



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOÃO PEDRO PINTO DA CUNHA

O Transcendente na Arte Barroca

**Expressões da Salvação na iconografia das igrejas
da cidade de Guimarães**

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutora Maria Isabel Pereira Varanda

Braga

2012

Introdução

“A beleza salvará o Mundo.”¹

Com esta expressão de Dostoiévsky, iniciamos este trabalho. Desde que iniciei os estudos teológicos, a arte sempre despertou em mim um grande interesse. De todos os movimentos artísticos, aquele que mais me fascinou foi, sem dúvida, o Barroco. Por isso, o trabalho, que agora, apresentamos, é o resultado de um estudo que já vimos a fazer há algum tempo: em primeiro lugar, na unidade curricular de História da Igreja Moderna, onde apresentei um trabalho sobre o Barroco e, depois, na unidade curricular de História da arte, onde desenvolvi, novamente o tema da arte barroca. À medida que estudávamos e iam desenvolvendo este estilo artístico, a atenção para com este movimento artístico foi aumentando. Por isso, decidi coroar todo o meu percurso acadêmico com uma dissertação sobre este tema.

Outro ponto fundamental para o trabalho que agora apresentamos foi a unidade curricular de Soteriologia. Afinal, todos temos em nós esta necessidade de salvação. Assim, unimos estas duas temáticas, com o objetivo de decifrar como é que a salvação era entendida e vivida neste período da História. Convém frisar que estamos no período pós Concílio de Trento, onde as temáticas da arte e da justificação foram centrais. Por estes motivos, escolhemos como pórtico de entrada para este trabalho a expressão de F. Dostoiévsky: “A beleza salvará o mundo”.

Tudo na vida é arte e ai da vida se não for uma arte. Perante a situação atual de crise e decadência social, religiosa e econômica, a arte pode ser um elemento, que nos faça aspirar a sensações e experiências bem mais superiores. “A cultura moderna, baseada na ciência, a técnica e a razão, caminha para a pos modernidade. A nova projeção cultural inclina-se pela exaltação dos sentidos, da criatividade e da sensibilidade. O ideal decimonônico de trocar o mundo mediante a força da razão, dos meios técnicos e dos imperativos éticos, não tem

¹ Jesús Casás OTERO, *Estética y culto iconográfico*, BAC, Madrid 2003.

satisfeito as expectativas. Ao questionar aqueles ideais, o homem atual tende a substituir a razão pela sensibilidade, a técnica pela arte e a ética pela estética.”² Penso que foi este o ideal do Barroco. Perante uma situação de crise surgida naquele período, a arte foi um instrumento eficaz para fazer passar uma mensagem. E o mais importante é que conseguiu. “O Concílio de Trento avivou na hierarquia da Igreja a consciência de que, para a obra reformista que se pretendia, a arte constituía um instrumento de capital eficácia. A arte deveria instruir o povo, confirmá-lo na sua adesão à fé e estimulá-lo na prática das virtudes e da moral cristã. A arte deveria ser didática e sedutora ao mesmo tempo.”³

O tema do nosso trabalho é: *O transcendente na arte barroca. Expressões da salvação na iconografia das igrejas da cidade de Guimarães*. Daqui, podemos concluir que a arte barroca estava ao serviço da fé. Por isso, toda ela se encontra habitada e animada pelo transcendente. No Barroco, o transcendente está presente no ausente. Por isso, é nas suas formas que ele se expressa e se experimenta. Escolhemos as igrejas da cidade de Guimarães, porque é uma cidade de referência, é a minha terra e durante o ano de 2012, é a Capital Europeia da Cultura.

O trabalho encontra-se dividido em quatro blocos distintos, mas, ao mesmo tempo, intrinsecamente unidos e dependentes. No primeiro capítulo, vamos apresentar o Barroco como um movimento artístico, expondo as suas características e peculiaridades e as suas manifestações na pintura, escultura e arquitetura. Só partindo desta base é que podemos compreender este fenómeno artístico. O segundo capítulo é o bloco central deste trabalho e andarà em torno da temática da salvação. Aqui, partiremos da contextualização deste período, apresentando as suas características fundamentais. Depois, exporemos a perspectiva protestante da salvação culminando com a visão do Concílio de Trento, que encontra o seu expoente no Decreto da Justificação. Todo este capítulo andarà em torno da primazia de Deus e da liberdade do ser humano.

² *Ibidem*, 13.

³ Juan PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, BAC, Madrid 1999, 211.

Sendo uma das características do Barroco, o seu esplendor, o terceiro capítulo centrar-se-á nesta temática – o esplendor do céu na terra. Neste capítulo, sem pretender fazer qualquer tratado de escatologia, angelologia ou demonologia, vamos apresentar estas temáticas de forma breve sem grandes desenvolvimentos. Assim, falaremos do purgatório, dos anjos e do demónio e as suas expressões na arte.

Finalmente, no quarto capítulo falaremos da salvação que se experimenta através da vida da fé. Estando o Barroco ao serviço da fé, evocaremos duas devoções centrais neste período: Nossa Senhora e Santíssimo Sacramento.

Terminaremos o nosso trabalho, deixando algumas questões em aberto: Barroco: uma catequese para os dias de hoje? Isto é, será o Barroco apenas um momento passado da história e, portanto, museu, ou será que tem uma mensagem para a cultura atual?

Capítulo I

O movimento artístico do Barroco

1. Definir o movimento artístico do Barroco
 2. Contextualizar na história o movimento artístico do Barroco
 3. Esclarecer as peculiaridades da arte barroca, relativamente aos estilos precedentes
 4. Mostrar o barroco como a resposta da Igreja ao fenómeno do protestantismo
 5. Distinguir arquitetura, pintura e escultura, afirmando as características fundamentais
 6. Referenciar a importância da talha dourada e dos azulejos
 7. O Barroco em Portugal
 8. Alguns exemplos do barroco no Norte de Portugal
-

1. Definir o movimento artístico do Barroco

Neste primeiro ponto, vamos debruçar-nos sobre o termo «barroco», tentando dar uma definição. Ou seja, vamos tentar perceber porque é que se escolheu este vocábulo para significar um movimento artístico, que se desenvolveu na própria história. “O barroco foi movimento, ânsia de novidade, amor pelo infinito e pelo não finito, pelos contrastes e pela audaciosa mistura de todas as artes. Foi dramático, exuberante, teatral, tanto quanto a época anterior fora serena e comedida.”⁴

1.1. O fenómeno do Barroco⁵

Segundo explicação generalizada, o vocábulo barroco tem origem no termo português «barroco», que designava uma pérola irregular e não esférica. Assim, barroco refere-se a tudo o que é irregular, extravagante e desigual. No entanto, havia outras conceções do barroco, muitas vezes bastante depreciativas, sobretudo de artistas neoclássicos.

No último terço do século XIX, os historiadores da arte consideraram o barroco como um estilo de uma época concreta, tentando dar-lhe uma definição concisa, para a qual vários

⁴ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984, 4.

⁵ Jorge Henrique Pais da SILVA, *Páginas de História da arte. Artistas e monumentos*, Vol. 1, Editorial Estampa, 2ª edição, Lisboa 1993, 127: “Período histórico do Ocidente compreendido sensivelmente entre c. 1600 e c. 1730/40, situado entre o Maneirismo e o Rococó. Para a incerta origem do termo, vulgarizado no século XVIII, tem sido apontado o português «barroco» que teve aceção de pérola de forma irregular. A estética neoclássica conferiu-lhe sentido depreciativo empregando-o como sinónimo de bizarro ou de extravagante, mas nos fins de oitocentos iniciou-se o processo de reabilitação. Enquanto fenómeno plástico, a nova linguagem anuncia-se em meados do século XVI, despontando os primeiros sintomas em Itália, particularmente em Roma, onde a obra de Miguel Ângelo exerceu na sua génese decisiva influência. Daí e de outros centros italianos (Nápoles, Lecce, Turim, Génova), o figurino irradiou por toda a Europa e pela América Latina, com ritmo de implantação e acolhimento diversos. Ao desenvolvimento do estilo não teriam sido estranhos o programa da Contra-Reforma e a atividade dos Jesuítas. Formalmente o Barroco manifestou-se como esforço de recuperação do equilíbrio renascentista e em ativo desacordo com o ideário do Maneirismo, embora colhesse neste importantes soluções. Em arquitetura surgiu nova combinação de volumes vigorosamente modelados em que certos elementos ornamentais – colunas, cornijas, frontões, etc - , intensificam os efeitos óptico e sensorial, desenvolvendo-se como elementos plásticos que emanam das peças estruturais; vulgarizou-se o uso de curvas em plantas, de paredes ondulantes, da articulação orgânica das várias zonas, de cúpulas e de torres como agentes dinamizadores da silhueta do edifício, frequentemente concebido em função de uma perspetiva estudada.”

autores contribuíram. Contudo, a conclusão mais geral que permanece é aquela que vê o barroco como a arte da contra – reforma.

