado *De regimine Christiano*, escrito pelo mencionado frei Tiago por volta do ano 1300.²¹¹ Nesse sentido, Tiago de Viterbo arrola os seguintes conceitos de santidade aplicados à Igreja:

1) ausência de impureza: a Igreja está livre de toda a impureza por conta da doutrina ensinada e das virtudes obradas pelos santos, bem como pela presença de Deus, que a purifica continuamente;

2) consagrado com sangue da vítima sacrificial: a Igreja foi aspergida com o sangue de Cristo derramado na Cruz;

3) firmeza: a Igreja é firme, isto é, estável, em seus ensinamentos e sacramentos.

4) dedicada ao culto divino: a Igreja dedica-se ao culto de Deus mediante os sacramentos, orações e pelo sacrifício espiritual da vida e obra de seus membros.²¹²

Podemos sintetizar dizendo que a eclesiologia católica medieval era descendente e institucional. Descendente pois acreditava que sua santidade vinha de cima para baixo (mediante a Divindade operando por meio do clero e dos sacramentos como canais da graça) e institucional pois via a estrutura hierárquica eclesiástica como um meio de ligação entre Deus e os homens, além de considerar a hierarquia como a legítima intérprete da doutrina contida na Revelação (Escrituras e Tradição apostólica).

A concepção católica de santidade distinguia-se da ideia pregada por vários grupos heréticos, que consideravam a santidade da comunidade dos fiéis apenas sob o prisma da santidade pessoal. Nessa ótica, a *Ecclesia*, entendida enquanto comunidade dos seguidores de Jesus Cristo, era santa apenas quando seus membros observavam plenamente os ensinamentos de Cristo. Naturalmente, as autoridades eclesiásticas viam essa ideia como um fator de desestabilidade no corpo eclesial, haja vista que ela poderia legitimar mudanças profundas no

²¹¹ Como já mencionamos em outros momentos, o pontificado de Bonifácio VIII experimentou críticas ao modelo eclesial de monarquia pontifícia por parte de membros do cardinalato (cardeais da família Colonna), a corte do rei Filipe IV de França e grupos rigoristas da Ordem Franciscana. Por isso a insistência de Egídio Romano e Tiago de Viterbo na defesa de teses associadas à santidade de estado da Igreja e de seus ministros bem como sobre as definições de legitimidade da *Ecclesia* em torno da autoridade do Pontífice Romano.

²¹² TIAGO DE VITERBO. **Sobre o Governo Cristão (*De regimine christiano*)**. Porto: Húmus, 2012, pp. 82-88.

relacionamento dos fiéis com as autoridades da Igreja, caso aqueles considerassem estes como distantes dos autênticos preceitos cristãos.

Pouco mais a frente, ao listar os supostos erros dos franciscanos dissidentes, João XXII acusa os mesmos de sustentarem a existência de duas igrejas, senda a Igreja representada pela hierarquia eclesiástica uma igreja carnal e falsa, por estar repleta de vícios e corrupção:

Primus itaque error, qui de istorum officina tenebrosa prorumpit, duas fingit Ecclesias, unam carnalem, divitiis pressam, effluentem divitiis, sceleribus maculatam, cui Romanum Praesulem, aliosque inferiores praelatos dominari asserunt. Aliam spiritualem, frugalitate mundam, virtute decoram, paupertate succinctam: in qua ipso soli, eorumque complices continentur, cui etiam ipsi spiritualis vitae merito, si qua fides adhibenda mendaciis, principatur.²¹³

O papa acusa os Espirituais da Toscana de causarem a divisão, atentando contra o que a ortodoxia considerava como unidade da Igreja e, conseqüentemente os heréticos são acusados de apartarem-se da santidade existente na mesma Igreja. Essa dualidade entre uma Igreja terrena corrompida e uma verdadeira Igreja espiritual não era uma novidade no século XIV: desde o século XI que vários grupos heréticos apresentaram como um traço constitutivo de suas doutrinas a rejeição aos elementos visíveis ou materiais do cristianismo, tal como a hierarquia eclesiástica, os ritos e os sacramentos. Nessa linha, temos os petrobrusianos nos Alpes e Provença no século XII que acreditavam em uma *ecclesia spiritualis* composta apenas dos que tivessem fé no Evangelho (motivo pelo qual rejeitavam as crianças, que, em suas concepções, não poderiam crer por si mesmas); os henriqueanos na França por volta também do século XII que, além da defesa de uma Igreja puramente espiritual e destituída de bens, ritos e aparatos eclesiásticos, também influenciaram pequenas revoltas contra os condes e o clero das localidades onde se difundiram; na Itália na segunda metade do século XII, o cônsul Hugo Speroni e seus adeptos acreditavam na Igreja como puramente espiritual, sem separação entre leigos e clérigos, sem a necessidade de sacramentos, ritos e organizações eclesiásticas.²¹⁴

Para esses movimentos heréticos do século XII, o problema não era somente a interferência da Igreja na esfera temporal e sua crescente riqueza material, mas a própria institucionalização da comunidade eclesial era vista como errada, já que concebiam uma *ecclesia* constituída unicamente de pessoas unidas sob uma mesma crença. Faz-se necessário essa especificação, pois havia desde os séculos XI-XII críticas à confusão entre os poderes

²¹³ Ioannes XXII, Gloriosam Ecclesiam. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., p. 263.

²¹⁴ FALBEL, Nachman. **Herésias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 13-14, 26-35; KNOWLES, David, OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 393-396.

espiritual e temporal bem como a alguns aspectos da riqueza e materialidade da Igreja sem estarem ligados a uma concepção heterodoxa da eclesiologia ou dos sacramentos.

O papa João XXII na já mencionada bula sustenta ser uma prática comum aos que se apartam da unidade da Igreja a crença em verem apenas a seu próprio grupo como homens verdadeiramente espirituais em meio à generalidade dos fiéis vivendo segundo a carne.

Quae impietas sic istis sceleritatis est propria, ut a nulla haeresi possit esse seiuncta. Quippe omnes impii, dum pravet in fide sentiunt, dum ab unitate Ecclesiae atque obedientiae per contumaciam separantur, universitatem fidelium carni, se ipsos veri spirituali servire frivolis assertionibus mentiuntur: quorum dementiae nihil adiacere posse, illi manifeste cognoscunt, qui sicut unicum Christum praedicant, sic unam Ecclesiam profitentur, Doctore gentium atestante, qui ait: Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam quae est corpus eius.²¹⁵

Na concepção da ortodoxia pontifícia, o afastamento da *Ecclesia* não se dava geralmente de forma automática por qualquer tipo de delito. Baseada na ideia de que todos os homens são pecadores continuamente necessitados de purificação, a teologia católica encarava o sacramento da confissão e as práticas penitenciais como formas ordinárias para que o fiel que se desviasse das suas normas pudesse ser plenamente readmitido nas celebrações públicas. Algumas práticas que atingissem proporções públicas ou a pregação de doutrinas heréticas após censura prévia das autoridades eclesiásticas comumente culminava com a excomunhão do fiel anteriormente advertido. Nesse sentido, todos aqueles que, fazendo parte da Igreja, não foram excomungados pela autoridade eclesiástica continuam sendo considerados como seus membros. A crença católica era de que a santidade da Igreja não era afetada pelos defeitos de seus membros, já que mantinha-se a presença Divina operando na comunidade por meio do ensino do que era considerado a ortodoxia e mediante a celebração do culto e dos sacramentos.²¹⁶ É nesse sentido, que a teologia católica medieval entendeu também o adjetivo “imaculada” referente à Igreja: significava que a comunidade cristã unida à hierarquia permanecia livre da mancha do erro (atribuído às heresias e aos cismas) e do predomínio do pecado (pois continuava unidos aos membros da *Ecclesia triumphans* nos Céus e podia continuamente purificar seus membros pelos sacramentos e pela penitência).

Na concepção de grande parte das heresias anti-hierárquicas ou anti-sacramentais havia uma concepção mais radical de santidade e pureza, que via a comunidade dos crentes como uma comunidade de indivíduos santos, totalmente apartados daquilo que era visto como impureza mundana. Para esses movimentos heréticos, a não conformidade entre o modo de vida

²¹⁵ Ioannes XXII, *Gloriosam Ecclesiam*. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., pp. 263-264.

²¹⁶ PARENTE, Pietro, PIOLANTI, Antonio, GAROFALO, Salvatore. Op. Cit., pp. 326-327.

e o modelo de conduta contido nos Evangelhos já era suficiente para que o indivíduo estivesse afastado da Igreja.

Podemos notar nessa crítica da bula ao comportamento sectário (de separar-se, apartar-se) dos heréticos uma alusão implícita ao comportamento dos *fraticelli*, isto é, aos frades franciscanos que continuavam a viver em conventos e eremitérios separados das casas oficiais da Ordem menorita. Essa distinção de comportamentos evidencia novamente a dicotomia entre as duas concepções eclesiológicas em jogo: a concepção tida como herética pela Igreja Romana via o afastamento do conjunto dos fiéis que seguiam as normas estabelecidas (tidas por eles como corrupções do verdadeiro sentido do Evangelho e, no caso específico dos franciscanos, da Regra de São Francisco) enquanto a noção católica entendia que permanecer sob a obediência ao Romano Pontífice e aos prelados unidos à Sé Romana era a garantia de estar no conjunto da comunidade dos fiéis de Jesus Cristo.

Baseando-se no paralelo do apóstolo Paulo entre a unidade de Cristo e a unidade da Igreja, o Sumo Pontífice reafirma a doutrina oficial acerca da Igreja, sedimentada na união em torno da autoridade da Sé Apostólica Romana e na sucessão apostólica:

Una est igitur sancta, universalis, apostolica atque Romana Ecclesia quae non humana praesumptione, sub potestate nititur, sed divina et prorsus incommutabili auctoritate fundatur, cuius egregium primatum si quis impie docendo negat, non solum criminis aut schismaticus esse convincitur, sed haereticus impietatis suae merito, divina etiam atque humana ratione et auctoritate censetur.²¹⁷

Nas Epístolas de São Paulo aparecem algumas considerações em que se apresenta a Igreja como o corpo de Cristo. Esta consideração visava estabelecer entre os membros da comunidade eclesial uma unidade em torno das doutrinas e da prática cristã, e o Apóstolo a usa para repreender os casos de divisões e divergências de doutrinas que ocorriam em seu tempo. A ideia de unidade, explorada pelos filósofos antigos, possuía um forte peso em diferentes correntes de pensamento do Ocidente medieval. O processo de consolidação do Direito Canônico na Igreja latina havia elevado o alcance da autoridade papal no âmbito prática da vida da Igreja em toda a Cristandade Latina. Os cânones colocavam o papa como o legislador supremo da Igreja na terra na condição de *vicarius Christi* e, dessa forma, colocavam o próprio Romano Pontífice como fundamento da unidade eclesial. Ao repetir o paralelo paulino ente a unidade de Cristo e da Igreja, João XXII estava realçando a legitimidade de sua autoridade frente aos seus adversários (nesse caso, não só aos destinatários diretos da bula, haja vista que

²¹⁷ Ioannes XXII, *Gloriosam Ecclesiam*. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., p. 264.

o autor coloca os condenados pelo referido documento como pertencentes à generalidade dos movimentos heréticos, igualando-os ao considerá-los todos como agentes da divisão dentro da Igreja).

Tal como os juristas nos reinos do Ocidente medieval que, desde os séculos XII e XIII com seu paulatino desenvolvimento jurídico pautado em reinterpretações do antigo Direito Romano, apresentavam o rei como elemento unificador e aglutinador de todos os segmentos da sociedade, João XXII segue as bases teóricas dos papas juristas dos séculos XII e XIII que acentuavam o papa como sinal visível da unidade da Igreja.²¹⁸ Para a teologia católica medieval, a unidade da Igreja advinha de vários fatores, como a unidade nas mesmas virtudes, a busca comum pela bem-aventurança eterna, a ordem existente no conjunto da diversidade de seus membros, a unidade de culto (mesmos sacramentos) e a unidade de governo. Dessa forma, a Igreja mantinha-se una, de acordo com a concepção católica, mesmo com os cismas e heresias que surgiam, dado que sua unidade não dependida tanto da adesão íntima de todos os cristãos, mas da unidade mantida em torno de suas características intrínsecas.²¹⁹

A bula estabelece o vínculo de obediência ao Papa como uma característica fundamental da Igreja, e compara aqueles que desobedecem à Sé Romana com os pagãos:

Quia peccatum paganitatis incurrit quisquis, dum se christianum asserit, Sedi Apostolicae obedire contemnit, cui inter caetera dona hoc privata largitione concessum est, ut saluberrima fides, quam B. Petrus coelesti Patre revelante cognovit, et imensa potestas, quam ei in eodem Apostolorum Principe Christus indulsit, sic per legitimam romanam pontificalem successionem illibata decurrat, ut illam usque ad finem saeculi, nec perfidia maculet, nec adulterini pastoris pontificium interrumpat.²²⁰

²¹⁸ FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000. pp. 40-41.

²¹⁹ Nesse sentido, o uso da analogia do corpo para explicar a Igreja é usado por Tiago de Viterbo para especificar a forma como a teologia católica medieval entendia a relação entre a unidade eclesial e o afastamento da mesma unidade: “Portanto, a comunidade eclesiástica é una, e o Senhor querendo mostrar a sua unidade pôs a frente dela um só, a saber, Pedro. Fora desta unidade da Igreja não se pode ter nem a graça, nem a remissão dos pecados, nem a vida espiritual; e também fora da unidade da Igreja nada pode ser proveitoso para a vida eterna, nem a recepção dos sacramentos, nem obra nenhuma. De fato, como um membro não pode ter vida e saúde a não ser que esteja integrado no corpo humano, assim também ninguém pode alcançar a salvação eterna e ter a vida verdadeira a não ser que esteja unido à Igreja. Entretanto, assim como um membro seco continua a estar unido ao corpo quanto à continuidade, não conforme o influxo da sua energia, também alguns estão unidos à Igreja meramente pela continuidade do convívio exterior mas não recebem o influxo no tocante à salvação e à vida, nem de Cristo, a cabeça, nem dos membros.” TIAGO DE VITERBO. Op. Cit., p. 74. Os argumentos de Tiago de Viterbo acerca da santidade e da unidade da Igreja foram copiados e ampliados pelo franciscano Álvaro Pais em seu tratado *De statu et plancto Ecclesiae* escrito por volta de 1330. Para tanto, vide PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)**. Vol. III. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991, pp. 12-25, 112-139, 150-175.

²²⁰ Ioannes XXII, Gloriosam Ecclesiam. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., p. 264.

Nota-se que aqui o pontífice sustenta que a imensa autoridade dada por Cristo ao apóstolo Pedro foi transmitida aos seus sucessores sem corrupção, de forma que a fé permanecesse sem mácula na Sé Apostólica e a sucessão não fosse interrompida por pastores adúlteros. Disso deduz-se que João XXII deixava implícito que o vínculo de obediência à Sé Romana apesar dos erros e vícios dos pastores da Igreja constituía um ato de fé. Isto lembra o próêmio do tratado *De statu et planctu Ecclesiae* do frei Álvaro Pais, que por volta de 1330 referia-se à Igreja como bela na fé mas esqualida nos costumes de seus membros.²²¹

O papa segue na bula, usando da analogia da barca, que alguns autores da Patrística já tipificavam como um símbolo da Igreja presente na terra. Embora a simbologia fosse um recurso comum no pensamento antigo, quer judaico, quer pagão, quer cristão, no Ocidente medieval a simbologia revestia-se de especial importância devido a uma mentalidade que ficou conhecida como alegorismo. Essa mentalidade alegorista permeava os diferentes níveis do pensamento cristão latino do medievo, passado pela filosofia, pela política, teologia, tendo sido igualmente inserida nos ritos litúrgicos e na concepção estética da época. Conforme expõe o semiólogo Umberto Eco²²² e o liturgista Mario Righetti²²³, a mentalidade alegorista partia do princípio de que o Universo era criado como reflexo da Beleza Divina, o que fazia com que o universo fosse visto como um grande livro repleto de metáforas acerca de Deus e das realidades salvíficas.²²⁴ Os pensadores cristãos medievais acrescentaram, portanto, longas explicações para os símbolos e alegorias, buscando tirar daí consequências para o entendimento do funcionamento das realidades sobrenaturais e do funcionamento da sociedade.

Numa alusão implícita ao episódio do Evangelho no qual Cristo estava presente na barca do apóstolo Pedro durante uma tempestade, o pontífice compara a Igreja a uma embarcação sendo guiada em meio aos tormentos das heresias e dos poderes tirânicos:

²²¹ “Por isso, apraz-me lamentar o estado da presente Igreja militante, bela na fé, mas feia pelos costumes dalguns membros, formosa em si, mas remelosa, esqualida, grosseira, ressequida e disforme nalguns membros. [...] É sobretudo por isso que, sentando-me sozinho, cheio de verdadeira amargura [...], completarei com lágrimas o pranto da Igreja minha mãe que hoje pouco chora os seus filhos.” PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja (*Status et Planctus Ecclesiae*)**. Vol. I. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988. p. 329.

²²² Umberto Eco entende o alegorismo antigo e medieval como sinônimo de simbolismo: “[...] que um texto poético ou religioso baseie-se no princípio pelo qual *aliud dicitur, aliud demonstratur* é ideia muito antiga, e esta ideia foi comumente rotulada ou de alegorismo ou de simbolismo.” (ECO, Umberto. **Arte e Beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 111).

²²³ Mario Righetti define o alegorismo como “una interpretación simbólica o alegórica, extraña a la institución, que se da arbitrariamente a un objeto o a un rito en orden a la edificación de los fieles” (RIGHETTI, Mario. **Historia de la Liturgia**. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, p. 56).

²²⁴ ECO, Umberto. Op. Cit., pp. 103-110; JUNGSMANN, Josef Andreas. **Missarum Solemnia: origens, história, liturgia e teologia da Missa Romana**. São Paulo: Paulus, 2009, pp. 102-108; RIGHETTI, Mario. Op. Cit., pp. 56-58.

Quam velut valdissimam navem divinae gubernationis praesidio communitam, nec variarum opinionum atque haeresum turbines, a suae unitatis compage divellunt, nec tyrannicae potestatis incursus ad ima deprimit, qui potius et illos auctoritate atque veritate superans, et istos patientiae virtute supplantans, inter blanditias terrenae felicitatis et asperitatis saeculi felici navigationi media graditur, donec ad portum futurae beatitudinis duce Domino veniatur.²²⁵

A barca da Igreja, guiada pelo Senhor (através do papa, poderíamos considerar de forma implícita, tendo em vista os demais pressupostos argumentativos do documento) combate as heresias com a verdade e a autoridade e combate os poderes tirânicos mediante a paciência até que chegue ao porto da bem-aventurança eterna.

Continuando com a alegoria da embarcação, a bula trata da coexistência de membros bons e maus dentro do corpo eclesial:

In qua, velut in arca, animalia munda atque imunda servantur: sicut in area frumenta paleis permiscuntur: quemadmodum in sagena boni pisces et malo coeunt, in agro zizania et triticum simili generatione sucerescunt, uec tamen ipsam membrorum infirmantium immunditia polluit, extollit levitas, corrumpit nequitia, insolentia scindit, sed manens integra atque perfecta, adoptionis filios fide generat, verbo nutrit, auctoritate defendit, poenitentia purgat, patientiae virtute supportat, nem illam divitiarum cumulus suffocat, quia illis, tanquam criatura Dei bona, cum gratiarum actione bene utitur, et aurum habet, no ut in illo finem constituat, sed ut necessitatem patientibus misericorditer largiendo succurrat.²²⁶

A existência de membros bons e ruins dentro da mesma Igreja considerada santa não era visto como algo contraditório para a concepção católica medieval, que via a santidade dos membros da Igreja como um processo que culminava na beatitude eterna. Segunda essa visão, tal como já expusemos anteriormente na analogia do corpo esmiuçada por Tiago de Viterbo, os membros maus da Igreja eram vistos como que um membro doente de um corpo, que necessitava de cura (arrependimento, penitência). De fato, a Arca, símbolo utilizado para se referir à Igreja presente na terra (*Ecclesia militans*, como era chamada) lembra a ideia de movimento e trajetória rumo a um destino: a bem-aventurança celeste. Nesse caso, a ideia era de que a barca enquanto rumava para seu destino poderia ter presente em seu interior bons e maus.²²⁷

²²⁵ Ioannes XXII, Gloriosam Ecclesiam. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., p. 264.

²²⁶ Idem, Ibidem, p. 264.

²²⁷ O pensamento católico medieval sobre o tema pode ser resumido em um trecho do *De statu et plancto Ecclesiae* de Álvaro Pais, onde assevera que, durante a peregrinação terrestre da Igreja militante, não há como ter certeza acerca da santidade de todos os seus membros. Nesse caso, o frade galego recomenda que os maus devem ser corrigidos ou lamentados quando não for possível a correção: “Mas, mesmo que em todo o mundo não houvesse mais que dois ou três santos, e todos os outros fossem celerados, aqueles bastariam para que a Igreja fosse santa [...]. Mas, porque não sabemos quais os réprobos e quais os eleitos, de todos se constitui esta Igreja militante nesta vida [...]. Por conseguinte, todo o mal que virmos fazer na Igreja, se temos o sentimento de

No final do trecho supracitado, o papa também faz uma defesa das riquezas e bens da Igreja, necessários não como fins em si mesmos, mas para o socorro dos necessitados. E aqui podemos não somente pensar nas obras de caridade, mas nos domínios temporais da Igreja, que na época eram vistos por muitos como uma garantia da liberdade da Igreja frente às interferências dos monarcas seculares. É interessante notarmos que o processo de enriquecimento da Igreja e de ampliação de sua atuação na esfera temporal não passou incontestemente dentro do seio da própria ortodoxia, tendo as riquezas e intromissão temporal da Igreja sido criticadas de forma direta pelo abade Bernardo de Claraval no século XII.²²⁸ Na mesma linha, a via da pobreza escolhida pelas ordens mendicantes (em especial, a Ordem dos Frades Menores) também era uma forma de se posicionar (através mais de um modo de conduta do que por argumentos) contra o crescimento do poder material da Igreja. Também o rei Luís IX da França, fervoroso defensor da ortodoxia pontifícia, defendeu-se contra algumas interferências papais nos assuntos de seu reino.

João XXII finaliza sua condenação ao primeiro erro atribuído aos *fraticelli* usando a analogia da Igreja com o corpo, explicando que os membros não podem se salvar separados da cabeça, e que não há verdadeira castidade ou pobreza onde não houver o vínculo da obediência:

Extra quam sallus esse non potest, quia natura non patitur, ratio non sinit, et divina providentia non permittit, ut membrum, quod a totius corporis unitate seiungitur, virtute, quae a vertice in corpus influit, aliquid vegetetur. Quo fit, apud istos vaniloquos, nec sancta paupertas, nec castitas munda, nec virtus possit esse perfecta, quia consequens est, ut omni virtute, omni bonitate priventur, qui Deum virtutum, cuius est totum quos est optimum, per inobedientiam derelinquunt.²²⁹

A ideia de corpo pressupõe implicitamente a noção de harmonia e diversidade de membros sob uma mesma cabeça.²³⁰ Isso implica em dizer que os membros devem obedecer a cabeça (Cristo, representado na terra pelo Seu vigário, o Papa) e desempenhar cada qual sua função, para que haja ordem interna no corpo eclesial e para que o membro não se separe do

dever e podemos, corrijamo-lo, ou então gemamos e calemo-nos [...].” PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja (*Status et Planctus Ecclesiae*)**. Vol. III. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991, pp. 288-289.

²²⁸ Bernardo de Claraval criticava um incremento jurídico e o estilo de vida principesco da Cúria Romana de seu tempo. Não obstante, não questionava o Primado Papal. Para maiores discussões sobre o pensamento de Bernardo acerca do Papado vide FERNANDES, Tathyana Zimmermann. **O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no tratado Sobre a consideração (século XII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007.

²²⁹ Ioannes XXII, *Gloriosam Ecclesiam*. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., p. 264.

²³⁰ Uma reflexão de natureza semelhante sobre a simbologia do corpo aplicada à concepção eclesiológica de Hincmar de Reims pode ser encontrada em: FALBEL, Nachman. *Hincmar, Arcebispo de Reims, e os dois poderes*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. (Org.). **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 193.

resto do corpo. A ideia de corpo, portanto, é utilizada aqui como mais um argumento acerca da necessidade de os membros da *Ecclesia* estarem unidos em torno do Romano Pontífice como seu chefe universal.

Podemos sintetizar que, ao acusar e condenar a prática e doutrina dos Espirituais da Toscana e *fraticelli* como causa da divisão, o papa reitera a doutrina tradicional da Igreja como uma em torno de suas doutrinas, ritos e hierarquia, bem como a necessidade de união com a dita Igreja para o acesso aos meios de santificação e salvação.

Outra tese atribuída ao grupo de frades pelo papa João referia-se à perda de jurisdição e autoridade dos prelados da Igreja por conta de seus pecados. Nesse caso, a bula acusa os ditos frades de incorrerem no erro da heresia dos donatistas:

Secundus error, quo praedictorum insolentium conscientia maculatur; venerabiles Ecclesiae sacerdotes, aliosque ministros, sic iurisdictionis clamitat auctoritate desertos, ut nec sententias ferre, nec sacramenta conficere, nec subiectum populum instruere valeant vel docere; illos fingentes omni ecclesiastica potestate privatos, quos a perfidia viderint alienos, quia ipsos solos (ut ipsi somniant) sicut spiritualis vitae sanctitas, sic auctoritas perseverat. In qua re Donastitarum sequuntur errorem, qui olim, facto schismate, ab unitate Ecclesiae recedentes, ita in sua secta Dei gratiam dixerunt esse eoactam, ut nullus eam recipere esset idoneus, qui non foret ipsorum scelere maculatus.²³¹

Na mesma linha da doutrina mencionada anteriormente, uma outra doutrina elencada pela bula também refere-se aos pressupostos eclesiológicos e sacramentais, no qual o papa acusa os frades menoritas dissidentes de defenderem, tal como os valdenses, que os sacerdotes e prelados ordenados segundo a forma da Igreja Romana não poderiam celebrar os sacramentos caso estivessem maculados por algum pecado:

Quarta huiusmodi impiorum blaphemia de praedictorum Valdensium venenato fonte prorumpens, sacerdotes rite etiam et legitime secuundum formam Ecclesiae ordinatos, quihuslibet tamen criminibus pressos non posse conficere vel confere ecclesiastica sacramenta confingit.²³²

Em seguida, o texto rebate a tese condenada sustentando em conformidade com ensinamentos anteriores da Igreja que a força e eficácia dos sacramentos não se deve ao mérito do sacerdote, mas deve-se à força do Espírito Santo e à palavra do Criador que age por meio do sacerdote:

²³¹ Ioannes XXII, Gloriosam Ecclesiam. In: TOMMASSETTI, Aloysius. Op. Cit., p. 264.

²³² Idem, ibidem, p. 265.

Quorum utrorumque dementiam ecclesiasticae veritatis doctrina redarguir et censura percellit; quoniam nil a bono maius, nil a malo minus perficitur sacerdote, quia sacramentorum virtus non in merito consecrantis, sed in virtute Sancti Spiritus et verbo proficitur Creatoris.²³³

Para tratar dos problemas sacramentais elencados pela bula, é necessário fazermos um breve apanhado acerca das questões jurídico-canônicas e teológicas envolvendo os sacramentos na Igreja. Nos primeiros séculos da Igreja já era comum as autoridades eclesiásticas (os bispos e os sínodos) estabelecerem punições para os que eram considerados heréticos, muitas vezes através do anátema ou excomunhão, pelo qual o indivíduo era afastado da comunidade eclesial. Muitas vezes, entretanto, os heréticos elegiam seus próprios bispos. Nesses primeiros casos, as autoridades da Igreja limitavam-se a declarar a ilegitimidade do bispo herético como não sendo membro da *vera Ecclesia*.

A primeira grande discussão teológica acerca da aceitação ou rejeição das ordenações episcopais e do batismo ministrado entre os hereges deu-se com o movimento donatista no norte da África. Os donatistas alegavam que um indivíduo que tivesse fraquejado ante as perseguições ou não fosse de reta conduta não poderia ser ordenado bispo de fato, pois sua impureza o impediria de intermediar a Graça do Espírito Santo. No mesmo século IV em que haviam surgidos, os donatistas foram condenados como heréticos pela Igreja Romana em diversos sínodos.²³⁴

A questão da legitimidade das ordenações à margem das normas da Igreja foi retomada durante os séculos X-XII com a Reforma Gregoriana e a Querela das Investiduras. Embora até o século XII os teólogos e canonistas tivessem discutido acerca da necessidade ou não de se reordenar um sacerdote ou bispo que tivesse sido ordenado mediante simonia ou vivendo em concubinato ou mediante interferência laica na nomeação, a Querela das Investiduras contribuiu para a posterior distinção entre a licitude (jurisdição) e a validade (efeito da graça) da ordenação dos sacerdotes e bispos. Na disputa acerca da investidura dos bispos, o que estava em jogo não era o aspecto essencialmente sacramental (os bispos que eram nomeados por interferência imperial ou por acordos simoníacos recebiam a imposição das mãos de outros bispos, segundo as normas rituais da Igreja Romana), mas o aspecto jurisdicional (os adversários da investidura imperial criticavam a entrega do báculo ao bispo por parte do imperador, pois isso dava a

²³³ Ibid., 20-21, p. 265.

²³⁴ LEZENWEGER, Josef, STOCKMEIER, Peter, BAUER, Johannes B., AMON, Karl, ZINHOBLE, Rudolf. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 56-60. FRANZE, August. **Historia de la Iglesia**. Santandés: Sal Terrae, 2009, pp. 97-98

entender que a jurisdição do bispo sobre um território não vinha da autoridade da Igreja, mas de uma concessão do poder secular).²³⁵

Com o desenvolvimento da doutrina sacramental com o impulso dos estudos e comentários acerca das Decretais e Cânones e da Teologia escolástica, estabeleceu-se, além de uma definição teológica mais precisa acerca dos sacramentos, uma delimitação mais clara entre a validade e os efeitos sobrenaturais dos sacramentos e os aspectos jurídicos correlatos aos mesmos.²³⁶

A eclesiologia presente na bula *Gloriosam Ecclesiam* não era senão a já apresentada pelo ensino oficial da Igreja de forma explícita sob Inocêncio III na confissão de fé imposta aos valdenses (1208) bem como na profissão de fé do IV Concílio de Latrão (1215). Os adversários de João XXII eram diversos e, não se pode dizer que todos negavam a eclesiologia e a teologia sacramental como definidas pela ortodoxia romana. Como discutiremos mais adiante, somente Marsílio de Pádua e os Espirituais Franciscanos possuíam uma teologia sacramental nitidamente distinta daquela sustentada pela ortodoxia pontifícia.

Como a referida bula se dirigia aos dissidentes franciscanos, era natural que João XXII insistisse em recuperar os principais elementos da eclesiologia fundados na teologia sacramental sancionada pelos concílios e documentos papais dos séculos XI, XII e XIII. Ao reafirmar a Igreja una de Cristo como sendo a Igreja presidida pelo pontífice romano, o papa sediado em Avignon estava reafirmando as bases da legitimidade de sua autoridade sobre a Igreja e a Cristandade.

Com relação às concepções teóricas centrais da *Gloriosam Ecclesiam*, podemos citar Leff:

Here, [in *Gloriosam Ecclesiam*] then, was more than a list of errors; it was a confrontation between two opposed outlooks. *Gloriosam ecclesiam* comes as near to any official declaration did to explaining how poverty and preaching have by the pontificate of John XXII come to represent a challenge to the very *raison d'être* of the church. No wonder that its exponents were treated as heretics and their extirpation a matter of supreme importance.²³⁷

Como consequência mais imediata da promulgação da bula podemos citar a expulsão dos Espirituais da Sicília por ordem do rei Frederico III.²³⁸ Podemos observar também que

²³⁵ KNOWLES, David, OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 142-144.

²³⁶ Idem, Ibidem, pp. 255-264.

²³⁷ LEFF, Gordon. Op. Cit., pp. 232-233.

²³⁸ FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 158-159; LEFF, Gordon. Op. Cit., p. 233.

muitas das teses atribuídas por João XXII aos dissidentes franciscanos aparecem igualmente nos relatos dos inquisidores da época. Desde a rejeição definitiva do papa, mediante a *Quorundam exigit*, de permitir a formação de uma Ordem separada para os Espirituais estes passaram a ver a Igreja Romana como a falsa Igreja. A tal fato somou-se o incremento da perseguição da Inquisição aos franciscanos rebeldes. Exemplo disso foi a execução de quatro frades nas fogueiras inquisitoriais em Marselha, em 7 de maio de 1318:

Após a morte dos quatro frades em Marselha, aumentaria o clima de exaltação e tensão escatológica nos círculos Espirituais, e cremos que esta foi uma das causas que os levou mais e mais a se afastarem e romperem com a Igreja, a Babilônia, agora vista como *ecclesia carnalis*, em contraposição à *ecclesia spiritualis* [...]. Manselli lembra uma carta escrita pelos frades refugiados em lugares distantes após a condenação de 6 de maio, na qual afirmavam ‘que não deixavam a Ordem mas as suas paredes, não o hábito dos menores mas somente o pano, não a fé mas somente a sua exterioridade, não a Igreja mas a sua sinagoga cega, não o pastor, mas o devorador, o lobo que devora os cordeiros’.²³⁹

Um texto de 1318 ligado aos frades dissidentes interpretava os comentários apocalípticos de Olivi no sentido de ver a Igreja carnal como ligado aos adversários dos Espirituais (aqueles que mantinham comunhão com o papa João XXII) e a Igreja espiritual como a formada pelos referidos frades e seus apoiadores.²⁴⁰ O ano de 1318 selou a ruptura dos Espirituais com a Igreja oficial e hierárquica. A partir daquele momento, os frades dissidentes passaram a se referir claramente a João XXII como o Anticristo.

4.2.4 A bula *Vas electionis* (24 de julho de 1321)

Como já mencionamos anteriormente, os primeiros anos de pontificado de João XXII foram marcados por um conflito com membros dissidentes da Ordem franciscana, mas cooperação mútua entre a Cúria pontifícia e as autoridades oficiais da Ordem menorita (ligados à Comunidade). É nesse contexto que se dá a publicação da bula *Vas electionis* por parte de João XXII em 24 de julho de 1321, concluindo um processo iniciado pela Cúria papal de Avignon em 1318 contra o mestre universitário parisiense Jean de Pouilly.²⁴¹ As teses de Pouilly condenadas pelo papa diziam respeito às faculdades sacramentais dos clérigos

²³⁹ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 155-156.

²⁴⁰ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 156-157.

²⁴¹ HÖDL, Ludwig. The *Quodlibeta* of John of Pouilly (+ 1328) and the philosophical and theological debates at Paris 1307-1312. pp. 199-230. In: SCHABEL, Christopher (Ed.). **Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century**. Leiden/Boston: Brill, 2007, p. 199.

pertencentes à ordens mendicantes bem como à relação do poder do papa e dos párocos com relação aos ditos sacramentos.