1.2. Definição do termo “barroco”

“O poeta espanhol Calderón de la Barca foi quem melhor conseguiu caracterizar o espírito do barroco. Em «El Gran Teatro del Mundo», peça alegórica, representada pela primeira vez em 1645, Calderón transporta, para o seu tempo, o velho tópico «a vida é um jogo». Perante Deus Pai, rodeado de toda a corte celeste, os homens movem-se como actores. A peça que representa é a sua própria vida e o palco é o mundo.”⁶

O período do Barroco vai desde os finais do século XVI até ao último quartel do século XVIII. É uma época pautada por inúmeras contradições: ser e parecer, pompa e despojamento, poder e impotência, binómios que marcam todo este período. Nela, predominam os conflitos religiosos e as guerras, e por consequência, a arte propunha ser um suporte para acalmar a tensão. As artes tinham uma função dupla: impressionar os súbditos e veicular conteúdos ideológicos.

“A arte barroca dirige-se, prioritariamente, aos sentidos – a pompa teatral, a capacidade ilusória, a dinâmica das formas têm por objectivo impressionar, predeterminando um movimento interior. Daí que o barroco tenha com frequência sido rotulado de excessivo, teatral e pomposo.”⁷

Para percebermos melhor o estilo desta arte, convém elaborar uma definição do conceito de barroco. “Muito antes de se afirmar como definição de um estilo, o que aconteceu nos finais do século XIX, o adjectivo foi largamente usado no sentido depreciativo de «grotesco, extravagante, pomposo, obscuro e confuso, artificial e artificioso.»⁸ Até ao ano de

⁶ Bárbara BORNGÄSSER e Rolf TOMAN, *Introdução*, in AA. VV., *O Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Edição de Rolf Toman, edição portuguesa, Madrid 2004, 7.

⁷ *Ibidem*, 7.

⁸ *Ibidem*, 7.

1920, o barroco teve uma imagem depreciativa. Em 1956, deu-se o primeiro ensaio histórico sobre os aspectos positivos do conceito de barroco, da autoria de Hans Tintelnot.

“No decorrer do século XVII, a Europa aderiu, de uma forma ou de outra, ao barroco, criando assim uma civilização artística de poderosa irradiação, transportada para outros continentes a uma escala nunca antes alcançada. Nascido em Itália, numa área cultural que, desde os inícios do século XV, vinha desenvolvendo uma atividade de vanguarda, o barroco começa por ser um estilo, essencialmente romano, ligado ao mundo católico e da Contra – Reforma ou Reforma. Por itinerários dirigidos a quadrantes geográficos, às vezes opostos, o novo estilo transpõe os Alpes, adequando-se ao universo mental e à sensibilidade de sociedades não completamente idênticas.”⁹

O barroco é uma “civilização artística dotada de capacidades de expressão múltiplas, cujo grau de diferenciação e especialização se intensifica, ao contrário do sentido uniforme do maneirismo, que a antecederam.”¹⁰ O barroco foi concebido como decadência da arte.

“A valoração positiva do barroco, operada a partir dos trabalhos de Heinrich Wölfflin, sobretudo do seu livro, *Princípios Fundamentais de História da Arte*, de 1915, veio finalmente dar conteúdo e autonomia a uma corrente artística, que desde meados do século XVIII, se avaliava como sinónimo de desproporção, confusão e mau gosto.”¹¹ De facto, o barroco, apesar de ser um estilo único, assume diferentes conotações, consoante o local geográfico onde se desenvolveu. Impõe-se como uma arte de uma beleza singular. Burckhardt afirmava: “O meu respeito pelo barroco cresce de dia para dia e estou cada vez mais inclinado a identificá-lo com o verdadeiro objetivo, com a materialização da arquitetura viva.”¹²

⁹ AA.VV., *História da arte em Portugal. O lírio do Barroco*, Carlos Moura, José Fernandes Pereira e Rafael Moreira (colaboradores), Publicações Alfa, Lisboa 1986, 7.

¹⁰ *Ibidem*, 7.

¹¹ *Ibidem*, 7.

¹² Bárbara BORNGÄSSER e Rolf TOMAN, *Introdução*, in AA. VV., *O Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Edição de Rolf Toman, edição portuguesa, Madrid 2004, 8.

2. Contextualizar na história o movimento artístico do barroco

“A arte barroca estendeu-se por todo o século XVII e pelas primeiras décadas do XVIII. A sua difusão abrangeu quase toda a Europa e a América Latina. Estes são, porém, os seus limites máximos. O aparecimento das formas barrocas dá-se em épocas diferentes em cada país. Outro tanto se pode dizer do seu declínio. Tais formas, no entanto, embora nascendo claramente de um fundo comum, diferem muitíssimo de nação para nação.”¹³

Neste segundo ponto, vamos apresentar os limites temporais e espaciais do Barroco. O objetivo fundamental é tentar perceber, que nada na história aparece por acaso, e o Barroco é uma demonstração clara disso. É todo um processo que vai germinando na história, até que se manifesta num tempo e num espaço concreto.

2.1. Ambiente histórico em que aparece o barroco

Com o aparecimento do protestantismo, emerge um clima de tensão, dentro da própria Igreja, com o objetivo de o combater. Terminadas estas guerras, o Pontificado romano teve que aceitar a perda de alguns territórios católicos, que teimaram em aderir ao protestantismo. A satisfação alcançada refletiu-se no facto de uma propagação mais ampla do protestantismo ter ficado conjurada.

É neste contexto que a Igreja dá início a uma nova etapa. Constroem-se inúmeras igrejas, todas elas cheias de beleza e esplendor, pela novidade das suas formas e pela sua sumptuosidade. “Perdida a esperança de um regresso imediato e massivo dos grupos extinguidos ao redil de Roma, a Igreja, satisfeita dos indubitáveis êxitos alcançados através do rigorismo tridentino, tende para uma nova política de expansão na qual a linguagem artística

¹³ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984.

assume um instrumento importante de propaganda e de estímulo para uma renovação e fortalecimento interno.”¹⁴

O papado mostrou grande interesse nestes âmbitos. Os papas Pio V, Gregório XIII, Sisto V e Clemente VIII, para além de erguerem algumas obras, mostraram-se mais preocupados em executar as leis saídas do Concílio de Trento. A grande renovação de Roma viria a acontecer com os papas ulteriores. A eles se deve a grande renovação urbana da cidade. Toda a obra levada a cabo pelo papado tem origem no grande sentimento de regozijo em que a Igreja vivia. Iniciam uma obra esplendorosa, toda ornamentada, sumptuosa, que a partir das igrejas, rapidamente se expandiu para construções civis, como palácios.

3. Esclarecer as peculiaridades da arte barroca, relativamente aos estilos precedentes

“No plano teórico, o carácter típico do barroco foi uma enorme ambiguidade. Os seus artistas proclamavam-se herdeiros do Renascimento e declaravam aceitar-lhe as regras. A verdade é que eram diferentes as finalidades dos dois movimentos e, por isso, foram adotados processos diferentes.”¹⁵

Depois de definir o movimento artístico do Barroco e de contextualiza-lo na história, fazemos, agora, o confronto com os movimentos artísticos anteriores, nomeadamente com o Renascimento e com o Maneirismo. O objetivo é compreender a novidade e a continuidade do barroco com os estilos precedentes.

¹⁴ Juan PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996, 828.

¹⁵ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984.