Para compreendermos esse processo devemos, entretanto, regressar ao final da década de 1210. Nessa época ingressaram os primeiros clérigos letrados na Ordem de São Francisco (dentro os quais destaca-se Santo Antônio, nobre lisboeta que havia sido antes cônego agostiniano). Nas décadas de 1220 e 1230, com a notoriedade e crescimento da Ordem verificou-se um aumento do número de frades que adquiriam formação acadêmica e que recebiam as ordens sacras do diaconato e presbiterato.²⁴² Tal questão levou os franciscanos que eram sacerdotes a assumirem encargos pastorais junto aos leigos nas regiões onde se encontravam gerando, conforme aponta Falbel, conflitos com o clero secular:

[...] os frades passaram também a exercer o ministério pastoral, o que, a princípio, se fez em colaboração com o clero paroquial, mas logo tornaram-se pastores de almas independentes, despertando assim a oposição e os ataques do clero secular. Nesse sentido, em 28 de agosto de 1231, o papa Gregório IX editou uma bula, a *Nimis Inique*, que apoiava os frades perante as queixas dos bispos alemães, que acusavam aqueles de intervirem nos direitos do clero paroquial, ouvindo confissões, enterrando os corpos dos seculares em suas igrejas, tocando os sinos e se recusando a pagar tributos sobre suas terras. Uma tensão estava se criando entre os frades e o clero secular, causada por interesses que pouco ou nada tinham a ver com a pobreza absoluta.²⁴³

Outro motivo que gerou conflitos com relação aos frades mendicantes em geral, originou-se no ambiente universitário, onde vários religiosos lecionavam e estudavam:

O prestígio dos três mestres mendicantes (dois dominicanos e um franciscano [que lecionavam em Paris naquela época]) foi crescendo de forma que os alunos com frequência abandonavam os mestres seculares para atenderem às explicações dos regulares. No início de fevereiro de 1252, o rancor dos mestres seculares concretizou-se na confecção de novos estatutos para a Universidade, destinados claramente a bloquear o avanço dos religiosos no campo universitário. A hostilidade teve seu momento culminante quando, por ocasião dos incidentes ocorridos em 1253 entre a polícia e os estudantes, e da greve declarada pela Universidade, os mendicantes não aderiram à paralisação acadêmica. Em represália, os frades e seus alunos foram expulsos da Universidade. A situação agravou-se ainda mais em 1254, quando o franciscano Gerardo de Borgo de São Donnino publicou sua obra *Liber introductorius in evangelium aeternum*, na qual apresentava os escritos de Joaquim de Fiore (ca. 1130 – 1202) como sendo o evangelho de uma suposta nova Idade do Espírito Santo. A obra de Gerardo foi usada pelos mestres seculares para acusarem os mendicantes perante a Santa Sé, sendo seu porta-voz o mestre Guilherme do Santo Amor. Após uma longa polêmica, sempre muito penosa para os frades mendicantes, o papa Alexandre IV obrigou a Universidade a readmitir os mestres dominicanos e franciscanos. A readmissão aconteceu no dia 15 de agosto de 1257, data em que tanto São Tomás de Aquino como São Boaventura, que já desfrutavam da *licentia docendi*

²⁴² CAMACHO, Victor Mariano. *A questão da “clericalização” da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII*. In: **Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio**. Nova Iguaçu, agosto de 2016.

²⁴³ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 42.

desde muitos meses antes, foram finalmente acolhidos como mestres no claustro acadêmico da Universidade de Paris.²⁴⁴

Contudo, devemos entender que o surgimento das ordens mendicantes foi uma realidade nova para a Igreja e que, apesar de propulcionada pelo IV Concílio Lateranense, acaba por contrariar o modelo eclesial desse concílio que se centrava na estrutura paroquial.²⁴⁵ A divisão dos bispados em diferentes paróquias refletia o crescimento urbano dos séculos XII a XIII, conforme aponta José Orlandis:

El renacimiento de las ciudades, operado desde los siglos XII-XIII, determino la creación de un número creciente de parroquias urbanas, cada una con su propio ‘distrito’ que, junto a su carácter de demarcación eclesiástica, sirvió también para demilitar el ámbito espacial de diversas funciones administrativas. Los párocos, en el ejercicio de la cura de almas, hubieron de prestar a sus fieles numerosos servicios: administración de bautismos, asistencia a matrimonios, atención a enfermos y moribundos, celebración de funerales, etc. El párroco y la parroquia se mantenían com los estipendios, derechos de estola, obligaciones dos files, etc. La instalación de casas de religiosos – conventos – en especial de las Órdenes mendicantes, provocó frecuentes disputas entre párrocos y frailes, em torno a los derechos funerarios de los que elegían como lugar de sepultura, no el cementerio paroquial, sino el de las iglesias conventuales. La autoridade eclesiástica hubo de ejercer a menudo una función arbitral, con el fin de que, aun respetando a la libertad de sepultura, se asegurase la porción funeraria de la parroquia.²⁴⁶

Outro elemento importante é que as ordens mendicantes não se encaixavam na tradicional lógica de poderes territoriais das estruturas eclesiásticas. A autoridade dos patriarcas, metropolitas, arcebispos, bispos e mesmo dos párocos estava restrita a determinadas circunscrições territoriais. O único bispo que possuía uma jurisdição não limitada por sua Sé era o Pontífice Romano. No caso das ordens religiosas, embora cada Ordem monástica possuísse regras gerais, cada mosteiro era regionalmente submetido à autoridade do Abade que muitas vezes estava submetido ao bispo local. No caso das ordens mendicantes, havia uma autoridade central para toda a Ordem, o ministro geral. Os ministros provinciais governavam seus confrades dentro de circunscrições territoriais que não correspondiam às divisões episcopais, muitas vezes abrangendo em uma província vários bispados.²⁴⁷ No caso da Ordem franciscana, havia ainda o privilégio de contar com um cardeal-protetor que administrava os bens utilizados pela Ordem na qualidade de possessões da Sé Apostólica.²⁴⁸

²⁴⁴ SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2015, pp. 277-281.

²⁴⁵ MELLONI, Alberto. Los siete concilios “papales” medievales, pp. 157-184. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **Historia de los Concilios Ecumenicos**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993, pp. 171-174.

²⁴⁶ ORLANDIS, José. Op. Cit., p. 121.

²⁴⁷ RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016, pp. 77-98.

²⁴⁸ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 91.

Um dos temas que gerou mais conflitos entre o clero secular e o clero regular foi a faculdade de ouvir confissões e absolver os pecados. Tal assunto envolvia tanto a esfera teológica quanto jurídica, pois relacionava-se às doutrinas acerca da natureza do sacramento da penitência/confissão bem como as normas oficiais da Igreja que regiam a administração do mesmo. O IV Concílio Lateranense havia definido como norma para todos os fiéis a confissão auricular realizada perante o pároco. Isso fazia com que o clero secular naturalmente questionasse a licitude dos frades sacerdotes em ouvirem confissões de fiéis leigos que não pertenciam às Ordens mendicantes. Durante as décadas de 1250 e 1260 a Sé Apostólica havia insistido na necessidade de os frades obterem licença dos bispos locais para atenderem confissões. Em 1281 o papa Martinho IV havia estendido licença geral aos frades para administrarem o referido sacramento. Nos tempos de João XXII vigorava a regra sancionada no Concílio de Vienne de 1311, que retomava uma norma de Bonifácio VIII de 1300: os frades presbíteros deveriam ser apresentados por seus superiores ao bispo local para obterem a permissão de atenderem confissões.²⁴⁹

No ano de 1312 o sacerdote secular e mestre parisiense Jean de Pouilly²⁵⁰ sustentou a tese de que, para cumprir o cânon do IV Concílio Lateranense, os fiéis deveriam confessar-se anualmente ao pároco mesmo que já o tivessem feito a um sacerdote regular.²⁵¹ O escrito de Pouilly, a Quodlibeta V, qq. 13-15 discutia os privilégios das ordens mendicantes. O mestre parisiense rejeitava a ideia de que a pobreza fosse a causa de uma maior perfeição dos frades face ao clero secular e também considerava os direitos dos bispos e sacerdotes seculares como preeminentes sobre os do clero regular, dado que o episcopado e o presbiterato eram essenciais à estrutura da Igreja e haviam precedido na história o surgimento das ordens religiosas. Os direitos de cada clérigo secular estavam intimamente associados, na lógica de Jean, ao ofício de cura de almas que Cristo havia confiado aos apóstolos, discípulos e seus sucessores. Nessa linha de raciocínio, ele entendia que nem mesmo o papa poderia revogar esses privilégios, porque provinham de Deus.²⁵²

²⁴⁹ BLANCO, Arturo. **Historia del Confesonario: Razones antropológicas y teológicas de su uso**. Madrid: Rialp, 2000, pp. 21-62; DUGGAN, Lawrence G. *Fear and Confession on the Eve of Reformation*. pp. 153-175. In: CHRISMAN, Miriam Usher, GUGGISBERG, Hans R. (Ed.). **Archive for Reformation History**, Vol. 75, 1984, pp. 167-168.

²⁵⁰ Jean ou João de Pouilly lecionou Teologia na Universidade de Paris entre 1307 e 1312. HÖDL, Ludwig. Op. Cit., p. 199.

²⁵¹ DUGGAN, Lawrence G. Op. Cit., p. 168.

²⁵² HÖDL, Ludwig. Op. Cit., pp. 222-225.

As teses defendidas por Jean de Pouilly demonstram que ainda havia, nas primeiras décadas do século XIV certos conflitos entre clérigos seculares e mendicantes, especialmente no tocante aos ofícios pastorais e à participação nos ambientes acadêmicos.

João XXII publicou em 24 de julho de 1321 a bula *Vas electionis*, na qual listava como errôneas algumas preposições do referido mestre parisiense:

Quod confessi fratribus, habentibus licentiam generalem audiendi confessiones, tenentur eadem peccata, quae confessi fuerant, iterum confiteri proprio sacerdote.
 Quod stante Statuto [Concilii Lateranensis IV, 812], ‘Omnis utriusque sexus’ edito in concilio generali ita Romanus Pontifex non potest facere, quod parochiani non teneantur confiteri omnia peccata sua semel in anno proprio sacerdote, quem dicit esse parochialem curatum; immo nec Deus posset hoc facere: quia, ut dicebat, implicat contradictionem.
 Quod Papa non potest dare generalem potestatem audiendi confessiones, immo nec Deus, quin confessus habenti generalem licentiam teneatur iterum confiteri suo proprio sacerdote, quem dicit esse (ut praemittitur) parochialem curatum.
 [...] Comperimus, praemissos articulos doctrinam non sanam, sed periculosam multum et veritati contrariam continere. Quos etiam articulos omnes et singulos idem magister Iohannes [...] revocavit [...]. Omnes articulos et quemlibet eorum tanquam falsos et erroneos et a doctrina sana devios auctoritate Apostolica damnamus et reprobamus de fratrum Nostrorum consilio [...], doctrinam ipsis contrariam veram esse catholicam asserentes [...].²⁵³

Em 1321 Jean de Pouilly se retratou de suas teses condenadas por João XXII e se dedicou à publicação de seus trabalhos.²⁵⁴ Além da necessidade de preservação da teologia sacramental dentro dos moldes da ortodoxia, podemos aventar um outro motivo para a condenação das teses de Pouilly sobre a confissão: elas restringiam o poder do papa. Dizer que as normas do Concílio de Latrão IV equivaliam a direito divino e não poderiam ser revogados pelo papa seria negar que João XXII tivesse a mesma liberdade de atuação canônica que tiveram seus antecessores. Tal assunto foi também abordado pelo papa cahorsino na sua disputa sobre a pobreza franciscana.

4.2.5 As bulas *Quia nonnunquam* (26 de março de 1322) e *Ad conditorem canonum* (8 de dezembro de 1322 e 14 de janeiro de 1323)

As bulas ou decretais *Quia nonnunquam* (26 de março de 1322) e *Ad conditorem canonum* (8 de dezembro de 1322) pertencem a um segundo momento do pontificado de João

²⁵³ João XXII. Bula *Vas Electionis*. 24 de julho de 1321. In: DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. Op. Cit., pp. 313-314.

²⁵⁴ HÖDL, Ludwig. Op. Cit., p. 203.

XXII, que se torna distinto da década inicial de seu ministério petrino por dois motivos: a ampliação do conflito com a Ordem Franciscana (abarcando não somente as correntes mais rigoristas dos chamados Espirituais) e a reviravolta na disputa pela coroa imperial com as vitórias militares de Luís de Wittelsbach.

A questão discutida com os franciscanos nessa década, iniciada com as controvérsias entre a Inquisição e um terciário menorita em Narbona no ano de 1321, era sobre a natureza da pobreza apostólica em si (e não somente os aspectos pormenorizados de sua observância e eventuais adaptações) e sobre os limites da autoridade do papa. Mesmo vários grupos de frades que não eram estritamente ligados aos Espirituais consideravam o entendimento da pobreza apostólica como a ausência absoluta de propriedade o fundamento próprio do carisma da Ordem dos Frades Menores. Como notamos, o problema da década de 1320 era muito mais complexo do que na década anterior, onde tratava-se principalmente da preocupação da autoridade central da Ordem franciscana em impedir a divisão dentro da sua instituição religiosa.

O embate veio principalmente depois do 6 de março de 1322, quando João XXII havia organizado uma comissão teológica e canônica para estudar a questão doutrinária da pobreza apostólica. Apesar de o pontífice ter proibido qualquer manifestação pública sobre o tema anterior às conclusões da comissão por ele organizada, várias personalidades importantes da época haviam se pronunciado sobre o assunto naquele ano. Além de muitos frades terem expressado suas opiniões sobre a questão, o próprio representante secular do Papa na Itália, o rei Roberto da Sicília (angevina), havia escrito sobre o problema. As mencionadas manifestações, em geral, seguiam a linha de defender a pobreza absoluta de Cristo e os apóstolos (no entendimento de que Jesus e os Doze nada haviam possuído, em comum ou particular) e afirmavam que o papa não poderia ir contra algo estabelecido pelos seus antecessores. Para João XXII, esses pronunciamentos pareciam uma afronta à sua autoridade por dois motivos: impunham limites à sua atuação; haviam quebrado a proibição imposta pelo Sumo Pontífice.²⁵⁵ Outro fator, contudo, que pode ter contribuído para o acirramento da postura do detentor da Cátedra petrina foi a participação do rei da Sicília angevina na querela. Isso entende-se por uma razão muito clara: o rei Roberto d'Anjou era o representante secular do papa frente aos gibelinos na Itália, razão pela qual um pronunciamento seu em linha contrária ao do Bispo de Roma poderia ser bastante problemático.

²⁵⁵ SOUZA, Armênia Maria de. *O Pontificado de João XXII (1316-1334)*. pp. 211-260. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 241-243.

Entre os dias 4 a 7 de julho de 1322, o Capítulo da Ordem Menorita reunido em Perúgia havia se pronunciado a favor da doutrina da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos. Foi em resposta esse capítulo que João XXII publicou a decretal *Ad conditorem canonum*, iniciando um conflito com grande parte da Ordem que admitia a tese da pobreza apostólica tal como expressa no documento capitular de 1322. Foi no ano de 1322 também que em 28 de setembro, Luís da Baviera venceu seu rival Frederico de Habsburgo na batalha de Mühldorf, o que lhe permitiu enviar hostes militares para apoiar as forças gibelinas na Itália.²⁵⁶ A insistência de João XXII na defesa da prerrogativa de alterar disposições dos pontífices precedentes pode estar ligada a um desejo de resolver a questão franciscana de forma rápida para que o mesmo pontífice pudesse se concentrar nos problemas envolvendo a Itália.

Nesses dois documentos tratando de questões envolvendo a Ordem Franciscana, João XXII sustentou a tese de que o papa era o legislador canônico e, como tal, tinha poder de modificar as normas de seus antecessores, caso julgasse que as mesmas não estivessem mais adequadas a determinado momento ou situação. Na decretal *Quia nonnunquam*, o papa antes de comentar as alterações feitas nas normas canônicas concernentes à observância da Regra franciscana, diz não ser repreensível que o autor dos cânones (nesse caso, o próprio Romano Pontífice) revogue, modifique ou suspenda alguma lei ou parte de uma lei promulgada por ele mesmo ou por um de seus antecessores:

Quia nonnunquam, quod coniectura profuturum credit, subsequens experientia nocivum ostendit: non debet reprehensibile iudicari, si canonum conditor canones a se vel suis praedecessoribus editos, vel aliqua in eisdem contenta canonibus revocare, modicare vel suspendere studeat, si ea obesse potius viderit quam prodesse.²⁵⁷

O mesmo argumento é seguido na decretal *Ad conditorem canonum*, onde o papa justifica como atribuição sua o fato de poder atuar sobre as suas normas ou a de seus predecessores quando as circunstâncias as tornarem mais prejudiciais do que úteis ao bem da Igreja.²⁵⁸

²⁵⁶ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 2264-265.

²⁵⁷ Extravagantes Ioannis XXII, Tit. XIV, De verborum significatione, Quia nonnunquam. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1224.

²⁵⁸ “Ad conditorem canonum non est dubium pertinere, quum statuta, a se vel praedecessoribus suis edita obesse percipit potius quam prodesse, ne ulterius obesse valeant providere.” Extravagantes Ioannis XXII, Tit. XIV, De verborum significatione, Ad conditorem canonum. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1225.

Na decretal *Quia quorundam*, o Sumo Pontífice acusa seus adversários de terem deturpado o conteúdo de seus documentos *Ad conditorem canonum* e *Quum inter nonnullos*, escritos esses que o prelado romano afirma terem sido compostos após cuidadosas deliberações com os cardeais, com vários membros do Episcopado, bem como de mestres versados em Teologia e nos Direitos canônico e romano. Essas deturpações, segundo o líder da Igreja, tinham o intuito de confundir os simples com falsas doutrinas:

Quia quorundam mentes sic pater mendacii dicitur excaecasse, quod nostris constitutionibus, quarum una incipit: ‘Ad conditorem canonum’, alio vero: ‘Quum inter nonnullos,’ utique tam cum fratribus nostris sanctae Romanae ecclesiae cardinalibus, quam cum multis archiepiscopis et episcopis, aliisque ecclesiarum praelatis, nec non et compluribus sacrae theologiae magistris, ac utriusque iuris professoribus deliberatione praehabita diligenti digestis, ac de praemissorum fratrum nostrorum consilio promulgatis, non absque multa temeritate plectibili nisi sunt detrahere, et nituntur veritatem, quam continent, per falsas insanias obfuscare: nos tam perniciosis ausibus, ne eorum doctrina pestifera simplicium animos labefacere, ac in sui erroris devium deducere valeat de eorundem fratrum consilio decernimos super hoc salubriter, (ut sequitur,) providere.²⁵⁹

Em seguida, a decretal apresenta os argumentos dos adversários que acusavam João XXII de alterar a doutrina católica contida nas normas emitidas por seus antecessores. O papa rejeita a tese de que seus antecessores interpretaram a Regra menorita como sendo a expressão literal do Evangelho. O argumento pontifício é de que as mudanças contidas na observância da predita regra foram mudanças disciplinares/canônicas e não mudanças com relação à verdades de fé e moral. O autor da decretal ainda sustenta que o papa contém em si as duas chaves, a “chave da ciência” (do conhecimento, definir a doutrina) e a “chave do poder” (de examinar, julgar) e que ambas lhes foram dadas por Cristo.²⁶⁰

O poder ou não de alterar disposições dos antecessores dizia respeito a uma possível limitação ou liberalidade do poder de um papa reinante. Um dos primeiros papas a reivindicar o poder de alterar normas e determinações de seus antecessores como uma atribuição legítima do poder do Bispo romano foi Nicolau I (858-867) em uma carta redigida ao imperador bizantino Miguel III (842-867) no ano de 865:

²⁵⁹ Extravagantes Ioannis XXII, Tit. XIV, De verborum significatione, Quia quorundam. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1230.