3.1. Uma arte para o povo¹⁶

O barroco é um movimento artístico que faz contraste com o movimento anterior, pela sua proximidade à sensibilidade popular. A arte do Renascimento era uma arte aristocrática e o Maneirismo, para ser interpretado, pressupunha um conhecimento cultural. Quer um, quer outro, eram inacessíveis ao povo. “Afins do século XVI, superado um curto período de austeridade, imposta pela natural reação do Concílio de Trento, a Igreja devia procurar os meios mais eficazes para contactar com a massa do povo cristão.”¹⁷

O Concílio incutiu nos membros da hierarquia da Igreja a seguinte motivação: para levar a bom termo a obra da Reforma, a arte constituía o instrumento mais eficaz. A arte devia explicar ao povo os elementos da fé, levando-os a vivê-la e a um comportamento moralmente bom. “Este objetivo exigia clareza formal, simplicidade linguística, beleza compreensível, ou seja, algo com o que o povo ficasse não só deslumbrado, mas também, atraído e emocionado.”¹⁸

A arquitetura do barroco, pela sua ostentação, tinha uma dimensão sedutora. Era uma arquitetura que dava principal relevo à fachada. Uma fachada muito bem adornada despertava nos fiéis um enorme interesse, convidando-os a entrar para contemplar. Quando entravam, deparavam-se de imediato com um retábulo principal, elemento central mais apelativo no interior. “O retábulo punha diante dos olhos dos fiéis aquilo que os sacerdotes pregavam nos púlpitos: verdades dogmáticas, história evangélica, exemplos de santidade.”¹⁹

O barroco deseja abrir de novo a Bíblia para a explicar e ilustrar o povo mais simples. Tal como no Românico, os pórticos eram verdadeiras Bíblias, também a arte barroca aparece como um meio de persuasão, a fim de fazer com que os fiéis compreendam a Palavra de Deus.

¹⁶ Juan PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, BAC, Madrid 1999, 212: “A arte da contra – reforma foi, pois, uma arte perto do povo; hoje a qualificamos de *populista*, mais que popular; com um notável teatralismo, um estilo nada ascético de exaltar o ascetismo, a penitência e o martírio; uma maneira muito sensível e até sensual de glorificar o suprasensível, e uma tendência iconográfica a romper fronteiras entre a terra e o céu.”

¹⁷ Juan PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996, 816.

¹⁸ *Ibidem*, 817.

¹⁹ *Ibidem*, 817.

Mas pode colocar uma limitação: cair no risco de alimentar a fé dos fiéis somente pelo espetáculo e não mergulhar no essencial.²⁰

3.2. *Theatrum Sacrum*²¹

Os artistas do estilo barroco sentiram que a arte devia caminhar para o encontro com o povo, no sentido de o instruir, ensinar, comovê-lo e entusiasmar. Para alcançar o objetivo, a arte deveria ter sumptuosidade, a fim de chamar a atenção dos fiéis. “A arte do barroco foi uma espécie de arte total. Como no renascimento, no século XVII a formação artística implicava o domínio de diversas técnicas; e o resultado foi uma plebeia de artistas dotados para muitas artes, capazes para despregar, num espaço arquitetónico, uma espécie de «*theatrum sacrum*» no qual se conjugavam harmoniosamente a pintura, a escultura e a ornamentação.”²²

Como é óbvio, quando falamos da teatralidade da arte barroca, temos que salientar a importância que estes momentos tiveram na época. Ao falamos da sua teatralidade, não nos estamos a referir às relações entre pintura e poesia, nem tampouco à separação da experiência e da sua utilidade. Se apenas ficarmos por aqui, não lhe compreenderemos o verdadeiro sentido. A teatralidade tem mais a ver com a capacidade de envolver os fiéis e provocar neles,

²⁰ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984: “O Renascimento virava-se para a razão: queria acima de tudo, convencer. O barroco, pelo contrário, apelava para o instinto, para os sentidos, para a fantasia: isto é, tendia para o fascínio. Não foi por acaso que nasceu como instrumento da Igreja Católica, que naquela época se empenhava em recuperar os hereges, ou, pelo menos, em consolidar a fé dos crentes, impressionando-os com a sua própria majestade.”

²¹ *Ibidem*, 18: “As construções renascentistas baseiam-se em relações simples, elementares. O seu significado está na compreensão – que nós, como observadores, temos – da harmonia que liga as partes do todo. Estas relações são legíveis na matéria construída, no edifício; e tudo quanto se pede à luz é que as faça ver com clareza. O ideal é uma iluminação monocromática, sem sombras, e, num certo sentido, «objetiva»: a que realmente se procura obter em quase todos os edifícios dos nossos dias. O barroco põe acima da apreensão da lógica a procura da surpresa, do efeito, como se diz em teatro. Tal como acontece no teatro, isso será facilitado se a luz for concentrada sobre algumas zonas, enquanto outras ficam na sombra, ou quase. Como é isto possível na arquitetura? É possível com a contraposição de grandes saliências, grandes «sacadas», como dizem os arquitetos, e de grandes e inesperadas reentrâncias. Também é possível fazê-lo «despedaçando» as superfícies, encrespando-as de várias maneiras.”

²² Juan PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996, 819.

sentimentos emotivos e de espanto. O objetivo era fazer do espaço sagrado um teatro: “Este santuário é único... é um grande teatro no qual se encenam as verdades eternas, com trama e guião ininterrupto, auto sacramental do grande tabulado da humanidade.”²³

4. Mostrar o barroco como a resposta da Igreja ao fenómeno do protestantismo

“Perante os impressionantes êxitos do protestantismo, a Igreja Católica não permaneceu indiferente e resignada. Não se encerrou no baluarte dos dogmas e dos cânones disciplinares que o Concílio de Trento levantou. Contudo, deve-se concordar que daí em diante a preocupa o cuidado da sua defesa. Nunca antes, ela teve de resistir a um assalto que ameaçava, até tal ponto, a sua própria existência, e a da fé de que vive.”²⁴ A arte foi, sem dúvida, um meio usado pela Igreja Católica para transmitir ao povo todos os dogmas e toda a matéria de fé. E sabemos perfeitamente, que a arte é um dos meios mais eficazes para se transmitir um conteúdo. Sendo o barroco, uma arte que apelava aos sentidos, ele provocaria nos espetadores uma reação de conversão, provocação e adesão.²⁵

²³ *Ibidem*, 822.

²⁴ Daniel – ROPS, *História da Igreja de Cristo. A Igreja do Renascimento e da Reforma*, IV – 2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969, 429.

²⁵ *Ibidem*, 491: “É esta nova corrente que a Igreja, com aquela intuição que sempre mostrou em sentir a direção para onde leva o vento da época, toma nas mãos e vai utilizar para seus fins. A arte barroca não concorda perfeitamente com a alegria e a magnificência que brilham nas cerimónias litúrgicas? Na sua sumptuosidade não corresponde ela maravilhosamente ao esplendor desta fé de novo encontrada e restabelecida em toda a plenitude? Os protestantes detestam as imagens, as ornamentações nas igrejas, o fausto? Mais uma razão para se opor a eles povoando de estátuas de santos as fachadas, as colunas, as capelas, para cobrir de ouro, mármore e pórfiros, as paredes da casa de Deus, porque, para o Altíssimo, nada será demasiado precioso.”

4.1.O barroco e a Contra – Reforma ou Reforma

O Concílio de Trento teve um grande impacto sobre a arte. Sobre ela se debruçou e programou os temas principais que deveriam ser representados. Os temas referem-se a todas as doutrinas e dogmas colocados em causa por parte do Protestantismo. Sucintamente, referiremos os principais temas que a Igreja, através da arte, procurou realizar, como resposta ao protestantismo.

O primeiro a referir tem a ver com a questão das imagens²⁶. A proliferação de confrarias, que procuravam uma grande devoção a Nossa Senhora e aos Santos, resultou no aparecimento excessivo de imagens²⁷. As representações mais numerosas referem-se a Nossa Senhora, cujo culto foi bastante atacado pelos protestantes. “A arte plástica se deleitou em figurar a Virgem Maria como destrutora das heresias.”²⁸ As principais temáticas, ligadas a Nossa Senhora, diziam respeito à Imaculada Conceição e Maria rodeada de anjos.

Outro tema a salientar é o Purgatório. A grande aversão de Lutero às indulgências, levou a negá-lo. Os Padres Conciliares procuraram instruir o povo, defendendo a sua existência, onde se encontram as almas, cuja salvação depende das orações dos fiéis. A representação das almas já vinha dos finais da Idade Média, mas, devido ao Concílio, as representações multiplicam-se. A partir destas ações surgem as Confrarias com o objetivo de sufragar as almas. “Consequentemente proliferaram pinturas e retábulos representando as almas do purgatório, e na parte superior, a Virgem Maria e alguns Santos intercedendo diante de Cristo ou diante da Santíssima Trindade.”²⁹

²⁶ Jesús Casás OTERO, *Estética y culto iconográfico*, Bac, Madrid 2003, 418: “O Concílio de Trento tratou, em negativo, de eliminar os temas iconográficos que pudessem perturbar a decência e a seriedade das imagens; e em positivo, de restaurar o seu culto renovando o reportório com novos temas religiosos. A força das imagens reafirmam aos fiéis em suas crenças e lhes inclina a agir em consequência. Na realidade, os ensinamentos de Trento não fazem mais que seguir a doutrina do Concílio II de Nicéia, insistindo em que o culto às imagens está referido aos originais «cuja semelhança ostentam aquelas».”