²⁶⁰ “Quare restat, quod ad convenienter statuendum, seu aliquid diffiniendum, utraque clavis, scilicet cognoscendi et diffiniendi necessário requiratur; vel quod soli clavi potentiae statuere competat, et etiam deffinire; sed, sicut lumen materiale clavigerum in usum clavis materialis dirigit, et quase quantum ad hoc obtineat scientia vicem lucis. Et hoc Salvator noster in promissione clavium facta beato Petro sensisse videtur expresse, quum post illam immediate subiunxerit: ‘Et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis’, nulla de scientia habet mentione.” Extravagantes Ioannis XXII, Tit. XIV, De verborum significatione, Quia quorundam. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1231.

Quoniam, cum secundum canones, ubi est maior auctoritas, iudicium inferiorum sit deferendum, ad dissolvendum scilicet vel ad roborandum: patet profecto Sedis Apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium a nemine fore retractandum, ‘neque cuiquam de eius liceat iudicare iudicio. Siquidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellari voluerunt; ab illa autem nemo sit appellare permissus’. [...] Ergo de iudicio Romani praesulis non retractando, quia nec mos exigit, quod diximus comprobato, non negamus eiusdem Sedis sententiam posse in melius commutari, cum aut sibi subreptum aliquid fuerit, aut ipsa pro consideratione aetatum vel temporum seu gravium necessitatum dispensatorie quiddam ordinare decreverit, quoniam et egregium Apostolum Paulum quaedam fecisse dispensatorie legimus, quae postea reprovassentur; quando tamen illa, Romana videlicet Ecclesia, discretissima consideratione fieri delegerit, non quando ipsa, quae bene sunt diffinita, retractari renuerit [...].²⁶¹

O papa Nicolau I ocupou a cátedra petrina entre 858-867 e destacou-se na ampliação do exercício prático do poder e prerrogativas que ele considerava como inerentes ao seu ofício de antístete da Igreja Romana, atuando de forma mais direta e abrangente que outros papas do século IX. Atuou aceitando apelações de processos canônicos, efetuando deposições de bispos e metropolitas, bem como excomungando o rei Lotário II da Lotaríngia²⁶² devido ao seu rompimento de laços conjugais com a rainha Teuberga e novas núpcias com Valdrada.²⁶³ Além de buscar afirmar-se como árbitro moral acima dos monarcas no Ocidente, Nicolau I buscou igualmente impor sua autoridade sobre as Igrejas bizantinas. A carta do papa Nicolau I ao imperador bizantino Miguel III foi escrita em meio ao conflito em torno de dois pretendentes à Sé Patriarcal de Constantinopla, o “intransigente” Inácio e o “moderado” Fócio.²⁶⁴ Inácio havia

²⁶¹ Nicolau I. Carta *Proposueramus quidem* ao imperador Miguel I. 28 e setembro de 865. In: DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. Op. Cit., p. 232.

²⁶² O Imperador Carlos Magno, rei dos Francos e Lombardos, faleceu no ano de 814, sendo sucedido no Império e nos reinos pelo seu filho Luís I, o Piedoso (814-840). Desde meados de seu reinado, o imperador Luís havia entrado em conflito com seus filhos acerca da divisão dos territórios do reino entre os mesmos (uma herança, de certa forma, da tradição dos reis francos da dinastia anterior, a Merovíngia, que tratava os territórios do reino como uma espécie de patrimônio do rei e sua família, podendo repartir os mesmos territórios entre os seus descendentes). O conflito continuou após a morte de Luís, o Piedoso em 840 e foi parcialmente resolvido no Tratado de Verdun em 843 celebrado entre os filhos de Luís I. Segundo o acordado Carlos II, o Calvo (840-877) reinaria sobre a *Francia Occidentalis* (que daria origem ao reino de França); Lotário I (840-855) reinaria sobre parte da Itália e a região entre os rios Reno e Ródano denominada posteriormente de Lotaríngia; e Luís II, o Germânico (840-876) reinaria sobre a *Francia Orientalis* (que daria origem ao Reino da Germânia). O título imperial, considerado indivisível (por estar mais associado à universalidade do antigo Império Romano, visto como instrumento da Providência para promover a unidade) foi apropriado inicialmente por Lotário I, mas permaneceu sob disputa dos herdeiros de Luís, o Piedoso durante todo o período carolíngio até o século X. É necessário novamente frisar que nenhum dos territórios acima mencionadas constituíam uma unidade nacional tal como passou a ser entendida a partir do século XIX. Seus habitantes falavam, além da *romana lingua* (francês primitivo) e a *teudisca lingua* (alto alemão) diversos dialetos locais, associados às diferentes origens étnicas e culturais dos povos anteriormente unidos sob a espada e as leis de Carlos Magno. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Op. Cit., pp. 93-105, 125-127, 142-143, 153-157.

²⁶³ KNOWLES, David, OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 86-87.

²⁶⁴ Entre os séculos VIII e IX surgiu dentro do laicato e clero bizantino um movimento que condenava a prática da veneração de imagens religiosas (ícones) chamado de “Iconoclasmo” (“quebradores de imagens”, em alusão à prática de alguns de seus adeptos, que destruíram imagens de Cristo e dos santos nas igrejas e monumentos, por

sido introduzido na cátedra constantinopolitana pela imperatriz Teodora em 847. Com a deposição da imperatriz em 856, o patriarca Inácio foi forçado igualmente a renunciar à Sé da capital imperial, tendo sido eleito em seu lugar em 858 o leigo Fócio, funcionário da administração imperial. Um Concílio em 861 com a presença dos legados do papa havia reconhecido a eleição de Fócio ao patriarcado como canônica. Entretanto, em 863, um sínodo em Roma presidido por Nicolau I declarou ilegítima a eleição de Fócio, reintegrando Inácio como titular da Sé bizantina. No ano 865, um novo conflito em torno das jurisdições eclesiásticas de rito romano e rito bizantino no reino da Bulgária acirrou as relações entre Roma, o imperador Miguel III e o patriarca Fócio.²⁶⁵

A carta *proposueramus quidem* do papa Nicolau que citamos anteriormente foi escrita no ano de 865 por ocasião do cisma causado pelas divergências com o patriarca Fócio. O objetivo da carta é criticar a intromissão imperial nos assuntos eclesiásticos, bem como afirmar a supremacia da Sé Romana sobre as demais sés. Na defesa da possibilidade de um papa modificar algum julgamento papal feito anteriormente podemos inclusive auferir uma referência implícita à mudança de Nicolau I a respeito da legitimidade de Fócio, reconhecida anteriormente por um Concílio na presença de representantes do pontífice romano e depois negada por um sínodo romano presidido pelo mesmo Sumo Pontífice. O teor da carta também acentua o entendimento que Roma tinha dos cânones, entendidos de forma mais jurídica e hierárquica do que o entendiam os bizantinos, baseados em uma noção de uma Tradição mais fixa e imóvel que via a intromissão excessiva do papa como uma violação da práxis tradicional.²⁶⁶ O argumento contido na carta do papa Nicolau I é semelhante ao de João XXII: um papa pode revogar ou alterar algo que já tenha sido estabelecido pela mesma Sé Apostólica quando os tempos, circunstâncias ou graves necessidades o exigirem.

A existência de cânones discordantes, que alteravam disposições anteriores, foi, aliás, uma das causas do surgimento de uma ciência canônica, primeiro com os compiladores e depois com os comentadores dos cânones e decretais eclesiásticos, visando estabelecer uma uniformidade e um maior conhecimento dos procedimentos e normas da Igreja no Ocidente.²⁶⁷

consideraram essas imagens um elemento idólatra). O Iconoclamo fez com que parte do clero bizantino permanecesse fora da comunhão com Roma, apoiadora do “iconódulos” (“veneradores de imagens”, aqueles que acreditavam que as imagens religiosas faziam parte da Tradição e práxis legítima da Igreja). O iconoclasmo foi condenado como heresia no II Concílio de Niceia em 787, mas seus partidários foram de fato suplantados pelos iconódulos somente no século IX. Dimitri Obolensky denomina de “intransigentes” os que defendiam um tratamento mais rígido aos remanescentes do iconoclasmo que desejassem retornar à comunhão com a Igreja e denomina “moderados” os partidários da reintegração dos ex-iconoclastas. KNOWLES, David, OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 107-111.

²⁶⁵ KNOWLES, David, OBOLENSKY, Dimitri. Op. Cit., pp. 107-109.

²⁶⁶ Idem, ibidem, pp. 109-111.

²⁶⁷ Ibid., pp. 246-249.

Existe aqui outro complicador: se um papa é limitado pelos decretos dos que o precederam, isso significaria dizer que o papa reinante não seria igual em poder e jurisdição aos seus antecessores. Isso entrava em desacordo com a ideia de *plenitudo potestatis*, que via no Papa, na condição de sucessor de Pedro e vigário de Cristo, o monarca e legislador supremo do corpo eclesial presente no orbe terrestre.

4.2.6 A bula *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323)

Quando João XXII publicou a bula *Cum inter nonnullos*, o objetivo era dar uma posição definitiva acerca da doutrina da pobreza de Cristo e dos apóstolos. Naturalmente, também era uma forma de reafirmar a autoridade que ele acreditava ter como suprema sobre o restante do corpo eclesial. A parte central do texto trata da definição sobre a pobreza:

Rursus in posterum pertinaciter affirmare, quod Redemptori nostro praedicto Apostolis iis, quae ipsos habuisse scriptura sacra testatur, nequaquam ius ipsis utendi competierit, nec illa vendendi seu donandi ius habuerint, aut ex ipsis alia acquirendi, quae tamen ipsos de praemissis fecisse scriptura sacra testatur, seu ipsos potuisse facere supponit expresse, quum tallis assertio ipsorum usum et gesta evidenter includat, in praemissis non iusta, quos utique de usu, gestis seu factis Redemptoris nostri Dei Filii sentire nefas est, sacrae scripturae contrarium et doctrinae catholicae inimicum, assertionem ipsam pertinacem de fratrum nostrorum consilio deinceps erroneam fore censendam merito ac haereticam declaramus.²⁶⁸

Na referida bula, o papa condena como herética a preposição de que Cristo e os Apóstolos não haviam possuído nada em comum. Embora os partidários de Miguel de Cesena tenham posteriormente acusado essa bula de ser uma decisão arbitrária do papa, o texto pontifício afirma que a definição do referido documento era resultado de um conselho dos cardeais, a quem João XXII chama de irmãos (*de fratrum nostrorum consilio*). De fato, Patrick Nold demonstrou que a definição da *Cum inter nonnullos* fora resultado da busca de uma fórmula comum resultante do amplo debate promovido pelos cardeais na Cúria de João XXII onde diversos argumentos e conclusões acerca da pobreza apostólica foram apresentadas.²⁶⁹

²⁶⁸ Extravagantes Ioannis XXI, Tit. XIV, De verborum significatione, Quum inter nonnullos. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1230.

²⁶⁹ NOLD, Patrick. **Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the apostolic poverty controversy**. Oxford: Clarendon Press, 2007, pp. 169-174.

4.2.7 A bula *Quia quorundam* (10 de novembro de 1324)

O Conteúdo da *Quia quorundam* visava defender João XXII das acusações de heresia que lhe lançavam os frades franciscanos dissidentes, os partidários de Miguel de Cesena e os apoiadores de Luís IV, que rejeitavam as bulas anteriores *Ad Conditorem canonum* e *Cum inter nonnullos*. O Papa expõe que suas bulas foram sancionadas após longas consultas com os cardeais e deliberações com mestres de Teologia:

Quia quorundam mentes sic pater mendacii dicitur excaecasse, quod nostris constitutionibus, quarum una incipit: ‘Ad conditorem canonum’, alio vero: ‘Quum inter nonnullos,’ utique tam cum fratribus nostris sanctae Romanae ecclesiae cardinalibus, quam cum multis archiepiscopis et episcopis, aliisque ecclesiarum praelatis, nec non et compluribus sacrae theologiae magistris, ac utriusque iuris professoribus deliberatione praehabita diligenti digestis, ac de praemissorum fratrum nostrorum consilio promulgatis, non absque multa temeritate plectibili nisi sunt detrahere, et nituntur veritatem, quam continent, per falsas insanias obfuscare: nos tam perniciosus ausibus, ne eorum doctrina pestifera simplicium animos labefacere, ac in sui erroris devium deducere valeat de eorundem fratrum consilio decernimus super hoc salubriter, (ut sequitur,) providere.²⁷⁰

Nesse sentido, o que João XXII visava expor era que não entendia suas decisões como arbitrárias, mas fruto de larga ponderação. Aqui havia um ponto chave de divergência: o papa entendia que suas bulas haviam estabelecido apenas modificações canônicas, sem modificar a doutrina católica enquanto os seus adversários entendiam que as bulas adulteravam as crenças tradicionais da Igreja. Essa dicotomia mais clara entre os dois lados do conflito resultava da consolidação da aliança entre os frades dissidentes protegidos na Alemanha, os partidários de Miguel de Cesena e o rei dos romanos Luís IV.²⁷¹

4.2.8 A bula *Licet iuxta doctrinam* (23 de outubro de 1327)

Outros pressupostos eclesiológicos de João XXII encontram-se na sua bula de condenação a algumas teses de autores da época como Marsílio de Pádua. As teses de Marsílio de Pádua rejeitavam várias das competências que eram atribuídas ao Papado pelos defensores da monarquia pontifícia. Na bula *Licet iuxta doctrinam* de 1327, o papa João XXII concentrou-se em condenar as teses de Marsílio de Pádua e João de Jandun que negavam o poder do Papa

²⁷⁰ Extravagantes Ioannis XXI, Tit. XIV, De verborum significatione, Quia quorundam. In: FRIEDBERG, Aemilius. Op. Cit., p. 1230.

²⁷¹ NOLD, Patrick. **Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the apostolic poverty controversy.** Oxford: Clarendon Press, 2007, pp. 175-177.

sobre o restante da Igreja e seus poderes coercitivos²⁷², bem como as que atribuíam ao papa os mesmos poderes que os demais presbíteros²⁷³ da Igreja.:

Quod beatus Petrus Apostolus non fuit plus caput Ecclesiae quam quilibet aliorum Apostolorum, nec habuit plus auctoritatis, quam habuerunt alii Apostoli, et quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem fecit vicarium suum.

Quod ad Imperatorem spectat, corrigere Papam et punire, ac instituere et destituere. Quod omnes sacerdotes, sive sit Papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex quicumque, sunt aequalis auctoritatis et iurisdictionis ex institutione Christi; sed quod unus habet plus alio, hoc est secundum quod Imperator concessit plus vel minus et, sicut concessit, revocare potest.

Quod Papa vel tota Ecclesia simul sumpta nullum hominem quantumcumque sceleratum potest punire punitione coactiva, nisi Imperator daret eis auctoritatem.

[...] velut sacrae Scripturae contrarios et fidei catholicae inimicos, haereticos, seu haereticales et erroneos, necnon et praedictos Marsilium et Iohannem haereticos, immo haeresiarchas fore manifestos et notorios sententialiter declaramus.²⁷⁴

²⁷² “Jesus afirmou: *Os reis das nações as dominam. Quanto a vós, isto é, os Apóstolos não será assim.* Logo, Jesus, rei dos reis e Senhor dos senhores, não lhes deu a autoridade para fazer julgamentos seculares à semelhança dos governantes, nem tampouco a competência para exercer o poder coercivo sobre ninguém, mas ao contrário os proibiu terminantemente de fazer tais coisas, ao afirmar: *Não será assim entre vós.* Por conseguinte, convém que o mesmo princípio se aplique a todos os sucessores dos Apóstolos, os bispos ou presbíteros.” MARSÍLIO DE PÁDUA. **O Defensor da Paz**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 249.