²⁷ *Ibidem*, 419: “A eficácia deste trabalho iconográfico está refrendado na numerosa corte de santos e canonizações da época, sobretudo entre os séculos XVI e XVIII. Juntamente com o culto aos santos, se promove uma nova popularidade à Virgem que os luteranos e os calvinistas tratavam de excluir da devoção popular.”

²⁸ Juan PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996, 824.

²⁹ *Ibidem*, 825.

Contra as afirmações de Lutero, sobre a eficácia dos Sacramentos, nomeadamente o da Penitência, surgiu um conjunto enorme de esculturas e pinturas que transmitiam a necessidade do arrependimento. Estas representações andavam em torno da traição de Pedro, do Filho pródigo, da Madalena penitente. De todos os Sacramentos, aquele que o barroco procurou salientar mais, foi o da Eucaristia. Nunca a arte conseguiu valorizar tanto a Eucaristia. “Tiveram que ser as lutas religiosas do século XVI as que inspiraram, por reação, este tema de Cristo repartindo a Comunhão aos Apóstolos, uma cena na que parecem concentrar-se tanto a instituição do Sacramento como a presença real.”³⁰ A forma mais evidente, com que o barroco conseguiu enfatizar o Sacramento da Eucaristia, vê-se claramente nas tribunas, que eram verdadeiros tronos para suportarem o Santíssimo Sacramento.

Contra o princípio da “*Sola fides*”, o concílio procurou desenvolver a ação salvífica de Deus, mas completada com a caridade dos crentes. A arte desenvolveu a representação das obras de misericórdia, através da pintura ou da escultura de santos ligados aos pobres ou doentes, como São Carlos Borromeu, São João de Deus. Um outro tema abordado pelo barroco foi o do martírio. Aqui, representam-se os santos que entregaram as suas vidas por Jesus Cristo, como São Sebastião, Santa Inês, Santa Cecília.

A visão e o êxtase foram alguns dos temas presentes pelos artistas do barroco, “pois era preciso persuadir que nada era possível sem a fé nos bens sobrenaturais e eternos.”³¹ A mais conhecida e significativa representação foi, sem dúvida, o êxtase de Santa Teresa. Contra Lutero, outra preocupação da arte do barroco, foi a de apresentar o Papa como o responsável pela Igreja universal.

³⁰ *Ibidem*, 826.

³¹ *Ibidem*, 827.

4.2. O cosmocentrismo barroco

Todos sabemos que o Renascimento se revelou como humanista e antropocêntrico. Na Idade Moderna, novas descobertas e novas formas de pensar vieram substituir o antropocentrismo pelo cosmocentrismo. A arte barroca é testemunha da nova ideologia, uma vez que defende nova forma de ver o mundo. “Qualquer um pode constatar a idêntica maneira longínqua de observar a realidade, própria dos artistas do barroco, essa pintura impressionista, essa pintura simplesmente óptica mais que apática, que nos faz ver menos as coisas que o ar que está entre as coisas.”³²

Como é óbvio, os artistas do barroco, para representarem a transcendência, necessitaram de arranjar uma nova linguagem artística e, por isso, nada melhor que invocar as distâncias do espaço cósmico para evocar realidades sobrenaturais. “O barroco escolheu uma linguagem mais visual que mental. Assim, o barroco surge como um meio para que o espírito humano se eleve, através dos espaços, para o Senhor do Universo.”³³

5. Distinguir arquitetura, pintura e escultura, afirmando as características fundamentais

O Barroco manifestou-se de diversos modos. Chegados a este momento, vamos apresentar as expressões deste estilo artístico na arquitetura, escultura e pintura, tentando exemplificar cada uma destas vertentes.

³² *Ibidem*, 838.

³³ *Ibidem*, 839.

5.1. Arquitetura barroca³⁴

“Ao longo do século XVII, especialmente após a restauração, emergem na arquitetura portuguesa, formas barrocas em permanente processo de confronto com a herança maneirista. O dinamismo³⁵ inerente ao barroco confronta-se com uma arquitetura tradicionalmente estática. Este conjunto de circunstâncias confere à arquitetura seiscentista uma feição experimental, visível na decoração, na planimetria, nos alçados, na conceção espacial.”³⁶

O Concílio de Trento teve um papel fundamental para a construção dos edifícios dedicados ao culto. Aqui, para percebermos melhor o que nos diz o Concílio, acerca da arquitetura, convém ver o que diz São Carlos Borromeu nas suas instruções, onde afirma: “a eliminação das plantas centralizadas, nomeadamente as formas em cruz grega, e bem assim a condenação dos símbolos da perfeição humanista, amplamente glosados pelos teóricos neo-platónicos da Renascença, como eram o círculo e o quadrado.”³⁷ Os arquitetos deveriam dar uma forma conveniente ao edifício, uma vez que se tratava da Casa de Deus. Convém

³⁴ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984, 8 e 9: “Referindo-se sempre à arte do século XVII e dos princípios do século XVIII, definiram como barrocas aquelas obras em que estavam presentes determinadas características: a procura do movimento, quer real, quer sugerido; a tentativa de representar, ou de sugerir, o infinito; a importância dada às luzes e aos efeitos luminosos na perceção final e na própria conceção da obra de arte; o gosto pelo teatral, pelo cenográfico, pelo faustoso; a tendência para não respeitar os limites das disciplinas, isto é, para misturar a arquitetura, a escultura e a pintura.”

³⁵ Jorge Henrique Pais da SILVA, *Páginas de História da arte. Estudos e ensaios*, Vol. II, Editorial Estampa, Lisboa 1986, 98 e 99: “Uma das características da arquitetura barroca mais universalmente aceites é a do movimento. Este dinamismo aparece nas plantas que rompem com os esquemas geométricos elementares e que através de caprichosas curvas, saliências e reentrâncias adoçam a rigidez, a secura e a severidade, por vezes frieza com que são utilizados os círculos ou segmentos circulares – e até os ovais – desde o Alto Renascimento até ao Maneirismo. Em alçado também as paredes se torcem em trajetórias côncavo – convexo – côncavo, os tetos arqueiam-se, as torres alargam-se e estreitam-se, em sucessivos ressaltos e impulsos atrevidos. Em igrejas e palácios antepõem-se por vezes complexos sistemas de escadarias, jatos de pedra que irrompem do interior precipitando-se sobre o terreno. Também são distribuídos no interior de edifícios civis onde podem contribuir para enriquecer as perspetivas, com as suas mudanças de direção, e acentuar essa fluidez do espaço, esse «escorregamento» de peça para peça, essa obliteração de fronteiras rígidas, paredes, essa carência de autonomia espacial que constitui outra das características dos interiores barrocos. Neste processo de dinamização da estrutura e do espaço até mesmo a coluna, elemento orgânico (construtivo) o mais estático, surge animado; enrola-se como colossal serpente, elástica e impetuosa, e mesmo assim suporta. Adoça-se o que era áspero, rígido. Frisos gordos e ondulantes irrompem de superfícies planas, os ângulos são agora curvos, as volutas retorcem-se sobre si mesmas, encrespam-se como ondas. As paredes oscilam. A cúpula atrai para cima. A luz e sombra modelam as formas e os espaços, avolumam e contraem zonas inteiras do edifício completando a ilusão da construção que se mexe, vive e respira em todas as suas partes.”

³⁶ AA.VV., *História da arte em Portugal. O líliar do Barroco*, Carlos Moura, José Fernandes Pereira e Rafael Moreira (colaboradores), Publicações Alfa, Lisboa 1986, 9.

³⁷ AA. VV. Paulo PEREIRA dir., *História da arte portuguesa. O barroco*, Volume 7, Círculo de leitores e autores, Rio de Mouro 2007, 33.

assinalar, que para isso, faziam parte as escalas grandiosas, a escolha de lugares elevados, o esplendor dos interiores, a valorização do altar-mor e a ligação entre a igreja e a sacristia.

Vamos agora abordar, muito sucintamente, a arquitetura, quer no interior quer no exterior dos edifícios, a fim de elencarmos as suas principais características.

5.1.1. A arquitetura no interior dos edifícios³⁸

“A igreja – Casa de Deus, é, no século XVII, um objeto arquitetónico de aparência paradoxal, opondo a singeleza exterior à máxima riqueza interna, uma metáfora à dialética corpo/alma, que é também a dualidade entre o temporal e o eterno, entre o que se degrada e o que desafia, a caducidade das coisas e da matéria.”³⁹ A igreja é a imagem dual do ser humano. Isto faz com que os interiores dos edifícios sejam dotados de uma riqueza excessiva e expressiva, recorrendo à articulação de vários elementos: talha, azulejo, pintura, escultura, tendo em conta que todo este cenário pressupunha uma liturgia muito rica e diversa. “A montagem cenográfica patenteia-se igualmente nos interiores (policromia, ilusionismo, invisíveis fontes de iluminação e outros efeitos de surpresa em nova composição espacial).”⁴⁰

³⁸ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984, 21: “Os arcos que ligam uma coluna a outra, ou um pilar a outro pilar, já não se limitam, como no passado, às formas semicirculares (de volta perfeita), antes se tornando frequentemente elípticos, ovais e, sobretudo, de dupla curvatura: isto é, não só descrevem uma curva quando vistos de frente – e esta é uma particularidade do arco -, como também quando vistos do alto – e isto acontece quase somente na época barroca. Por vezes, podem ser mistos, com partes retas inseridas entre partes curvas, prerrogativa que compartilham com os frontões, no alto de uma porta, de uma janela, ou de um edifício inteiro. A forma canónica dos frontões, a que foi estabelecida por regras, era triangular ou em arco de círculo. Na época do barroco, encontramos-os quebrados, em quartela, uma mistura de retas e volutas, fantasiosos, quase como cortinados enrolados à volta de portas e janelas. As janelas também se apresentam frequentemente muito afastadas das formas clássicas: às retangulares, quadradas e com bandeira circular, próprias do Renascimento, vêm juntar-se aberturas ovais, quadradas, sobrepujadas por um arco de círculo, retangulares com olhos de boi – a pequena abertura sobreposta à janela propriamente dita – ovais, isto para só citar as mais vulgares. Finalmente, surgem por toda a parte – sobre os entablamentos, sobre as portas, nos ângulos, sobre as chaves dos arcos – volutas, figuras de gesso, grandes, enormes, complicadas e majestosas cartelas (motivos que imitam um papel ou um pergaminho, de cantos rasgados e enrolados), formas exóticas e fantásticas.”

³⁹ AA. VV. Paulo PEREIRA dir., *História da arte portuguesa. O barroco*, Volume 7, Círculo de leitores e autores, Rio de Mouro 2007, 34.

⁴⁰ Jorge Henrique Pais da SILVA, *Páginas de História da arte. Artistas e monumentos*, Vol. 1, Editorial Estampa, 2ª edição, Lisboa 1993, 127.

O objetivo principal era preencher o vazio das paredes e valorizar os espaços internos. Este preenchimento era feito, essencialmente, com talha e com azulejo. O recurso a estes materiais é enorme, devido aos baixos custos destes. Nas fachadas interiores, utilizaram-se formas onduladas⁴¹, recorrendo a curvas e contra – curvas.

5.1.2. A arquitetura exterior dos edifícios⁴²

Tendo em conta o que foi dito, acerca da dualidade, verificamos, que o exterior dos edifícios contrasta, visivelmente, com o interior. Isto faz com que sejam dotados de uma grande simplicidade de linhas compositivas, bem como de estruturas simbólicas e decorativas: portas e janelas, e muros. No exterior, as fachadas são decoradas, normalmente com conchas e grinaldas.

As fachadas dos edifícios deveriam traduzir a harmonia do interior. Por isso, requeria uma grande sumptuosidade: “uma grandiosa composição que, cumprindo os objetivos funcionais, litúrgicos e simbólicos, formalmente era também uma fórmula genial que acentuava o efeito de profundidade, aludindo para o fundo a fachada do templo.”⁴³

⁴¹ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984, 13: “O gosto pela curva permanece, mesmo quando não se chega aos extremos como os que referimos. No entanto, estiveram muito em voga, na época do barroco, as volutas e os orelhões, ou orelhas, elementos em forma de fita encurvada e enrolada nas extremidades, que serviam para articular, para unir harmoniosamente, dois pontos situados a alturas diferentes. Estas volutas eram postas principalmente sobre as fachadas das igrejas e foram usadas com tanta frequência que eram praticamente uma regra.

⁴² *Ibidem*, 17: “Para o barroco, a fachada não é senão a parte virada para o exterior da construção, um elemento unitário que fazia parte de um conjunto único. A divisão em andares é, regra geral, mantida. No entanto, a parte central da fachada é quase sempre articulada prestando-se mais atenção ao que está por cima e por baixo do que ao que fica aos lados: resumindo, com um ênfase e uma impulsão vertical que contraria vivamente a divisão em planos horizontais. Não só. Por meio de diversos artifícios, as massas da fachada, ou seja, os seus elementos salientes em relação às paredes – colunas, pilastras embebidas, frontões, cimalkhas - , acabam por ser, também eles, agrupados aos centro, o que os tornam, assim, dominantes em relação aos lados. Na realidade dos fatos, embora à primeira vista a fachada pareça dividida em estratos horizontais, a um olhar mais atento ela revela-se articulada em «fatias» verticais. Ao centro, está a mais importante e maciça; à medida que se vai olhando para os lados, vai-se encontrando as menos «pesadas». O resultado final é um edifício mais «vazado», segundo os conceitos da escultura, do que «construído», segundo as imagens tradicionais da arquitetura. Um edifício complexo, surpreendente, fluido. Para se compreender as suas características, ele tem que ser iluminado de uma determinada maneira. E isto leva a uma outra série de mudanças.”

⁴³ Juan PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996,



Fig. 1. *Fachada*, Igreja de Nossa Senhora da Consolação e Santos Passos,



Fig. 2. *Fachada*, Capela da Venerável Ordem Terceira de São Domingos,



Fig. 3. *Fachada*, Edifício da Câmara Municipal (antigo convento de Santa Clara), Guimarães.



Fig. 4. *Porta de entrada*, Convento de São José (atual Lar D. Estefânia), Guimarães.

Através da apresentação destas imagens, é-nos possível constatar tudo aquilo que dissemos, relativamente à arquitetura. A figura 1 mostra-nos a fachada do Templo de Nossa Senhora da Consolação e Santos Passos, uma obra levada a cabo pelo ilustre André Soares. Logo aqui, vemos a superabundância de elementos barrocos: as curvas e contra-curvas, janelas, portas, esculturas, etc. Estes elementos, encontramos, também, nas restantes imagens (2, 3 e 4).

Analisemos, em primeiro lugar, as figuras 1, 2 e 3. Tendo em conta as características da arquitetura, é possível ver o barroco nelas. Assim, constatamos um impulso para a verticalidade. Vemos, também, a centralidade da fachada, que parece dividida em estratos horizontais, havendo, uma espécie de andares. Relativamente à fachada, ela não é um todo igual. À medida que o nosso olhar percorre um movimento do exterior para o interior, reparamos a existência de um elemento central, que forma um conjunto harmónico e que é o centro da fachada. Vemos isso nas três primeiras imagens. Ainda conseguimos ver a importância da estatuária e da escultura para a decoração das fachadas, bem como, a existência de outros elementos: grinaldas, conchas, pináculos, nichos, imagens, janelas ovais.

5.2.A escultura barroca⁴⁴

A escultura do Renascimento retomou alguns temas da Antiguidade Clássica, embora desenvolvendo temáticas novas. “Os escultores da época renascentista viam a natureza captada nas estátuas da Antiguidade Clássica de maneira já tão exemplar e perfeita que alguns

⁴⁴ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984, 60 e 61: “A escultura utilizada nestas obras tinha duas características peculiares. Acima de tudo, era tecnicamente perfeita. Foi frequente que a perícia dos artistas chegasse ao verdadeiro virtuosismo: é tal o domínio da matéria que, nas estátuas feitas de mármore, torna-se impossível reconstituir, ou sequer imaginar, que forma teria tido, originalmente, o bloco. O movimento é de fato a outra característica saliente do barroco: a mais importante entre todas as outras. As figuras deixaram de ser apresentadas paradas, ou em atitudes de repouso, mas sim sempre em movimento. Ou melhor, tipicamente, naquele momento de instável equilíbrio, que se verifica no ponto mais alto de um movimento: o instante quase imperceptível e fortemente dramático em que, por exemplo, uma figura que salta já não está a ascender, mas em que também ainda não começou a descer, e em que fica imóvel, numa atitude plástica, no ar. Com esta predileção pelo movimento, está explicado o grande sucesso alcançado no século XVII pela «figura serpentina», a maneira de representar a figura humana que veio para primeiro plano na época imediatamente precedente ao barroco, a segunda metade do século XVI. Na prática, trata-se do corpo humano fixado ao descrever um movimento em espiral, consequência de uma rápida rotação, com, por exemplo, um atleta que lança o disco. Os panejamentos, ou seja, as vestes que envolvem os personagens, aparecem agitados pelo inevitável movimento dos corpos. Também aparecem amplos, flutuantes, inflados e descompostos pelo vento: para abreviar, o ideal dos violentos jogos de luz e sombra característico do barroco. A fim de se criar oportunidades para estes jogos, chega-se a escolher gestos enfáticos e vestes anormalmente abundantes.”