²⁷³ “[...] após a Era Apostólica, o número de presbíteros aumentou consideravelmente. Estes, com o propósito de evitar escândalos e cismas, escolheram um dentre eles para dirigi-los e guia-los tanto no exercício de seu cargo e ministério eclesial, como na distribuição das ofertas e na organização mais conveniente do resto das coisas que lhes competiam fazer, de modo que a economia e o serviço dos templos não ficassem prejudicados, face às inúmeras paixões de qualquer um, agindo ao seu talento, e conseqüentemente de maneira imprópria. Devido àquele novo costume que foi se generalizando, o presbítero que era eleito para dirigir os demais passou a conservar exclusivamente para si o nome de bispo, como se fosse um superintendente, porque supervisionava não só os fieis, motivo esse pelo qual todos os presbíteros na Igreja Primitiva eram chamados de bispos, mas também os demais co-sacerdotes. É por isso que, em Antioquia o superintendente, mais tarde, conservou, exclusivamente para si, o nome de bispo, enquanto os outros sacerdotes mantiveram o nome de ‘presbíteros’. Todavia, a mencionada eleição ou escolha efetuada pelo ser humano, absolutamente não acrescenta um mérito essencial, uma autoridade ou um poder sacerdotal maior a ninguém que tenha sido indicado por seu intermédio. Propicia-lhe, sim, apenas um certo poder no tocante à organização interna da casa ou templo de Deus, quer dizer, a capacidade para instituir e dirigir os outros padres, diáconos e demais ministros, do mesmo modo que, atualmente, o superior de um mosteiro exerce uma certa autoridade sobre os monges. Reiteramos, no entanto, que esse poder não é coercivo, salvo se a autoridade para exercer tal coerção tiver sido dada pelo legislador humano àquela pessoa eleita, conforme o demonstramos nos capítulos IV e VIII desta Parte do livro, e de acordo com o que iremos dizer mais amplamente ainda no próximo capítulo. Tal poder absolutamente não implica numa outra dignidade intrínseca a mais e tampouco noutra faculdade, além daquela inerente ao sacerdócio. É dessa mesma forma que os soldados em guerra escolhem um capitão que, nos tempos remotos, era costumeiramente designado ‘preceptor’ ou ‘imperador’, embora este último conceito acabasse por significar uma espécie de monarquia régia, a mais importante de todas, termo esse ainda usado nos dias atuais. Do mesmo modo, os diáconos escolhem um dentre eles como arcebispo, a quem essa eleição não confere nenhum mérito essencial ou maior consagração do que a atribuída pelo diaconato. Ela apenas lhe concede um certo poder meramente humano ao qual já fizemos alusão, qual seja, o de indicar e liderar os outros diáconos. Por este motivo é que o Bispo de Roma não possui maior autoridade sacerdotal essencial do que qualquer outro antístite, da mesma forma como São Pedro não a teve em relação aos outros Apóstolos. Na verdade, todos receberam a mesma autoridade de Cristo, numa proporção equivalente e de modo imediato, como o demonstramos anteriormente, baseado no peso da opinião de Jerônimo, ao comentar aquela frase do Evangelho de Mateus, capítulo XVI: *Eu te darei as chaves do reino dos céus.*” MARSÍLIO DE PÁDUA. Op. Cit., pp. 413-414.

²⁷⁴ João XXII. Bula *Licet iuxta doctrinam*. 23 de outubro de 1327. In: DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. Op. Cit., pp. 326-317.

Diferentemente dos Espirituais franciscanos, que meramente divergiam da forma de o papa usar seus poderes e atribuições e discordarem da validade do papa daquele momento, mas não do poder papal em si, as teses de Marsílio atribuíam ao papa apenas funções sacerdotais e o colocava abaixo da autoridade imperial. Nesse caso, várias das atribuições do papa dos tempos medievais passavam a ser vistas como meras concessões imperiais e não algo inerente ao ofício petrino.

Bernardo Bayona aponta que, embora João XXII tenha se servido dos tratados escritos pelos carmelitas Guido Terrena e Siberto de Beck e pelo agostiniano Guilherme Amidani de Cremona para redigir o texto da bula, o pontífice optou por sumarizar as condenações de forma mais sintetizada e referenciando-se apenas nos argumentos escriturísticos, evitando assim ter de oficializar em um documento eclesiástico uma das diferentes correntes filosóficas e teológicas presentes nos tratados consultados.²⁷⁵ Tal hábito, aliás, reflete o *modus operandi* do papa cahorsino no caso dos debates sobre a pobreza apostólica.

4.2.9 A bula *Ne super his* (3 de dezembro de 1334)

A questão teológica mais espinhosa do pontificado de João XXII foi a de seu posicionamento em relação à doutrina da visão beatífica. Relembremos que o referido papa, nos últimos anos de seu pontificado, havia proferido uma série de sermões em que, apoiando-se em algumas interpretações da obra dos Padres da Igreja e de São Bernardo de Claraval, afirmava a impossibilidade de os bem-aventurados contemplarem a essência divina antes do Juízo Final, sustentando que os ditos bem-aventurados teriam, antes da Ressurreição dos corpos, a visão apenas da Humanidade glorificada de Jesus Cristo. Estes sermões criaram novas oposições ao papa, juntando-se ao grupo dos franciscanos que contestavam sua legitimidade e ao círculo de letrados da corte de Luís IV, alguns membros do Sacro Colégio (dentre eles, o mais expressivo era o já idoso cardeal Napoleone Orsini) e bispos do Sacro Império e da Itália.

Sobre essa questão, o pontífice submeteu seus ditos e ensinamentos acerca do tema à determinação da Igreja e de seus sucessores, como explica no final de sua bula de retratação *Ne super his* de 1334:

²⁷⁵ BAYONA AZNAR, Bernardo. *A Confutação de Guido Terrena O.Carm. a Marsílio de Pádua*. pp. 343-396. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, pp. 354-360.

Si vero alia vel aliter circa materiam huiusmodi per Nos dicta fuerint quoquomodo, illa in habitu fidei catholicae diximus ac recitando et conferendo dixisse asserimos et volumus esse dicta. Insuper si qua alia sermocinando, conferendo, dogmatizando, docendo seu alio quovis modo diximus circa ea quae fidem concernunt catholicam, sacram Scripturam aut bonos mores, ea in quantum sunt consona fidei catholicae, determinationi Ecclesiae, sacra Scripturae ac bonis moribus, approbamus, alias autem illa haberi volumus pro non dictis, et ea minime approbamus, sed in quantum essent a praemissis fide catholica, determinatione Ecclesiae, sacra Scriptura vel bonis moribus aut aliquo ipsorum dissonantia, reprobamus et nihilominus omnia dicta et scripta Nostra de quacumque materia ubicumque et in quocumque loco ac in quocumque statu, quem habemus vel habuerimus hactenus, submittimus determinationi Ecclesiae ac sucessorum Nostrorum.²⁷⁶

Embora não haja uma distinção explícita, parece nos que o papa estabeleceu na sua bula de retratação uma distinção entre os seus ensinamentos pessoais e as doutrinas oficiais da Igreja.

A questão de quem poderia julgar um papa suscitou debates entre os letrados, leigos e clérigos, do Ocidente tardo-medieval, e isso se devia também ao fato de falta de precedentes de julgamento de um papa por heresia ou mesmo desvio de conduta feito durante a vida do referido pontífice. É verdade que temos casos de imperadores bizantinos e germânicos negando o reconhecimento da validade da eleição de algum papa, substituindo o mesmo pelo uso da força e, por vezes, nomeando um Antipapa em seu lugar. Temos casos assim como o do papa Vigílio (537-555), preso e exilado pelo imperador romano-oriental Justiniano I (527-565) diante da recusa do pontífice em assinar a fórmula doutrinária conciliatória conhecida como os Três Capítulos; do papa João XII (955-964), deposto pelo imperador germânico Otto I (962-973) sob acusações de má conduta e substituído pelo antipapa Leão VIII (964-965); do papa Gregório VII (1073-1085), forçado ao exílio no Reino Normando da Sicília pelo avanço do imperador germânico Henrique IV (1084-1105), que o substituiu pelo antipapa Clemente III (1080-1100). Entretanto, todos esses casos não foram julgamentos ou substituições reconhecidas pela Igreja e, eram vistos pelas autoridades eclesiásticas como uma usurpação das normas canônicas pelas autoridades seculares. De fato, estes antipapas tiveram pouca adesão fora dos círculos políticos daqueles monarcas que os erigiram.

Diferente era o caso de um papa acusado e julgado de heresia pelas autoridades da Igreja. Temos, nesse sentido, um só exemplo: o caso do papa Honório I (625-638), que aprovou uma fórmula doutrinária conciliatória (vista por seus adversários como ambígua) visando a reintegração de grupos adeptos da heresia do monotelismo à comunhão com a Igreja. O caso foi visto por muitos como uma atitude condescendente para com a heresia por parte daquele que deveria ser o guardião do que era considerado a verdadeira fé apostólica. Entretanto, a

²⁷⁶ João XXII. Bula *Ne super his*. 3 de dezembro de 1334. In: DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. Op. Cit., pp. 322.

atitude de Honório foi julgada postumamente por um sucessor seu, o papa Leão II (682-683) que o anatematizou por ter “maculado a fé imaculada” e por não ter sido firme no combate aos hereges.

Um outro caso que temos, de teor mais vago, por estar envolto em acusações resultantes de rivalidades políticas, é o do julgamento do papa Leão III (795-816). Os partidários do pontífice anterior Adriano I (772-795), pertencentes a parte da aristocracia romana, viam-se desprestigiados e temerosos de perderem seus privilégios com a eleição de um clérigo de origem mais modesta como Leão. Em 25 de abril de 799, Leão III foi atacado por partidários de seu antecessor durante uma procissão em Roma, na qual o bispo de Roma foi derrubado de sua montaria e ferido. O Sumo Pontífice fugiu, buscando refúgio na corte de Carlos Magno, rei dos Francos e Lombardos, que encontrava-se em campanha militar contra os saxões.

Acompanhado do pontífice romano, o rei franco dirigiu-se com um contingente militar para Roma onde, em novembro e dezembro de 800, organizou um sínodo para averiguar as acusações que os partidários de Adriano faziam a Leão III: adultério e perjúrio. Diante de um juramento solene de inocência prestado pelo papa no púlpito onde o diácono cantava o Evangelho da missa na Basílica de São Pedro, os clérigos presentes no sínodo junto ao rei franco recusaram-se a julgar o bispo da Cidade Eterna, acatando o juramento do mesmo. Embora o medievalista Jean Favier sustente que os acontecimentos envolvendo Carlos Magno e Leão III nos finais do ano 800 que culminaram na coroação imperial do monarca franco pelo Sumo Pontífice acabaram por rebaixar Leão e enaltecer a figura de Carlos como protetor da Igreja a qual o papa era devedor²⁷⁷, devemos igualmente reconhecer que esse episódio não forneceu suporte para a tese da possibilidade de julgamento de um papa, posto que acabou sendo visto mais como um reconhecimento público da inocência proferida pelo próprio pontífice romano.

Diferente é o caso de admoestação moral, distinta de questão jurisdicional, feita ao papa por questão de conduta. Temos, nesse caso, o exemplo de Bernardo de Claraval (*1090-+1174), abade cisterciense que escreve um tratado *De consideratione* o qual contém admoestações ao papa Eugênio III (1145-1153), seu outrora discípulo na Ordem de Cister. Nesse escrito, o abade cisterciense tece algumas críticas ao modo como seu antigo discípulo, que havia participado do modo de vida austero e contemplativo de Cister, estava conduzindo o ofício papal, demasiado atarefado com questões jurídicas e burocráticas e cada vez mais envolto em um estilo de vida principesco.

²⁷⁷ FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, pp. 481-495.

Embora alguns decretalistas e canonistas como Graciano e Hugucião de Pisa tenham sustentado que um papa poderia ser julgado em caso de heresia e o próprio papa Inocêncio III ter reconhecido que poderia ser julgado se caísse em heresia, estes não esboçaram comentários sobre como deveria se proceder um julgamento de um papa herege e quem teria competência para fazê-lo.²⁷⁸

Foi no século XIII que se esboçaram as primeiras tentativas de convocação de Concílios Gerais que representassem toda a Igreja para julgar um papa. Tais tentativas, contudo, não tiveram grande adesão, pois estavam ligadas a conflitos políticos muito específicos de um papa com um monarca ou alguma família nobiliárquica. Nesse sentido, temos o caso do imperador Frederico II que apelara a um Concílio Geral para tentar depor o papa Inocêncio IV (com quem mantinha conflitos em torno ao Reino da Sicília bem como acerca das atribuições dos poderes imperiais e papal na organização da vida eclesial), bem como o dos cardeais Colonna, que haviam redigido uma apelação convocando um concílio para julgar o papa Bonifácio VIII, com quem haviam entrado em conflito por conta das rivalidades entre as famílias romanas dos Colonna e Orsini (estes últimos aliados dos Caetani, família do papa Bonifácio VIII).

Mesmo a primeira tentativa de deposição de João XXII por Luís IV em Roma e sua subsequente entronização do antipapa Nicolau V (Pedro de Corbara) desfez-se assim que as tropas imperiais retiraram-se da Itália, sendo que não houve monarcas nem clérigos, nem mesmo frades dissidentes que se dispusessem a combater pelo antipapa ou mesmo defendê-lo como papa legítimo no âmbito teórico. Era um caso muito semelhante ao das nomeações de antipapas por outros imperadores de tempos precedentes que gozavam de aceitação apenas dentre os apoiadores mais próximos do monarca.

A tentativa de convocação de um Concílio Geral arquitetada pelo Cardeal Napoleone Orsini em conjunto com o imperador Luís IV, bispos germânicos e italianos, grupos de frades dissidentes bem como de outros monarcas da Cristandade teve, ao que parece, uma expressão bem maior do que o alcance das tentativas anteriores já por nós elencada. Entretanto, notamos no gesto de João XXII na proximidade de sua morte um paralelo com o juramento de Leão III feito no ano 800. Ao tomar a iniciativa de retratar-se oficialmente de suas teses sobre a visão beatífica, bem como ao submeter-se ao juízo da Igreja (em sentido bastante genérico, indefinido), o papa residente em Avignon privava seus adversários do principal argumento que

²⁷⁸ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O Cisma do Ocidente: seus antecedentes e desdobramentos imediatos*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **As Relações de Poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa**. Porto Alegre: Edições EST, 2011. Pp. 26-27.

tinham em favor do Concílio e do julgamento do pontífice: a acusação de heresia. É verdade que a morte do pontífice também contribuiu para sepultar os planos conciliaristas naquele momento, mas a retratação (algo que não ocorreu na querela doutrinal com os setores franciscanos) ajudou a reforçar a autoridade do papa como juiz moral, haja vista que, ao retratar-se, colocava-se como juiz de si mesmo.

4.3 ECLESIOLOGIA E MONARQUIA PONTIFÍCIA EM JOÃO XXII

Passemos agora a delinear os principais elementos do pensamento e atuação de João XXII a respeito da natureza e papel da Igreja na sociedade de seu tempo. Retomemos brevemente algumas doutrinas já pinceladas cronologicamente ao longo do presente capítulo.

4.3.1 A Eclesiologia do papa João XXII

Na bula *Sancta Romana* de 1317, o papa João XXII refere-se à Igreja com adjetivos que estabelecem uma identificação entre a Igreja Romana e a Igreja universal (*Sancta Romana atque universalis ecclesia*). Tal qualitativo remete às adjetivações comuns desde os séculos XI e XII que usavam a palavra *Ecclesia Romana* para se referir à Igreja como um todo. Isso porque, tal como a cabeça de um corpo representa o corpo todo, a Igreja de Roma (presidida pelo papa), por ser a cabeça das demais Igrejas, representava a Igreja Universal. Naturalmente, essa concepção considerava excluído da Igreja de Cristo qualquer pessoa que estivesse desunida da cabeça (o papa). Nesse sentido a eclesiologia de João XXII segue a linha de Inocêncio III e de Bonifácio VIII.

Na concepção do papa cahorsino, também não havia distinção entre a Igreja dos eleitos de Cristo (unida aos santos do Céu) e a Igreja presente na terra, representada pela hierarquia visível do papa, bispos e prelados. Isso depende-se claramente da condenação que a bula *Gloriosam Ecclesiam* fazia dos frades que concebiam uma separação radical entre a *ecclesia carnalis* (papa, clero, hierarquia, riquezas, bens materiais, corrupção, pecado) e a *ecclesia spiritalis* (frades Espirituais, santidade, pureza, austeridade, pobreza).

A Igreja na doutrina de João XXII também se identifica com a presença dos sacramentos celebrados segundo as normas eclesiásticas e que possuem eficácia espiritual independente da santidade de seus ministros. Como prova disso basta lembrar que a mesma

bula *Gloriosam Ecclesiam* atribuía aos fraticelli e beguinos a heresia donatista, dado o fato de que estes consideravam válidos apenas os sacramentos administrados por clérigos de vida santa.

Também observamos na mesma bula que o papa D'Euse entendia a posse de bens materiais e riquezas como elementos necessários para o conduzir a missão da Igreja na terra. Por isso, o pontífice não podia aceitar a doutrina da pobreza absoluta.

Há na concepção de João XXII um fundamento visível de unidade bem claro para o seu modelo eclesiológico: o Romano Pontífice. Não só visto como sucessor de Pedro no pastoreio dos fieis, mas como, na condição de *vicarius Christi*, uma imagem do Cristo Rei e Sacerdote. Para a compreensão desse ponto devemos recordar que a bula *Si fratrum* se referia à autoridade papal como um império terrestre e celeste (*terreni simul et coelestis imperii*), retomando os termos da carta Aeger cui lenia de Inocência IV, que se referia ao poder pontifício como uma monarquia sacerdotal e real (*pontificalem et regalem monarchatum*).

Por fim, com relação aos cânones e normas da Igreja, João XXII considerava que um papa tinha tanta liberdade quanto os seus antecessores para modificar normas disciplinares da Igreja. Fora esse argumento utilizado para liberar os torneios de justas e as disposições sobre a administração dos bens na Ordem menorita: as circunstâncias haviam mudado e a disciplina deveria ser modificada para melhorar a adaptação às novas contingências.

Na linguagem das bulas e decretais de João XXII, o termo *plenitudo potestatis* ou *imensa potestas* é utilizado para se referir ao poder do papa que se estende à toda a Igreja (diferente do poder circunscrito dos bispos) e a faculdade de perdoar os pecados e penas canônicas (onde também há restrições aos bispos e párocos com relação a alguns delitos). Nesse caso, a concepção de plenitude de poder papal do referido pontífice aproxima-se daquela do agostiniano Egídio Romano, que a entendia como a faculdade de poder fazer dentro da Igreja em âmbito universal tudo aquilo que os demais membros da Igreja podiam fazer de forma limitada.

Mas como poderíamos, enfim, chamar esse modelo eclesiológico de João XXII? Hierocracia, Teocracia, Monarquia Pontifícia? Esses termos foram frequentemente utilizados pelos historiadores, filósofos e teólogos para categorizarem diversas concepções de poder eclesiástico e secular no período medieval..

Em seu livro *Cenários da Igreja*, dedicado a analisar as diferentes realidades multifacetadas da Igreja Católica em finais do século XX, Libanio aponta:

Um cenário não se escolhe. Impõe-se. Tem-se de viver dentro dele. As análises ajudam a elaborar as estratégias de resistência, caso triunfe um cenário adverso. Ou a organizar as próprias forças vitoriosas.