chegaram mesmo a preferir o estudo das obras plásticas daquela época ao estudo da natureza em si.”⁴⁵

O ideal clássico do Renascimento foi-se transformando num estilo a que se chamou maneirismo, segundo a qual cada autor tem uma particularidade individual de formar e aplicar a sua atividade artística. “Com o Concílio de Trento, o da Reforma religiosa, esta época intermediária de um fascínio excessivo pela perfeição e elegância artificiais acaba por dar origem à arte do barroco.”⁴⁶

O Concílio de Trento desempenhou um papel fundamental para a escultura barroca. “A influência do Concílio de Trento sobre a arte cristã foi muito maior do que se poderia esperar de um simples decreto sobre as imagens. A Igreja Católica – escreveu E. Mâle – tomou em suas mãos a arte e, como não o havia feito desde o século XIII, programou os temas e em grande parte condicionou as suas formas. A formulação precisa e definitiva de verdades que havia negado a Reforma protestante provocou uma entusiasta reação que ficou expressa na arte.”⁴⁷ O Concílio incrementou a veneração das imagens, afirmando que quem as venera, honra a própria pessoa que ela representa. O Concílio afirma expressamente: “que a honra e veneração que se deve prestar às imagens justifica-se não porque se creia que há nelas alguma divindade, ou virtude, mas porque a honra que se lhes dá se refere aos originais que elas representam.”⁴⁸ Trento definiu as imagens como uma função pedagógica. Assim, nos séculos XVII e XVIII existe uma intrínseca relação entre palavra e imagem. É daqui que provém a tipologia da escultura barroca. “Na escultura ressalta o dinamismo no tratamento do corpo humano e dos panejamentos, a fluência ondulante das superfícies que mobilizam luz e

⁴⁵ Uwe GEESE, *A escultura barroca em Itália, em França e na Europa Central*, in AA. VV., *O Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Edição de Rolf Toman, edição portuguesa, Madrid 2004, 274.

⁴⁶ *Ibidem*, 275.

⁴⁷ Juan PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, BAC, Madrid 1999, 221.

⁴⁸ AA. VV. Paulo PEREIRA dir., *História da arte portuguesa. O barroco*, Volume 7, Círculo de leitores e autores, Rio de Mouro 2007, 24.

sombra como fatores dramáticos, o virtuosismo técnico aliado à indiferença pelas leis próprias dos materiais.”⁴⁹

A escultura barroca aumenta o movimento das imagens: “os corpos movem-se com a maior naturalidade e o seu equilíbrio é instável; as pregas das suas vestes agitam-se e enchem-se como movidos pelo vento, com independência da estrutura anatómica dos corpos; buscam-se contrastes pictóricos, e modelam-se as superfícies de modo que se faça ver as claridades dos vestidos.”⁵⁰



Fig. 5. *Via-Sacra*, Capelas da cidade, Guimarães.

⁴⁹ Jorge Henrique Pais da SILVA, *Páginas de História da arte. Artistas e monumentos*, Vol. 1, Editorial Estampa, 2ª edição, Lisboa 1993, 128.

⁵⁰ Juan PLAZAOLA, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996, 764.



Fig. 6. *Via-Sacra*, Capelas da cidade, Guimarães.



Fig. 7. *Querubim*, Igreja do Carmo, Guimarães.



Fig. 8. *Via-Sacra*, Capelas da cidade, Guimarães.

O Concílio de Trento incrementou, de fato, a devoção às imagens, afirmando que quem as venera, venera as pessoas que elas representam. Ora, isto fez proliferar, de uma maneira vigorosa, imagens, que representavam Nossa Senhora, Santos e até o próprio Jesus Cristo.

Já dissemos anteriormente, que o barroco era um estilo artístico que apelava para os sentidos. O importante era surpreender os olhos do espectador através do esplendor e do espetáculo. Este elemento é bem visível nas esculturas da época. Se olharmos para as figuras 6 e 8, isso é bem visível. O olhar do Cristo caído no chão, que vemos na figura 8, provoca o olhar do espectador e faz desencadear nele sentimentos de contrição e arrependimento, um dos objetivos da arte barroca. Outra característica importantíssima é o movimento. As imagens encontram-se habitadas por uma tendência para o movimento, que parecem que se movem. Olhemos para as figuras 5, 6 e 7. A figura 5 forma um conjunto tão real e harmónico que parece mesmo o encontro real de Cristo com Maria a caminho do Calvário. Já na figura 6, parece que estamos a assistir, de facto, ao despojamento das vestes de Cristo. É sem dúvida uma figura bem real e isso vê-se no olhar dos soldados, nas vestes de Cristo, no rosto de Cristo. Finalmente, fazemos referência à figura 7, para vermos as vestes das esculturas

barrocas. Associado ao movimento das imagens, surgem as vestes das mesmas, onde vemos as pregas e totalmente alheias às formas do corpo. São umas vestes que são arejadas pelo vento, ficando suspensas no ar. O dourado remete para o caráter divino destas imagens.

5.3.A pintura barroca⁵¹

Outra das vertentes, onde o barroco pode ser visto, é na pintura. “Os temas religiosos continuam a dominar o horizonte de artistas e encomendantes, sobretudo as congregações religiosas, que solicitam a produção de séries de painéis, celebrando a vida dos seus santos, bem como as misericórdias e outras instituições. Mas é no retrato e na natureza – morta, esta última não isenta de simbólica religiosa, que a pintura seiscentista melhor se afirma de acordo com as preferências de uma nobreza rigorista, tomada pelo gosto das coleções de quadros.”⁵²

A pintura barroca⁵³ é realista, concentrada nos retratos, no interior das casas e nas paisagens, nas naturezas mortas. Por outro lado, a expansão e o fortalecimento do protestantismo fizeram com que os católicos utilizassem a pintura como um instrumento de divulgação da sua doutrina. Na Itália e na Espanha, a Igreja Católica, em clima de militância e Contra-Reforma, pressionava os artistas para que implementassem o realismo mais convincente possível.

⁵¹ Flavio CONTI, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984, 41: “O aspeto mais importante não só é «o que» se representa, como também «como» se representa. O quadro, de fato, não é iluminado de maneira uniforme, mas sim por manchas: pormenores banhados por uma luz viva e intensa alternam-se com zonas de sombra escura. É uma pintura dramática, violenta, absolutamente coerente com uma época de grandes contrastes como a do barroco.”

⁵² AA.VV., *História da arte em Portugal. O liliário do Barroco*, Carlos Moura, José Fernandes Pereira e Rafael Moreira (colaboradores), Publicações Alfa, Lisboa 1986, 121.

⁵³ Juan PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, BAC, Madrid 1999, 226: “Efetivamente, no século XVII produziu-se uma «explosão» iconográfica que levará ao património artístico da Igreja o reportório mais esplêndido e novo de toda a sua história. O mistério de Cristo, as prerrogativas da Virgem Maria, a fé na eficácia dos sacramentos, a necessidade das boas obras, o heroísmo exemplar dos mártires e dos santos falarão na arte deste século, e especialmente nos recursos da pintura, uma grande variedade de expressões e uma infinidade de matizes.”

Tendo em conta estes pressupostos, convém, agora, elencar as principais características da pintura barroca: 1) composição assimétrica, em diagonal - que se revela num estilo grandioso, monumental, retorcido, substituindo a unidade geométrica e o equilíbrio da arte renascentista; 2) acentuado contraste de claro-escuro (expressão dos sentimentos) – com o objetivo de intensificar a sensação de profundidade; 3) realista, abrangendo todas as camadas sociais; 4) escolha de cenas no momento de maior intensidade dramática; 5) a luz não aparece por um meio natural, mas sim projectada para guiar o olhar do observador até o acontecimento principal da obra. “A pintura recorreu a três componentes básicos: o claro-escuro, o sensualismo colorista e o dinamismo plástico, a que associou o dramatismo na composição (fluência curvilínea das formas, eixos oblíquos), na cor (tonalidades quentes, iluminação lateral) e no conteúdo (aparato teatral de expressões e de atitudes).”⁵⁴

6. Referenciar a importância da talha dourada e dos azulejos

Depois de termos falado na arquitetura, escultura e pintura, fazemos, agora, referência a dois elementos fundamentais na arte barroca. O barroco era a arte do encher, do completar, da «confusão». Tudo tinha de ser preenchido; nada podia ficar vazio, nem um só bocado. A forma que o barroco encontrou para preencher as paredes foi a utilização da talha dourada e do azulejo, criando desta forma, um cenário de espetáculo.⁵⁵

⁵⁴ Jorge Henrique Pais da SILVA, *Páginas de História da arte. Artistas e monumentos*, Vol. 1, Editorial Estampa, 2ª edição, Lisboa 1993, 128.