A Igreja, como Instituição, comporta-se dentro de determinado cenário, num duplo movimento. *Ad intra* ela organiza a sua própria vida. *Ad extra*, tece relações com o mundo político-econômico, cultural e religioso circundante. Em cada cenário, essas relações, quer internas quer externas, se configuram de forma diferente.²⁷⁹

Nesse sentido, devemos observar que existem elementos que são externos à Igreja e aos modelos eclesiológicos e de organização eclesial que se almejam nas diferentes épocas e que há uma dupla reação: da Igreja com relação ao meio e do meio frente à Igreja. Essas reações podem, eventualmente, ser convergentes ou divergentes.

Tendo em vista os conceitos devidamente expostos em nossa introdução, passemos a examinar: os conceitos de hierocracia e teocracia são utilizados pelos estudiosos para definir certas realidades políticas, mas não se encontram no vocabulário medieval. Teocracia é um termo vago que pode ser aplicado a vários modelos políticos da Antiguidade aos tempos atuais. Hierocracia é um pouco mais específico, mas ainda pode ser aplicado a vários modelos eclesiológicos ou políticos que se baseiem na superioridade de um clero ou grupo sacerdotal.

Entendemos que o modelo eclesiológico de João XXII pode ser entendido como uma monarquia papal ou pontifícia, mas não no entendimento de um Estado ou monarquia modernos, como fizeram estudiosos dos séculos XIX e XX. Antes, essa definição se deve a comparações feitas por homens do medievo, que viam nas mudanças do cerimonial e *modus operandi* do papa e sua cúria uma imitação dos modos das cortes régias e imperiais. Lembremos que os próprios papas empregaram o termo monarquia e império para designar o entendimento que tinham de suas atribuições, dentre eles o papa cahorsino que analisamos.

A monarquia pontifícia delinea o modelo eclesiológico de João XXII frente aos modelos propostos por seus adversários, como veremos a seguir.

4.3.2 Eclesiologia(s) dos adversários de João XXII

Os adversários de João XXII não constituíam um grupo homogêneo, quer em sua composição social, quer em seus ideais. Basta ver que frades ardorosos propugnadores da pobreza apostólica e críticos da riqueza papal apoiavam um monarca germânico cujo um de seus pilares de sustentação eram bispos príncipes-eleitores do Império, simultaneamente pastores da Igreja e senhores feudais.

²⁷⁹ LIBÂNIO, João Batista. **Cenários da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 13.

O modelo mais fácil de discernir é o dos Espirituais franciscanos e beguinos: seu modelo era uma eclesiologia fundada no carisma e na santidade de conduta pessoal. Isto é, a Igreja verdadeira, na lógica deles, caracterizava-se pela santidade, pureza, ortodoxia e, principalmente, pela pobreza de seus membros, diferenciando da Igreja terrena do papa e seus prelados, associada por eles à cupidez e avareza pelos bens mundanos. Trata-se de um modelo de eclesiologia carismática e anti-institucional.

Segundo esse modelo, não só a heresia, mas também uma vida corrupta privava o indivíduo da condição de membro da Igreja. Nesse sentido, não só João XXII por ensinar diferente a respeito da pobreza, mas também todos os prelados que o apoiavam e viviam em riquezas eram considerados como excluídos do corpo eclesial. Na prática, contudo, a ruptura não foi sempre completa: os Espirituais mantinham contato com membros do cardinalato, com monarcas (pessoas que não viviam a pobreza material absoluta) e haviam buscado, durante o pontificado de Clemente V, uma regularização para seu estado de vida religiosa dentro das normas canônicas aprovadas pelas autoridades eclesiásticas. As condenações de João XXII contra algumas doutrinas e práticas dos Espirituais e beguinos ampliaram a visão apocalíptica que esses tinham de sua época, passando a identificar o pontífice em Avignon com o Anticristo. De fato, foi durante o pontificado do cahorsino que os Espirituais romperam definitivamente com a Igreja oficial diante da insistência do papa em obrigar todos os menoritas a permanecerem na obediência às autoridades oficiais da Ordem Franciscana.

Em segundo lugar, temos o modelo dos frades franciscanos seguidores de Miguel de Cesena. Estes não entendiam a Igreja de seu tempo de forma tão dicotomizada como os Espirituais. Antes, consideravam legítimos os cardeais e demais autoridades oficiais da Igreja Romana. Consideravam inclusive que João XXII havia sido legítimo papa, mas que caíra em heresia e que, portanto, precisava ser deposto ou julgado por um concílio geral da Igreja. Com relação ao imperador, viam-no como um defensor da Igreja que deveria empunhar a espada para combater o pontífice que acreditavam ter caído em heresia.

Entretanto, pode ser que essa concepção a respeito da função do imperador na Igreja tenha se desenvolvido por uma questão de ordem prática, dada a necessidade de os frades que resistiam às mudanças impostas por João XXII na Ordem menorita tinham de buscar refúgio junto ao Bávaro que abrigava os adversários do papa cahorsino.

O modelo de Luís IV é mais difícil de precisar. Em seus manifestos o monarca germânico conclamava a ideia de um concílio geral para resolver seu conflito com João XXII, mas parece que suas ações oscilaram conforme os momentos, ora pendendo mais aos franciscanos que se aliavam a ele, ora às teses de Marsílio de Pádua e ora ao pragmatismo

político (quando, por exemplo, deixou que negociassem uma reconciliação com João XXII em seu nome).

O caso mais antigo pode ser visto no manifesto de Sachenhausen, publicado por Luís IV em 22 de maio de 1323, em resposta à excomunhão que lhe lançara João XXII em 23 de março daquele ano. O primeiro elemento é que Luís se nomeia *Rex*, e não *Imperator*, *Romanorum*, admitindo, em parte, a tese curialista de que era necessária uma coroação pela Igreja Romana para a utilização do título imperial. Nesse mesmo texto, Luís se coloca como o defensor da concórdia e da paz na Igreja, acusando João XXII de promover a cizânia e de fazer nomeações de dignatários eclesiásticos sob o critério de inimizade com o Império, além de não reconhecer a eleição imperial do Bávaro.²⁸⁰

O texto do manifesto também acusava o papa de ser herege no tocante à pobreza apostólica e concluía:

Juramos [...], enquanto tivermos forças, prosseguir em nossa luta contra ele, em um próximo Concílio Geral que vier a ser reunido em um local protegido e seguro, para a honra divina e a exaltação da fé cristã e da Santa Igreja de Deus e do Sacro Império, dos príncipes e dos fiéis vassalos e conservação e dilatação do mesmo se Deus permitir [...].²⁸¹

Em 17 de janeiro de 1328, Luís IV foi coroado imperador por um grupo de bispos italianos, o que talvez evidenciasse uma concepção mais colegiada da Igreja Romana. O referido monarca, entre os dias 14 a 18 de abril presidiu um tribunal junto à Basílica de São Pedro onde João XXII foi declarado como herético e criminoso contra o Império.

No decreto *Cunctos Populos* de deposição do pontífice publicado em setembro de 1328 o monarca recebeu contribuições do frade Michel de Cesena e seus partidários. Nesse texto aparece a seguinte concepção:

Luís, pela graça de Deus, sempre augusto imperador dos romanos para a recordação perpétua deste acontecimento.

A todos os povos, os quais a autoridade da nossa clemência governa, queremos permanecer na mesma fé e religião que os diviníssimos santos apóstolos Pedro e Paulo transmitiram [aos romanos, a qual, foi por eles introduzida, desde então e até agora, religião essa que ensinaram os santos padres], os Pontífices Romanos, legítimos sucessores do mesmo sobredito Pedro, a quem os seguimos em tudo e que a santa Igreja Romana pregou até agora e sabemos que guarda de forma pacífica, da qual, o

²⁸⁰ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado...**, Op. Cit., p. 265.

²⁸¹ Citado em SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado...**, Op. Cit., p. 266.

próprio Filho de Deus, o Senhor Jesus Cristo, é o fundamento perpétuo e estável e que nela estabeleceu dois gêneros de pessoas que hão de ser salvos.²⁸²

A princípio, a eclesiologia desse documento, que não reflete puramente o pensamento do monarca germânico (dada a interferência dos frades michelistas na redação), contém uma concepção de Igreja bem próxima daquela de João XXII: uma *Ecclesia* fundada na autoridade dos papas, sucessores do apóstolo Pedro. O trecho do decreto que trata propriamente da deposição, entretanto, apresenta a figura do imperador como um tutor dentro da Igreja universal, encarregado de punir os que se desviam da fé. Embora se referencie ao clero e povo romano, ao episcopado germânico e à autoridade dos cânones eclesiásticos, o texto deixa claro que a deposição é um ato do imperador, que age por disposição divina:

Portanto, Nós, que fomos elevados ao cume da dignidade imperial por disposição divina, atendendo a o que está escrito nos cânones sagrados foi prevenido que por intermédio do reino terreno se alcança o reino celeste, para que, pela autoridade dos príncipes, sejam contidos os que, no interior da Igreja, foram estabelecidos [para governa-la], mas agem contra a fé e a disciplina, de modo que isto não prevaleça mais do que a utilidade da mesma e, enfim, que o poder principal imponha tal disciplina às cabeças dos soberbos e não podendo nem querendo tolerar de maneira alguma tais e tão graves insolências, erros pestilentos, blasfêmias detestáveis, cismas, danos e perigos à Igreja universal procedentes do mencionado herege Tiago, os quais são injúrias ao Criador e prejuízo do povo cristão, com base no conselho e na aprovação consensual do clero e do povo Romano, dos prelados da Igreja, e dos príncipes, tanto dos alemães quanto dos itálicos e da copiosa multidão dos fiéis que nos assistem, impelido também pelas inúmeras súplicas e petições que, com insistência, nos foram feitas muitas vezes pelos representantes do próprio clero e do povo romano, tendo para isso poder pleno e livre e mandato especial, de acordo com o que consta de documentos públicos firmados com selos autênticos do mencionado clero e povo romano; súplicas e petições essas que estimamos admitir como razoáveis e feitas a favor da fé católica, as acolhemos, escrevemos, denunciemos, declaramos, pronunciamos e publicamos contra o referido Tiago de Cahors, como foi dito, desde o momento em que, afirmou notória e claramente, estatuiu e promulgou as mencionadas bulas contra a fé católica e, com suas forças, as defendeu pertinazmente e que, por esses motivos, ele foi e deve ser julgado um herege notório e manifesto e que, igualmente, foi privado tanto da dignidade pontifícia quanto de qualquer outra dignidade, poder e autoridade eclesiástica e, ainda, que está sujeito a todas as sentenças e penas proferidas pelas constituições canônicas e civis que foram prolatadas e estipuladas contra os hereges e que, na condição de herege notório e excomungado, ele deve ser evitado por todos os católicos. E apesar de continuar a agir como papa, o privamos e o depomos [de sua autoridade], ou melhor, declaramos que já foi deposto e privado da mesma e que todos os processos e punições e, tudo mais que fez, por força da autoridade papal ou pontifícia, desde aquela ocasião, tais atos e feitos foram e são nulos e não tem nenhuma força, firmeza e validade.²⁸³

²⁸² Imperador Luís IV. Decreto *Cunctos Populos*, 1328, citado em SOUZA, José Antônio de C. R. de. Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto *Cunctos Populos* de Deposição do Papa João XXII. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado...**, Op. Cit., p. 289.

²⁸³ Idem, ibidem, Op. Cit., p. 298.

A deposição de João XXII protagonizada por Luís IV com a subsequente eleição de Pedro de Corvara como (anti)papa Nicolau V em 12 de maio de 1328 não pode ser considerada propriamente como uma ação conciliarista, pois reuniu um número pequeno de pessoas para a eleição, sem pretensão de representarem um concílio geral.²⁸⁴ De fato, como o decreto acima demonstra, Luís IV apresenta a deposição do papa como reflexo de sua autoridade imperial na condição de representante e defensor da Igreja e do povo cristão. O certo é que, segundo esse texto, Luís IV entendia os seus direitos como rei e imperador como provindos de Deus ou da comunidade política, mas em grande parte independentes do reconhecimento papal.

Por outro lado, as concepções de Luís IV sobre a heresia de João XXII ou sua legitimidade como pontífice não parecem-nos ser tão sólidas, haja vista que o referido monarca autorizou, após a morte de seu rival Frederico de Habsburgo em janeiro de 1330, autorizou seu tio o rei da Boêmia a mediar negociações com o papa cahorsino, predispondo-se a reconhecê-lo como legítimo pontífice se o mesmo levantasse a excomunhão contra ele. No intermédio dessas negociações, que duraram entre os anos de 1330 e 1331, o Bávaro abandonou o (anti)papa que havia introduzido em Roma, Nicolau V, à sorte de seus inimigos ligados aos guelfos e franco-angevinos. De fato, o referido pretendente ao papado foi capturado e levado à Avignon, onde abjurou na presença de João XXII tendo permanecido encarcerado naquela cidade até sua morte em 1333. Tal modo de proceder pode ter sido influenciado pelo Episcopado germânico que, embora fosse leal a seu monarca e contrário às intromissões de João XXII, o considerava como legítimo papa.

Por outro lado, temos o modelo eclesiológico de Marsílio, de uma Igreja colegiada e despojada de poder coercivo. Em seu tratado *Defensor Pacis*, o acadêmico paduano explica os sentidos da palavra Igreja (*Ecclesia*), mostrando predileção pelo seu significado de comunidade dos fieis cristãos:

[...] afirmamos que o termo 'Igreja' é uma palavra utilizada pelos gregos, cujo significado entre eles, conforme os textos que chegaram às nossas mãos, quer dizer a assembleia do povo mantida sob um único regime. É com este sentido que Aristóteles o utiliza quando na *Política*, Livro II, capítulo 10º, afirma o seguinte: *Todos os homens participam da assembleia*.

Mais entre os latinos essa palavra, conforme uma acepção corrente e vulgar, num de seus significados, designa o templo ou a casa onde os fiéis em comum prestam seu culto a Deus e O adoram com frequência.

É desse modo que o apóstolo se referia à Igreja na *1ª Epístola aos Coríntios*, capítulo XI, [22]: *Por ventura não tendes casas para lá comer e beber, ou desprezais a Igreja de Deus?*

²⁸⁴ SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII*. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de., BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado...*, Op. Cit., p. 268.

[...]

A palavra 'Igreja', ainda num outro significado, e especialmente entre os modernos, designa esses ministros presbíteros ou bispos e diáconos, que exercem seu ministério e dirigem a Igreja metropolitana, isto é, a principal entre todas as Igrejas. Esta acepção há muito tempo se aplica à Igreja da cidade de Roma, cujos ministros e dirigentes são o Papa Romano e seus cardeais, os quais, por força deste uso, são considerados Igreja, e designa igualmente que ela fez ou recebeu algo quando tais pessoas fizeram ou receberam alguma coisa ou de qualquer outra maneira dispuseram de algo.

O conceito 'Igreja' num outro sentido, isto é, o mais exato e apropriado de todos, segundo a principal definição deste nome ou conforme a intenção daqueles que o estabeleceram inicialmente, ainda que não seja tão corrente nem esteja conforme o uso moderno, se aplica ao conjunto dos fieis que acreditam em Cristo e invocam Seu nome, e a todas as partes deste conjunto em cada comunidade, inclusive a doméstica. Esta foi a primeira definição de tal termo e seu uso costumeiro entre os Apóstolos e a Igreja Primitiva. Por exemplo, o Apóstolo, na *1ª Epístola aos Coríntios*, Capítulo I [2], diz o seguinte: *à Igreja de Deus, que está em Corinto, aos santificados em Jesus Cristo, chamados santos, com todos os que invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo.*

[...]

É por isso que, conforme este significado da palavra 'Igreja', aliás o mais exato e apropriado de todos, os fieis cristãos, tanto os padres quanto os leigos, são e devem ser chamados de eclesiásticos, pois Cristo os adquiriu e os resgatou a todos graças à efusão de seu sangue.²⁸⁵

A concepção eclesiológica de Marsílio era influenciada pela noção aristotélica de que o todo valia mais do que a parte e que, portanto, a autoridade da Igreja como um todo estava acima da autoridade de seus ministros e prelados, mesmo o pontífice romano.²⁸⁶

Como já expusemos anteriormente, Marsílio entendia que os sacerdotes (bispos e presbíteros) eram iguais em poder e dignidade (isto é, tinham as mesmas faculdades sacramentais), sendo que todas as diferenciações de graus e honrarias entre eles (inclusive o primado petrino) eram concessões do imperador romano. Nessa concepção, Marsílio entendia que o imperador poderia eventualmente intervir na Igreja e que também o concílio geral deveria reunir membros clérigos e leigos.²⁸⁷

Em meados de 1333 e 1334, o cardeal Napoleone Orsini buscou articular um Concílio Geral para julgar e depor João XXII por heresia (devido às suas teses sobre a visão beatífica). O referido cardeal manteve contato também com os frades dissidentes de Munique, compartilhando da tese dos mesmos acerca da pobreza apostólica. Também buscava aproximar o imperador Luís IV do rei Roberto da Sicília angevina.

O monarca germânico garantia a presença do episcopado germânico na referida assembleia e membros do clero e do povo italiano descontentes com o governo dos legados de João XXII também se dispunham a colaborar com a tentativa conciliar.

²⁸⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. Op. Cit., pp. 215-217.

²⁸⁶ STERFLING, Sérgio Ricardo. Op. Cit., pp. 156-240.

²⁸⁷ Idem, Ibidem, pp. 156-240.

Não vemos, contudo, nessas negociações, uma eclesiologia bem delineada. É bem provável que o cardeal Orsini estivesse se inspirando na tentativa conciliarista levada a cabo pelos cardeais Colonna no tempo de Bonifácio VIII. Contudo, vemos que, somente na década de 1330 é que se uniram forças alheias ao Império e aos dissidentes menoritas na oposição ao pontificado de João XXII, devido aos sermões da visão beatífica. Isso mostra que provavelmente havia muito mais uniformidade na cristandade latina a respeito das crenças escatológicas (e, que, no cotidiano pastoral, estavam ligadas mais diretamente às angústias e expectativas dos fieis em geral, sempre lidando com o perigo da morte) do que a respeito da questão da pobreza (que envolvia complexas questões jurídicas e teológicas a respeito de domínio, posse e propriedade).