⁵⁵ Daniel – ROPS, *História da Igreja de Cristo. A Igreja do Renascimento e da Reforma*, IV – 2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969, 491 e 492: “Simultaneamente, empregam-se com ardor as intenções apologéticas às quais, como já vimos, o Concílio resolveu sujeitar a arte e os artistas. A «Virgem triunfante de Lutero e Calvino» é um belo tema para o dominicano! As coortes de santos e santas que o grande movimento de renovação católica pôs em evidência, e que a Igreja coloca sobre os altares, fornecem novos temas, impressionantes: de Santa Teresa a S. Francisco Xavier, e mesmo os menos conhecidos, que não são os menos enternecedores, como S. Luís de Gonzaga. Maria, a Imaculada, ocupa um lugar ainda maior do que dantes na pintura e na escultura: há mesmo superabundância de Madonas! Os anjos, motivo «barroco» ao máximo, ocupam na pedra ou na tela o mesmo posto que lhes concede a teologia, a de S. Francisco de Sales, por exemplo. Acima

6.1.A talha dourada⁵⁶

“A talha é uma das formas artísticas mais beneficiadas pelo ambiente religioso da Reforma católica. No século XVII, é uma forma de grande produção e, a explicação para esse favoritismo, reside, em grande parte, nas potencialidades simbólicas do dourado, cor que reveste a madeira a branco depois de aparelhada.”⁵⁷ Segundo o pensamento da época, o ouro era o metal mais precioso: não enferruja, não cheira, não se deprecia. O dourado recriava uma antecipação do próprio céu, permitindo ao crente a visão da eternidade.

A talha tem uma função narrativa, através da exposição de alguns temas relacionados com a catolicidade, nomeadamente, sobre a Eucaristia: cachos de uvas, folhas de videira. “Assim, um retábulo de talha é uma estrutura simbólica, definida lateralmente por pares de colunas rematando um arco de volta perfeita à maneira do românico; ao centro rasga-se um vazio que dá lugar ao camarim ou tribuna, estrutura escalonada e cenográfica.”⁵⁸

Os retábulos de madeira assumem um papel importante, que arranca da cultura maneirista da segunda metade do século XVI. Os retábulos são compostos por quatro elementos fundamentais: as colunas espiraladas, as arquivoltas semicirculares, a tribuna e o trono. “A valorização da zona central é um dos objetivos desta estrutura, que ali abre um

de tudo, está a glória de Deus, - *ad majorem Dei gloriam*, tais são as palavras de ordem dos filhos de Santo Inácio, - e a glória da Igreja, proclamadas uma e outra por esta apologética das formas. Do seu lugar, enquanto assiste aos magníficos ofícios numa liturgia renovada, o cristão vê a abóbada da nave onde passam anjos entre o azul do céu ou o ouro das constelações; contempla uma decoração inesgotável ao longo das paredes e das colunas para se lhe impor com todos os seus prestígios: a Virgem Santíssima e os Santos, em vez de permanecerem imóveis como sentinelas petrificadas nos pórticos góticos, têm o aspeto de virem até ele, para o convencerem da sua existência e da sua eficácia. E os órgãos, - cujo uso então se generaliza, - enchendo as naves com as suas múltiplas vozes, tão suaves ou tão fortes, penetrando na sensibilidade, provocam uma exaltação inconsciente e sagrada. Todas as artes, portanto, se associam nesta glorificação simultânea de Deus e da sua Igreja.”

⁵⁶ Jorge Henrique Pais da SILVA, *Páginas de História da arte. Artistas e monumentos*, Vol. 1, Editorial Estampa, 2ª edição, Lisboa 1993: “Das mais notáveis manifestões artísticas portuguesas pela originalidade das soluções estruturais e decorativas criadas, extensão cronológica do seu desenvolvimento, apuro técnico alcançado, volume de peças produzidas e irradiação quase total no espaço português. Neste domínio da escultura portuguesa em madeira pode acompanhar-se a marcha da arte nacional desde o Gótico Final até ao advento do Neoclassicismo. A talha religiosa envolve, além dos retábulos de altares, púlpitos, cadeiras, oratórios, estantes, órgãos, credências, banquetas, grades, molduras, tornos, etc., e a profana interessa viaturas (coches, berlindas, caleches, etc.), mobiliário, molduras, etc.”

⁵⁷ AA. VV. Paulo PEREIRA dir., *História da arte portuguesa. O barroco*, Volume 7, Círculo de leitores e autores, Rio de Mouro 2007, 20.

⁵⁸ *Ibidem*, 21.

espaço, por vezes monumental – a tribuna – no qual se instala um trono de pequenos degraus; destinados à apresentação da custódia com o Santíssimo Sacramento ou apenas uma imagem devocional, o trono e a tribuna veiculam todo o sentido espetacular do barroco, aplicado agora à liturgia.”⁵⁹



Fig. 9. *Pormenor*, Altar de São Francisco, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig. 10. *Árvore de Jessé*, Igreja de São Francisco, Guimarães.

⁵⁹ AA.VV., *História da arte em Portugal. O líliar do Barroco*, Carlos Moura, José Fernandes Pereira e Rafael Moreira (colaboradores), Publicações Alfa, Lisboa 1986, 107.



Fig. 11. *Árvore de Jessé*, Pormenor, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig.12. *Órgão de Tubos*, Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig.13. *Altar de Nossa Senhora de Fátima*,
Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig.14. *Púlpito*, Igreja do Carmo, Guimarães.



Fig.15. *Sacrário*, Altar de Santo Elói,
Igreja de São Dâmaso, Guimarães.



Fig. 16. *Altar de Nossa Senhora de Fátima*,
Pormenor, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.



Fig. 17. *Retábulo principal*, Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig. 18. *Retábulo principal*, Igreja do Carmo, Guimarães.

Eu atrevo-me a dizer, que o elemento fundamental para o barroco é, sem dúvida, a talha. Quando entramos numa igreja, todo aquele conjunto dourado e magnânimo faz-nos sentir um pedaço de céu na terra. São verdadeiras jóias, que mais uma vez, despertam no observador encanto e surpresa.

As imagens, aqui apresentadas, mostram alguns elementos nos quais o barroco inseriu talha: altares, sacrários, escultura, órgãos de tubos e púlpitos. De todos os elementos que compõem uma igreja, o elemento central é o retábulo principal. Podemos ver a sua grandeza e majestade nas figuras 17 e 18. O retábulo principal é um conjunto composto por vários elementos: colunas, trono, tribuna, degraus e arcos. As colunas encontram-se sempre bastante decoradas com anjos, ramos, folhas de videira, cachos de uvas, como podemos ver nas figuras 9 e 16. Na base do retábulo, encontra-se o Sacrário, peça que o barroco tanto amou e exacerbou. Depois do fomento que o Concílio de Trento deu à Eucaristia, o barroco trasladou isso para a arte. O sacrário com o retábulo forma um conjunto único. A figura 16 mostra-nos a porta de um sacrário.

Os altares laterais encontram-se sempre subordinados ao altar-mor, pois o objetivo do barroco era fazer do espaço interior um todo harmónico e preenchido. Por isso, os altares laterais apresentam a mesma decoração e os mesmos elementos do retábulo principal. Podemos ver isso na figura 13. Dois elementos importantes no período do barroco foram o órgão e o púlpito. Com uma liturgia bastante desenvolvida e rica como a do barroco, a música era essencial nas celebrações, daí a importância dada aos órgãos de tubos, como vemos na figura 12. Depois, surge, também, o púlpito (figura 14). A seremoniária era uma arte neste período. Finalmente, apresento as figuras 10 e 11, porque se trata de uma peça maravilhosa e fantástica e que foi um tema bastante trabalhado pelo barroco – a árvore de Jessé. “Às formas de devoção à Virgem Maria se aludiram os componentes da árvore genealógica, a árvore de Jessé, coroada com a imagem da Puríssima Conceição.”⁶⁰

⁶⁰ Jesús Casás OTERO, *Estética y culto iconográfico*, Bac, Madrid 2003, 419.