Disso tudo concluímos que, embora contestassem a monarquia pontifícia de João XXII, seus adversários não chegaram a construir um projeto homogêneo de eclesiologia para fazer-lhe frente.

É bem provável que João XXII nutrisse de fato o objetivo de retornar a Cúria pontifícia para Roma dado o seu pesado investimento material e financeiro na Itália. Entretanto, o pontífice não conseguiu (apesar das expedições dos cardeais Bertrand du Pouget, Giovanni Gaetano Orsini e do rei Roberto II da Sicília) impor-se completamente sobre os signori gibelinos das cidades setentrionais nem estabilizar os conflitos entre a aristocracia romana.

Contudo, se o projeto *Ad extra* do papa cahorsino não vingou completamente, seu modelo de organização *Ad intra* possibilitou a consolidação da estrutura administrativa papal em Avignon por longo tempo, impondo um modelo jurídico, fiscal e de nomeações episcopais que foi seguido pelos papas seguintes que governaram a Igreja das margens do Ródano.

No fundo, Avignon representa não um esgotamento, mas um remodelamento do poder pontifício. Diminuindo seu poder sobre a sociedade externa, busca incrementar seu controle sobre sua estrutura interna. Ao governar a Igreja fora de seu bispado o papa também reforçava a noção de jurisdição universal, reinterpretando o antigo adágio *Ubi Petrus ibi Ecclesia*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira metade do século XIV foi caracterizada por uma série de mudanças nos âmbitos político, filosófico, teológico. No âmbito eclesiológico estas transformações ficaram mais evidentes na transferência da Cúria Pontifícia de Roma para Avignon, no aumento das tentativas de centralização administrativa papal e pelos conflitos entre diversos agentes da Cristandade com o papa João XXII.

Dentre os sujeitos desse conflito das três primeiras décadas do *trecento* podemos elencar o imperador Luís IV e parte da nobreza e episcopado germânicos; os líderes gibelinos e alguns clérigos das cidades italianas setentrionais; alguns membros do Colégio Cardinalício (especialmente os ligados às famílias italianas); os Espirituais franciscanos; membros da ala moderada dos franciscanos da Comunidade; o médico e universitário Marsílio de Pádua.

Os sujeitos históricos por nós elencados não compunham um grupo monolítico, mas compunham interesses, valores e concepções político-eclesiológicas frequentemente distintas e concorrentes. Luís IV cultivava a ideia dos imperadores romano-germânicos do século XIII de autonomia frente ao papado e proeminência na tutela da Cristandade. Os líderes gibelinos apoiavam o imperador bávaro como uma tentativa de conseguirem maior autonomia frente aos guelfos (então ligados ao projeto franco-angevino do Reino da Sicília). Os cardeais italianos buscavam manter sua forte influência na Cúria papal (diminuída com a mudança geográfica do aparato administrativo para Avignon). Marsílio de Pádua buscava uma maior autonomia da sociedade e governo temporal, negando à Igreja poder de caráter coercivo.

No caso da Ordem franciscana, a questão fora mais complexa: os membros dirigentes da Ordem inicialmente alinharam-se com João XXII na busca de conter as divisões internas. O rompimento desses com o papa deu-se quando o líder da Igreja Romana condenou com sua autoridade a doutrina da pobreza absoluta de Cristo e dos Apóstolos, vista pelos dirigentes franciscanos como o próprio fundamento do seu carisma, espiritualidade e modo de vida.

Grande parte desses conflitos ocorreu por contingências motivadas pela própria atuação de João XXII. Seu desejo de interferir na eleição imperial no estilo de seus predecessores do século anterior o colocou em confronto com Luís IV. A busca por governar o *Patrimonium Petri* à distância aproximou ainda mais o papa dos conflitos políticos da Itália, estreitando os laços de fins do século XIII entre a Sé Apostólica e a casa franco-angevina. O interesse do papa em intervir nas grandes questões teológicas de seu tempo o colocou em posição oposta a diversos grupos da Ordem franciscana (por ocasião da definição solene sobre

a pobreza apostólica) e com vários teólogos, bispos e cardeais (quando pregara em suas homilias uma tese pouco aceita acerca da visão beatífica).

Os documentos do papa João XXII estreitam-se na eclesiologia definida por Inocêncio III e pelo IV Concílio Lateranense. A sua concepção do papado como um império celeste e terrestre o aproxima da concepção que Inocêncio IV tinha de monarquia pontifícia. Nesse sentido, as medidas administrativas tomadas por João XXII na reorganização da Cúria em Avignon refletiam esse ideal centralizador de uma eclesiologia monárquica.

João XXII faleceu pouco após publicar um documento de retratação com relação às suas teses sobre a visão beatífica (o único elemento de sua doutrina ao qual ele renegou). A retratação muito provavelmente foi motivada pelo risco de ter seu poder abalado por uma tentativa conciliarista orquestrada entre o cardeal Napoleone Orsini e o imperador Luís IV. As dificuldades para a realização efetiva de um Concílio contra o referido papa evidenciavam as tensões internas entre os diversos opositores de João XXII. Mas também evidencia as divisões internas na hierarquia eclesiástica e as dificuldades que o pontífice romano tinha em submeter à sua autoridade os membros mais próximos, isto é, os cardeais da Cúria.

Por outro lado, o ideal de *plenitudo potestatis* de João XXII persistiu no modelo administrativo dos papas subsequentes em Avignon de uma forma intra-ecclesial (já que a influência e poder efetivo sobre as monarquias do Ocidente medieval havia enfraquecido): uma maior centralização da administração pontifícia (possibilitada pela localização geográfica da cidade de Avignon) e maior interferência do papado na nomeação dos bispos.

REFERÊNCIAS

FONTES

DEZINGER, Heinrich, HUNERMANN, Peter. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico (*De ecclesiastica potestate*)**. Petrópolis: Vozes, 1989.

FRIEDBERG, Aemilius. ***Corpus Iuris Canonici. Pars Secunda: Decretalium Collectiones***. Tauchnitz, 1859.

JAMES OF VITERBO. ***De regimine christiano***. Boston: Brill, 2009.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **O Defensor da Paz**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARSÍLIO DE PÁDUA/SAVONAROLA. **Defensor Menor/Tratado sobre o regime e governo da cidade de Florença**. Petrópolis: Vozes, 1991.

PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja (*Status et Planctus Ecclesiae*)**. Vol. I-VIII. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988-1998.

OLIVI, Pedro de João. **Três textos teológico-políticos sobre o poder do Pontífice Romano**. Porto: Afrontamento, 2013.

TOMMASSETTI, Aloysius. ***Bullarum Romanum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum***. Ed. Taurensis. Tom. IV, Augustae Taurinorum, 1859.

TIAGO DE VITERBO. **Sobre o Governo Cristão (*De regimine christiano*)**. Porto: Húmus, 2012.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **Historia de los Concilios Ecuménicos**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

ALMEIDA, Antônio José de. **Leigos em quê? Uma abordagem histórica**. São Paulo: Paulinas, 2006.

ANDRÉS-GALLEGO, José. *Corrientes de la historiografía eclesiástica desde el Concilio Vaticano II*. In: **Venti secoli di storiografia ecclesiastica: bilancio e prospettive ; atti del XII Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia "La storia della Chiesa nella storia"**, Roma, 13-14 marzo 2008, pp. 197-233.

ANGOLD, Michael. **Bizâncio: A Ponte da Antiguidade para a Idade Média**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

ARÓSTEGUI SÁNCHEZ, Júlio. *Símbolo, palabra y algoritmo. Cultura e Historia en tiempos de crisis*. In: CHALMETA, Pedro; CHECA CREMADES, Fernando; GONZÁLEZ PORTILLA, Manuel (org.). **Cultura y Culturas en la Historia**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, s/d.

BACARJI, Arlene Denise. **A re-institucionalização da Igreja: Estudo teológico-pastoral sobre o resgate da plausibilidade eclesial na cultura atual**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

BARBOSA, João Morais. **Álvaro Pais**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 2001.

BARBOSA, João Morais. *Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média*. In: **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média**. Homenagem a João Morais Barbosa. nº 7 – vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.

BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma gregoriana à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BARNABÉ, Gabriel Ribeiro. *A teoria da Plenitudo Potestatis nos séculos XIII e XIV*. In: **INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 5, n. 7, pp. 151-161, jan./jun. 2010.

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Verbo, 1972.

BARROS, José D'Assunção. *A fonte histórica e seu lugar de produção*. In: **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v.25, n.2, jul./dez. 2012, pp. 407-429.

BARROS, José D'Assunção. *Heresias na Idade Média: considerações sobre as fontes e discussão historiográfica*. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010, pp. 3-46.

BARROS, José D'Assunção. *Fontes Históricas: revisitando alguns aspectos primordiais para a Pesquisa Histórica*. In: **Mouseion**, n. 12, mai-ago/2012, pp. 129-159.

BARROS, José D'Assunção. *Império e papado na Idade Média: reflexões historiográficas sobre duas realidades em conflito*. In: **Textura**, Canoas, n. 14 jul./dez. 2006, pp.47-57.

BEATTIE, Blake R. **Angelus Pacis: the legation of Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, 1326-1334**. Leiden/Boston: Brill, 2007.

BENEDETTI, Marina. *Frades Menores e Inquisição. Alguns casos na Itália medieval*. In: **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 9, n. 1, jan.-jun., 2016.

BERRIEL, Marcello Santiago. **Cristão e Súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383-1450)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007.

BEZERRA, Cícero Manoel. **Eclesiologia: Igreja e perspectivas pastorais**. Curitiba: InterSaberes, 2017.

BIHL, Michael. *Verbete Fraticelli*. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. <<http://www.newadvent.org/cathen/06244b.htm>>. Acesso em 15 de julho de 2018.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 1982.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da UnB, 1998, v.1.

BOMBI, Barbara. *The English Crown and the election of Pope John XXII*. In: **The Journal of Ecclesiastical History**, Volume 68, Issue 2 April 2017, pp. 260-284.

BOURDÉ, Guy, MARTIN, Hervé. **As Escolas Históricas: da Idade Média aos nossos dias**. Publicações Europa-América, s.d.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a longa duração*. In: **Revista de História**, São Paulo, v. 30, n. 62 (1965), pp. 261-294.

BRUNNER, Melanie. *Johannes XXII als reformer? Päpstliche Verwaltungspolitik und Ordensreform von oben*. In: ROHDE, M., SCHMIDT, H-J (eds.). **Papst Johannes XXII: Kozepte und Verfahren seines Pontifikats**. Scrinium Friburgense, Walter de Gruyter, pp. 119-148 (410), 2014.

BRUNNER, Melanie. **Pope John XXII and the Franciscan Ideal of Absolute Poverty**. A thesis submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in The University of Leeds. Leeds, 2006.

BUARQUE, Virgínia A. Castro. *A especificidade do religioso: um diálogo entre historiografia e teologia*. In: **Projeto História**, São Paulo, n.37, pp. 53-64, dez. 2008.

BUENO DE LA FUENTE, Eloy. **Eclesiología**. Madrid: BAC, 1998.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CABRAL, Anya. *O nascimento do Estado e sua relação com o território*. In: **Revista de Ciência Política**, vol. 19, out. 2015, pp. 20-29.

CAMACHO, Victor Mariano. *A questão da “clericalização” da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII*. In: **Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio**, agosto 2016, Nova Iguaçu.

CAMACHO, Victor Mariano. *Escatologia e milenarismo na Ordem dos Frades Menores: as interpretações dos espirituais franciscanos sobre a doutrina de Joaquim de Fiore*. In: **Oracula**, 7, 12 (2011) – Edição Especial, pp. 76-90.

CANNING, Joseph. **Ideas of Power in the late middle ages, 1296-1417**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

CARVALHO, Mário Santiago de. *A Idade Média filosófica terá sido aristotélica?* In: **HVMANITAS**, Vol. L (1998), pp. 489-508.

CARVALHO, Mário Santiago de. **Estudos sobre Álvaro Pais e outros Franciscanos (séculos XIII-XIV)**. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa Nacional, 2001.

CASSEL, Anthony K. **The *Monarchia* controversy: na historical study with accompanying translations of Dante Alighieri's *Monarchia*, Guido Vernani's *Refutation of the "Monarchia" composed by Dante*, and pope John XXII's bull *Si fratrum***. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

CAVALHEIRI, Alceu. **O pensamento político de Tomás de Aquino no *De Regno***. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

CLEMENTE, Manuel. *Da História Eclesiástica à História Religiosa: Lusitania Sacra: principais vectores do trabalho realizado*. In: **Lusitania Sacra**, 2ª série, 21 (2009), pp. 21-25.

CONGAR, Yves. **Igreja e Papado: perspectivas históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

CONGAR, Yves. **Os leigos na Igreja**. São Paulo: Herder, 1966.

COSTA, Bruno Marconi da. *O conceito de classe social e a burguesia medieval portuguesa - uma discussão teórico-histórica*. In: **Atas do I Encontro de História da Universidade Gama Filho**. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2013, pp. 536-535.

COSTA, Luiz Antônio Reis. **Redizer a Esperança: análise teológico-litúrgica da escatologia do Missal de Paulo VI**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e teologia. Belo Horizonte, 2014.

COUTO, Johnny Taliateli do. *Camadas de de tempo: o discurso engegrado na destituição de D. Sancho II (1223-1248) e seu alcance*. In: **Atas do XI Encontro Internacional de Estudos Medievais: Imagens de Narrativas**. Piernópolis, jul. 2015, pp. 229-241.

COUTO, Johnny Taliateli do. **Rei, Reino e Papado: a destituição de D. Sancho II de Portugal (séc. XIII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2015.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. *As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede*. In: **COLETÂNEA**, Rio de Janeiro, Ano XIII, Fascículo 25, pp.76-105, Jan./Jun. 2014.

CUSATO, Michael F., GELTNER, G. (Ed.). **Defenders and Critics of Franciscan Life: essays in honor of John V. Fleming**. Leiden/Boston: Brill, 2009.

DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge. *La provisión pontificia de beneficios eclesiásticos en el reino de Castilla durante el período aviñonés. Estado de la investigación*. In: **Lusitania Sacra**, nº 22, 2010. pp. 63-84.

DIEHL, Rafael de Mesquita, FERNANDES, Fátima Regina. *A Cúria Papal: de Roma para Avignon (c. 1250-1350)*. In: **Intus – Legere: Historia**, vol. 11, núm. 1 (2017), pp. 21-44.

DIEHL, Rafael de Mesquita. **O poder régio e suas atribuições no *Speculum Regum* (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, bispo de Silves (1333-1350)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

DIEHL, Rafael de Mesquita. **O processo de fortalecimento do poder régio no reinado de Fernando III o Santo em Castela (1217-1252) e Leão (1230-1252) inserido no contexto da Reconquista Cristã Ibérica**. Monografia de conclusão de curso apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009.

DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da igreja no período da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1994.

DUBY, Georges. **Hombres y estructuras de la Edad Media**. Madrid: Siglo XXI, 1978.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DUBY, Georges. **O Domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

ECO, Umberto. **Arte e Beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ELIOT, Thomas Stearns. **Notas para uma definição de Cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

ESPIG, Márcia Janete. *O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela história*. In: **Textura**, Canoas n. 9 nov. 2003 a jun. 2004 pp. 49-56.

EVANS, Paul. **The Rise of the Cardinals in the Roman Church, 1263-1352**. In: <<http://home.sandiego.edu/~pevans/files/1983.pdf>> Acesso em 20 de julho de 2018.

FALBEL, Nachman. *Melquisedec no judaísmo e no cristianismo e seu significado na disputa entre regnum e sacerdotium na idade média*. In: **Revista de História**, São Paulo, n. 165, jul./dez. 2011, pp. 333-366.

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

FAVIER, Jean. **Les Papes d'Avignon**. Poitiers: Fayard, 2006.

FEINER, Johannes, LÖHRER, Magnus (Org.). **Mysterium Salutis: manual de teologia como historia de la salvacion**. Vol. IV, Tomo I: la Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

FERNANDES, Fátima Regina. *A nobreza, o rei e a fronteira no medievo peninsular*. In: **En la España Medieval**, 2005, 28, pp. 155-176.

FERNANDES, Fátima Regina. *A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um caso de afirmação régia*. In: **História: Questões & Debates**. Curitiba, n. 41, pp. 73-83, 2004, Curitiba. Editora UFPR. pp. 73-83.

FERNANDES, Fátima Regina. **Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III**. Curitiba: Juruá, 2000.

FERNANDES, Fátima Regina. *O Conceito de Império no Pensamento Político Tardo-Medieval*. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008. pp. 185-198.

FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do conceito de Unidade*. In: **História**. Vol. 28, nº 2, Franca, 2009. pp. 43-55.

FERNANDES, Tathiana Zimmermann. **O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no tratado *Sobre a consideração* (século XII)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007.

FISCHER, Joachim. *A Disciplina Teológica da História Eclesiástica*. In: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, 9 (1969), pp. 52-60.

FISCHER, Joachim. *História dos dogmas, história da teologia, história do pensamento cristão: Considerações sobre alguns conceitos de historiografia eclesiástica*. In: **Estudos Teológicos**, ano 48, n. 1, pp. 83-100, 2008.

FRANZE, August. **Historia de la Iglesia**. Santandes: Sal Terrae, 2009.

FRIGHETTO, Renan. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012.

GARFAGNINI, Gian Carlo. *Papato e Impero nel XIII secolo, ovvero il tramonto dell'universalismo*. In: **Doctor Seraphicus**, Vol. XLVIII, 2001, pp. 81-101, p. 98.

GIL I RIBAS, Josep. *La cuestión de la visión beatífica, ¿una cuestión política?* In: IZQUIERDO, César et al. (Ed.). **Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra**, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, pp. 555-565.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV)**. Campinas/Belo Horizonte: Editora daUnicamp/Editora da UFMG, 2011.

GOMES, Francisco José Silva. *A Cristandade medieval entre o mito e a utopia*. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 221-231.

GROSSI, Paolo. **A Ordem Jurídica Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. *Fundamentos do poder imperial em meados do século XII: A fortitudo e a translatio imperii na obra de Otto de Freising*. In: **Locus: revista de história**, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, pp. 69-91, 2016.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. *História Política, História do Poder: visitando manuais de Historiografia Portuguesa como estratégia para o estudo político tardo-medieval português*. In: **Revista Vernáculo**, n. 19 e 20, pp. 87-98, 2007.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. *Política: entre a teoria e a práxis no século XII. O De sacramentis de Hugo de S. Victor e a Historia de duabus civitatibus de Otto de Freising*. In: **Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval**, 2014, Volume 3, Número 2, pp. 124-147.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. *Uma 'Terceira Via' para o Estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought*. In: **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Núm. 3, nov/2012, pp. 143-159.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. **A amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Eclesiologia como comunhão orgânica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HARRIS, Mathew Edward. **The idea of paradigm in Church history: the notion of papal monarchy in the thirteenth century, from Innocent III to Boniface VIII**. A thesis submitted to The University of Birmingham for the degree of M.PHIL. (B) THE HISTORY OF CHRISTIANITY. Birmingham, 2017.

HASKINS, Charles Homer. **A Ascensão das Universidades**. Santa Catarina: Livraria Danúbio Editora, 2015.

HEVERT, Joshua Paul. **Orthodoxy abroad: John XXII and Global Christendom**. A dissertation submitted to the faculty at the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History in the College of Arts and Sciences. Chapel Hill, 2016.

HOUSLEY, Norman. **The Italian Crusades: The Papal-Angevine Alliances and the Crusades against Christian Lay Powers (1254-1343)**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HUBENÁK, Florencio. *Christianitas: ¿un vocablo o un período histórico?* In: **Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea**, Tomo 60, Nº 181, 2009, pp. 103-136.

HUGON, Édouard. **Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JUNGMANN, Josef Andreas. *Missarum Solemnia: origens, história, liturgia e teologia da Missa Romana*. São Paulo: Paulus, 2009.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja*. Volume 2: a Idade Média (600-1500). Petrópolis: Vozes, 1974.

KOBRIN, Stephen J. *Back to the future: neomedievalism and the postmodern digital world economy*. In: **Journal of International Affairs**, Vol. 51, No. 2, Technology and International Policy: Essays on the Information Age (Spring 1998), pp. 361-386.

KRITSCH, Raquel. *Fundamentos históricos e teóricos da noção de soberania: a contribuição dos "Papás Juristas" do século XIII*. In: **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, vol. 23, nº 46, pp. 261-279, julho-dezembro de 2010.

LAMA CERECEDA, Enrique de la. *En torno al concepto de Cristiandad*. In: DA - Teología - Teología Histórica - Capítulos de Libros **16º Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra** (1995), Pamplona 1996, pp. 607-622.

LE GOFF, Jacques. **A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. **La civilización del Occidente medieval**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999.

LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LEFF, Gordon. **Heresy in Later Middle Ages: the relation of heterodoxy to dissent c. 1250-1450**. Manchester: Manchester University Press, 1999

LEFF, Gordon. *The apostolic ideal in later medieval ecclesiology*. In: **Journal of Theological Studies**, N S , Vol XVIII, Pt I, April 1967, pp. 58-82.

LEZENWEGER, Josef, STOCKMEIER, Peter, BAUER, Johannes B., AMON, Karl, ZINHOBLE, Rudolf. **História da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2006.

LIBANIO, João Batista. **Cenários da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA, Maurílio César de. **Introdução à História do Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 2004.

LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV)*. In: **Dimensões**, vol. 33, 2014, pp. 61-88.

MAGELA, Thiago Pereira da Silva. *O Poder Régio ou Estado?! Debate historiográfico e apontamentos para uma nova conceitualização da gestão do poder na Idade Média*. In: **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), pp.539-559.

MANGO, Cyril. **Bizâncio: o Império da Nova Roma**. Lisboa: Edições 70, 2008.

MATHEWS, Gordon. **Cultura Global e Identidade Individual: à procura de um lar no supermercado cultural**. Bauru: EDUSC, 2002.

MEIRINHOS, José. *José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (1949-2017) – In memoriam*. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, 24 (2017), pp. 11-15.

MENACHE, Sophia. **Clement V**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MIETHKE, Jürgen. *Alvaro Pelagio e la chiesa del suo tempo*. In: **Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale Assisi**, 15-16-17 ottobre 1987. Perugia: Edizioni scientifiche italiane, 1989. pp. 255-293.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. **Historia de la Edad Media en Occidente**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

MOLLAT, Guillaume. **Les Papes d'Avignon (1305-1378)**. Paris: Librairie Victor Lecoffré, 1912.

MONTERO, Feliciano. *De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica*. In: **Historia Contemporánea**, 51, pp. 487-506.

MOSSÉ, Claude. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MOURA, Anderson Cordeiro de. *Heresia e Ortodoxia: uma análise teórica no contexto da Inquisição*. In: **Revista Último Andar**, n. 31, 2018, pp. 234-248.

NIETO SORIA, José Manuel. **El Pontificado Medieval**. Madrid: Arco Libros, 1996.

NOGALES RINCÓN, David. *Los espejos de príncipes em Castilla (siglos XIII-XV): um modelo literario de la realeza bajomedieval*. In: **Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales**. Ano 16, Nº 16. Madrid, 2006. pp. 9-39.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Do belo rei ao papa João: magia e política*. In: **Revista USP**, São Paulo, n.42, p. 120-130, junho/agosto 1999.

NOLD, Patrick. **Marriage Advice for a Pope: John XXII and the power to dissolve**. Leiden/Boston: Brill, 2009.

NOLD, Patrick. *New Annotations of Pope John XXII and the Process againts Peter oh John Olivi's Lectura super Apocalipsim: the Marginalia of MS Paris BnF lat. 33814*. In: **Oliviana**, 4, 2012. < <https://journals.openedition.org/oliviana/521> > Acesso em 14 de julho de 2018.

NOLD, Patrick. **Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the apostolic poverty controversy**. Oxford: Clarendon Press, 2007.

OAKLEY, Francis. Verius est licet difficilius: *Tierney's* Foundations of the Conciliar Theory after forty years. In: CHRISTIANSON, Gerald, IZBICKI, Thomas M (Ed.). **Nicholas of Cusa on Christ and the Church: Essays in memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society**. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996, pp. 15-34.

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. *A Cristandade: um modelo eclesial de poder*. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, pp. 309-318, abr./jun. 2011.

ORLANDIS, José. **Historia de las instituciones de la Iglesia Católica**. Pamplona: EUNSA, 2005.

PAIZANI, Gabriel Ferreira de Almeida. **O pensamento político de Dante Alighieri no tratado *De Monarchia***. Monografia de conclusão de curso apresentada ao curso de Licenciatura e Bacharelado em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009.

PALACIOS MARTIN, Bonifácio. *El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)*. In: **Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350**. pp. 463-483.

PARENTE, Pietro, PIOLANTI, Antonio, GAROFALO, Salvatore. **Diccionario de Teología Dogmática**. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.

PEREIRA FILHO, Jose Luiz dos Santos, MAGALHÃES, Ana Paula Tavares de. *Um levantamento historiográfico sobre a questão do indivíduo na Idade Média*. In: **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, Maringá, 2012, pp. 1-11.

PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à Eclesiologia**. São Paulo: Loyola, 2006.

PIRON, Sylvain. *Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des theologiens*. In: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00978926/document>> Acesso em 15 de julho de 2018.

PLETICKOSICH LÓPEZ, Jianphier. *Orígenes y proyección de las órdenes mendicantes*. In: <<http://www.surco.org/files/articulos/pletickosich.pdf>> Acesso em 30 maio 2018.

RATZINGER, Joseph. **La teología de la historia de San Bonaventura**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016.

REGA, Lourenço Stelio. *Fazendo História da Igreja: um ensaio de historiografia para a igreja e a educação teológica*. In: **Revista da APG** (Associação de Pós Graduandos), Ano VIII (19 Especial), 1999, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), pp. 50-59.

RENOUARD, Yves. **The Avignon Papacy: the popes in exile (1305-1403)**. New York: Barnes & Noble Books, 1970.

RIGHETTI, Mario. **Historia de la Liturgia**. Vol. I-II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955-1956.

RIVERA MATURANO, Guillermo Matías. *La propiedad privada y la situación de extrema necessitatis en la obra de Ockham*. In: **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 12, n. 2, pp. 130-136, mai.-ago. 2016.

ROCHE ARNAS, Pedro (Ed.). **El pensamiento político en la Edad Media**. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.

ROLLO-KOSTER, Joëlle. **Avignon and its Papacy, 1309-1417: popes, institutions and Society**. London: Rowman & Littlefield, 2015.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RUNCIMAN, Steven. **Las Vísperas Sicilianas**. Barcelona: Reino de Redonda, 2009.

RUST, Leandro Duarte. *A Institucionalização da Santa Sé entre os séculos XI e XIII: uma leitura crítica*. In: **VI Semana de Estudos Medievais**, 2006, Rio de Janeiro. Atas da VI Semana de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2005. v. 01. p. 335-343.

RUST, Leandro Duarte. *A monarquia papal (1000-1300): a fundação de um conceito*. In: **Revista Tempo**, Vol. 21, n. 38 (2015), pp. 260-280.

RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal nos séculos XI a XII: santos e papas em um conflito pelo tempo*. In: **XII Encontro Regional de História**, 2006, Niterói. Anais do XII Encontro Regional de História. Niterói: Anpuh Rio de Janeiro, 2006. p. 1-10.

RUST, Leandro Duarte. **“Colunas de São Pedro”: a política papal na Idade Média Central**. São Paulo: Annablume, 2011.

RUST, Leandro Duarte. **“Colunas vivas de São Pedro”: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2010.

RUST, Leandro Duarte. *Inocência III: de cardeal a papa ou como um clérigo se deixa seduzir pelo tempo*. In: **VI Encontro Internacional de Estudos Medievais**, 2007, Londrina. Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: ABREM, 2005. v. 2. pp. 250-262.

RUST, Leandro Duarte. **Mitos Papais: política e imaginação na história**. Petrópolis: Vozes, 2015.

RUST, Leandro Duarte. *O heroísmo ao avesso: os “antipapas” e a memória historiográfica da política papal (1040-1130)*. In: **História (São Paulo)**, v.30, n.2, pp. 266-292, ago/dez 2011.

RUST, Leandro Duarte. *O Papado Medieval em uma Longa Duração Aparente: para uma crítica da memória reformadora romana*. In: **VII Semana de Estudos Medievais**, 2010, Brasília. Atas da VII Semana de Estudos Medievais. Brasília: Programa de Estudos Medievais, 2010. pp. 275-294.

RUST, Leandro Duarte. *O trono de São Pedro e a porta do Inferno: a luta pelo poder pontifício e o pensamento político medieval (1040-1130)*. In: **V Encontro da ANPUH BA**, 2011, Salvador. Atas do V Encontro da ANPUH BA. Salvador: ANPUH BA, 2010. v. 1. pp. 1-12.

RUST, Leandro Duarte. *Reinventando a "Reforma Gregoriana": historiografia e teoria da história*. In: **Diálogos & Aproximações: seminário de pesquisa de pós-graduação em história da UFRJ**, 2008, Rio de Janeiro. Diálogos & Aproximações: anais do seminário. Rio de Janeiro: IFCS, 2008. v. 01. pp. 01-11.

RUST, Leandro Duarte, CASTANHO, Gabriel. *A Igreja como passado: um prólogo historiográfico*. In: **Veredas da História**, [online], v. 10 n. 2, pp. 9-21, dez., 2017.

SANTANA, Eliane Veríssimo de. *Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa: A contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitudo do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2015.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Ecclesia semper reformanda*. In: Separata facticia de "La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad Occidental. Siglos XI-XII". Gobierno de Navarra, 2006, pp. 17-35.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo*. In: **AHIg**, 5 (1996), pp. 127-150.

SARANYANA, Josep-Ignasi, ILLANES, Jose Luis. **Historia de la Teologia**. Madrid: BAC, 1995.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru: Edusc, 2007.

SEBOÛÉ, Bernard (Org.). **História dos Dogmas**. Tomo 1: O Deus da Salvação (séculos I – VIII). São Paulo: Loyola, 2002.

SEBOÛÉ, Bernard (Org.). **História dos Dogmas**. Tomo 2: O homem e sua salvação (séculos V – XVII). São Paulo: Loyola, 2003.

SEBOÛÉ, Bernard (Org.). **História dos Dogmas**. Tomo 3: Os sinais da salvação (séculos XII – XX). São Paulo: Loyola, 2005.

SEBOÛÉ, Bernard (Org.). **História dos Dogmas**. Tomo 4: A palavra da Salvação (séculos XVIII – XX). São Paulo: Loyola, 2006.

SCHABEL, Christopher (Ed.). **Theological Quodlibeta in the Middle Ages**. The Fourteenth Century. Leiden/Boston: Brill, 2007.

SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3a-b: Eclesiología – Escritura y Patrística hasta San Agustín. Madrid: BAC, 1978.

SCHMAUS, Michael, GRILLMEIER, Alois, SCHEFFCZYK, Leo (Org.). **Historia de los Dogmas**. Tomo III. Cuaderno 3c-d: Eclesiología – Desde San Agustín hasta nuestros días. Madrid: BAC, 1976.

SOARES, Carolline da Silva. **O Conflito entre o Paganismo, o Judaísmo e o Cristianismo no Principado: Um estudo a partir do *Contra Celso* de Orígenes**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2011.

SOUTHERN, R. W. **História da Igreja**. Vol. 2: A Igreja Medieval. Lisboa: Editora Ulisseia, 1970.

SOUZA, Alfredo Ferreira de. *Por uma História da Igreja*. In: **Fides Reformata**, XII, Nº 1 (2007): pp. 127-140.

SOUZA, Armênia Maria de. *A concepção de pobreza franciscana segundo Álvaro Pais (1270-1349)*. In: **OPSIS**, Catalão, v. 10, n. 2, p. 120-140 - jul-dez 2010.

SOUZA, Armênia Maria de. **A sociedade medieval no Estado e Pranto da Igreja de Álvaro Pais, bispo de Silves (1270-1349)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de História das Sociedades Agrárias do Departamento de História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 1999.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A causa final do poder secular ou temporal no pensamento de Álvaro Pais*. In: **EBORENSIA: Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora**, nº 43, ano XXII, 2009. pp. 147-180.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII*. In: **Veritas**, 155 (1994), pp. 481– 498.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *A Gênese do Conciliarismo*. In: **Leopoldianum**, 21 (1981), pp. 15-37.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: Porto/EST Edições, 2010.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Bernardo de Claraval e Bonifácio VIII: Nos 850 anos da morte do primeiro e 700 anos do segundo*. In: **TEHOLOGICA**, 2ª série, nº 38, v. 2, Braga, 2003. pp. 373-383.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder*. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. 2003. pp. 51-67.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SOUZA, José Antônio de C. R. de, BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). **Igreja e Estado: teoria política e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)**. Braga: Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016.

SOUZA, Luciano Daniel de. **Autoridade e Poder: os limites do poder temporal e espiritual no século XIV, segundo o pensamento de Guilherme de Ockham**. Dissertação de Mestrado em História apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Assis, 2007.

STERFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TANNER, Norman. *Medieval Ecclesiology and the Conciliar Movement*. In: AVIS, Paul (Ed.). **The Oxford Handbook of Ecclesiology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)**. Tese de Doutorado em História apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2011.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XIII*. In: **Revista de História Comparada**, v. 2, n. 1 (2008), pp. 1-37.

THEIS, Valérie. *John XXII and the expulsion of Jews from the Comtat Venaissin*. 2012. In: <https://www.cairn-int.info/article-E_ANNA_671_0041--john-xxii-and-the-expulsion-of-jews-from.htm> Acesso em 20 de julho de 2018.

THÉRY, Julien. *Fama: La opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución medieval de lo inquisitorio (siglos XII-XIV)*. pp. 200-243. In: DELL'ELICINE, Eleonora, MICELI, Paola, MORIN, Alejandro (Org.). **De Iure: Nuevas lecturas sobre el derecho medieval**. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2009.

THÉRY, Julien. *Justice inquisitoire et construction de la souveraineté: le modèle ecclésial (XIIe -XIVe siècles). Normes, pratiques, diffusion*. In: **Paru dans Annuaire. Comptes-rendus des cours et conférences 2004-2005**, Paris :EHESS, 2006, pp. 593-594.

THESEIDER, Eugenio Duprè. **I papi di Avignone e la questione romana**. Firenze: Felice Le Monnier, 1939.

THIJSSSEN, J. M. M. H. **Censure and Haeresy at the University of Paris (1200-1400)**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

TROTMANN, Christian. *Deux interprétations contradictoires de saint Bernard : les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier*. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, tome 105, n°1, 1993. pp. 327-379.

ULLMANN, Walter. **Escritos sobre Teoria Política Medieval**. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Editorial Ariel, 2009.

VALDEAVELLANO, Luis G. de. **Señores y burgueses en la Edad Media hispana**. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

VERGER, Jacques. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VILAR, Hermínia Vasconcelos. *No tempo de Avinhão: Afonso IV e o episcopado em meados de trezentos*. In: **Lusitania Sacra**. n° 22, 2010. pp. 149-165.

VILANOVA, Evangelista. **Historia de la Teología Cristiana**. Vol. I: de las orígenes al siglo XV. Barcelona: Herder, 1987

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Bourgeoisie as Concept and Reality*. In: **NLR I_167**, January-February 1988, pp. 91-106.

WOOD, Diana. **Clement VI: The pontificate & ideas of na Avignon pope**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-Chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ZANELLA, Diego Carlos. *O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII*. In: **Thaumazein**, Ano V, Número 11, Santa Maria (Julho de 2013), pp. 195-210.

ZLATIC, Carlos Eduardo. *A monarquia como império de si: o caso da realeza de D. Dinis (Séc. XIII)*. In: **Revista Espaço Acadêmico**, n. 143, abr. 2013, Ano XII, pp. 63-70.

ZLATIC, Carlos Eduardo; SANTANA, Eliane Veríssimo. *Homens de cultura na Baixa Idade Média ocidental: aspectos da formação erudita*. In: **Vozes, Pretérito & Devir: Dossiê Temático: Intelectuais, historiografia e literatura**. Ano II, Vol. III, Num.I Teresina: 2014.