6.2.O azulejo

O azulejo assume uma das formas importantes da arte barroca, que tinha duas finalidades: o revestimento ou uma aplicação arquitectónica. O azulejo, aplicado sobre as superfícies tem um efeito espectacular. A sua aplicação tinha como finalidade nobilitar e enriquecer o vazio das paredes. A sua aplicação é em forma de puzzle. A inserção do azulejo nas igrejas é fruto da legislação do Concílio de Trento.



Fig. 19. *Vida de São Dâmaso*, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.



Fig.20. *Vida de São Dâmaso*, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.



Fig. 21. *Anjos*, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.

Já afirmamos que o barroco encheu de novo todas as paredes e espaços interiores. Os elementos, que o barroco usou para atingir esse objetivo, foram a talha e o azulejo. Apresentamos estas três imagens para vermos a importância que os azulejos assumiram neste período. Eram quadros compostos à maneira de puzzle, colocados nas paredes laterais. Normalmente retratavam a vida de Nossa Senhora ou de algum Santo, que fosse o padroeiro dessa igreja.

7. O barroco em Portugal

Em Portugal, o barroco aparece associado à época da Restauração e de D. João V, situando-se entre 1640 a 1750. “No entanto, só no último quartel do século XVII a arquitetura recebeu um novo impulso. Com a descoberta de minas de ouro e de diamantes em Minas Gerais, no Brasil, o país entrou numa fase de notável prosperidade.”⁶¹

⁶¹ Bárbara BORNGÄSSER, *Arquitetura barroca em Espanha e em Portugal*, in AA. VV., *O Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Edição de Rolf Toman, edição portuguesa, Madrid 2004, 112.

Apesar disso, a história do barroco português começa muito antes do século XVIII. No tempo de D. Manuel I, o país contactou muito com a Itália, abrindo-se às tendências classicistas. A partir de 1530, nota-se uma viragem que levou a uma estruturação do espaço, a uma organização exterior em blocos compactos e a uma articulação arquitetónica contida. Este tipo de arte ficou conhecido como “arquitetura chã”.

A partir de 1640, inicia-se uma nova etapa na arte portuguesa – o barroco verdadeiro. E com isto, começam a proliferar inúmeros edifícios, onde as marcas do barroco estão bem visíveis.

8. Alguns exemplos do barroco no Norte de Portugal

“Longe da corte, desenvolveu-se no Norte de Portugal, a partir de 1725, uma escola de arquitetura autónoma. Como seu fundador surge Nicola Nasoni, pintor de Siena, que acabaria por encontrar a sua verdadeira vocação no Porto. A sua obra – prima é a igreja dos Clérigos.”⁶²

Braga aparece como o segundo grande centro da arquitetura barroca, devido aos trabalhos do Arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles. A ele se devem grandes obras: a ampliação do palácio episcopal, a construção de fontes e praças e, sobretudo, de mosteiros e conventos que distribuiu por toda a cidade. O monumento mais importante é o Santuário do Bom Jesus do Monte.

⁶² *Ibidem*, 116.

Capítulo II

Barroco: revelação de uma Salvação como visão da Glória

1. O ambíguo clima cultural
 2. A reforma: primazia de Deus e liberdade do ser humano
 3. O Concílio de Trento: momento central do debate
 4. A teologia pós – tridentina
 5. Breves considerações
-

O segundo capítulo deste trabalho andar  em torno da salva o. Neste plano tão minucioso jogam-se conceitos fundamentais e, sobretudo, os grandes protagonistas da história: Deus e o ser humano. Na verdade, a conce o de Deus depende da conce o do ser humano e, ao mesmo tempo, a conce o do ser humano depende da conce o de Deus. Quando se valoriza demais um, o outro acaba por ser sufocado. Daí, a necessidade de fazer uma ponte de equilíbrio entre os dois.

Estamos num período crucial da história – a época moderna. Digo que se trata dum período crucial, porque surge diferente de todos os outros períodos, marcado por inúmeras transforma es, quer sociais, quer econ micas, quer religiosas. Portanto, as transforma es econ micas, sociais e culturais reclamam por uma necessidade de uma nova organiza o do mundo e da pessoa. “As agita es sociais, os descobrimentos científicos, o renascimento cultural devido ao descobrimento do mundo clássico não são ampliam o horizonte e a mentalidade do homem do renascimento, mas sim que representam o cenário no qual toma consistência um homem de sua própria autonomia e de sua própria força até o orgulho e a vaidade.”⁶³

No entanto, se as mudanças se d o num plano social, econ mico e cultural, têm a própria religião se vê envolvida por este clima novo e diferente.

“Têm a experiência cristã se vê afetada por isso. Toma-se cada vez mais consciência da importância da crítica racional e científica e se lhe aplica têm ao relacionado com a palavra de Deus; observa-se um movimento para uma interioriza o de tipo  tico da religião na línea de um espírito religioso universal; formula-se o valor da pessoa e da liberdade como valor absoluto que não tem medo de assumir incluso formas próprias de um anti – institucionalismo radical respetivo ao estado e   Igreja; adverte-se a necessidade de uma nova defini o das rela es entre o estado e a Igreja num contexto político já profundamente alterado.”⁶⁴

⁶³ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 247.

⁶⁴ *Ibidem*, 247.

Estabelecidas estas coordenadas, que caracterizam este período da história, verificamos que o problema fundamental em debate é a questão da salvação. Trata-se, essencialmente, de saber o que é a salvação, do que se trata, como se chega a ela e qual o papel dela na vida do ser humano. Toda a problemática da salvação neste período balança-se entre a onipotência de Deus e a liberdade humana. E é neste jogo entre os dois, que vamos entender a concepção de salvação neste período e, ao mesmo tempo compreender a antropologia deste período. Deste modo, situando-se o Barroco nos séculos XVI e XVII, vamos retroceder um pouco e estabelecer as coordenadas essenciais do Protestantismo, para assim, fazermos a ponte para a Teologia Barroca, passando pelo Concílio de Trento.

1. O ambíguo clima cultural

Antes de entrarmos no centro da questão, revela-se de particular importância fazer a contextualização no tempo. Encontramo-nos num período concreto da história e, por isso, toda a problemática só se poderá entender perfeitamente se tivermos em conta a linguagem, o pensamento, os movimentos desta época. No entanto, a tarefa de sintetizar este período revela-se bastante difícil: “no plano cultural vai-se notando cada vez mais a separação entre a teologia e a filosofia e, mais em geral, entre a teologia e as ciências humanas, ainda que dentro do saber teológico o clima está dominado pela polémica confessional entre católicos e protestantes. Trata-se de um período complexo, que todavia não tem sido plenamente iluminado.”⁶⁵ O marco mais característico deste período é, sem dúvida, a nítida separação entre o pensamento humanista e o pensamento teológico. O humanismo abandona os temas antropológicos tradicionais, do pecado e do mal, e começa a debruçar-se sobre a liberdade humana. O ser humano descobre-se como um ser livre e capaz de ser um sujeito autónomo.

⁶⁵ *Ibidem*, 248.

Com isto, dá-se uma rutura, abrindo caminho a uma dupla tendência: por um lado, o humanismo que defende a soberania e a liberdade suprema do ser humano, capaz de ser senhor da sua própria história; por outro lado, o tomismo e a teologia franciscana, que vão defendendo a soberania e a absoluta transcendência de Deus.⁶⁶

Antes de passarmos à análise do grosso da Reforma, torna-se necessário fazer um elenque de algumas vertentes que imperavam neste período: a escolástica ocamista; a tradição agostiniana; a cultura humanista (Erasmus de Roterdão).

1.1.A escolástica ocamista

A primeira coisa que convém dizer é que, apesar de o ocamismo não ser a tendência absoluta, visto que o tomismo e escotismo também estão presentes, o seu impacto é muito grande na reflexão da época em que nos encontramos.

O principal tema que a grande escolástica vinha defendendo era o *de potentia Dei absoluta*. “Este tema que a grande escolástica vinculava ao da graça e que a escola escotista identificava incluso com ela, perde a sua colocação central: passa da capacidade de sintetizar a esperança cristã em torno às relações pessoais entre as pessoas divinas e a liberdade humana à realidade de um ato que Deus leva a cabo para a sua própria complacência, sem vincular-se de nenhum modo, ou seja, sem ter em conta a fé e a vida da pessoa. A graça é totalmente independente da liberdade.”⁶⁷

Nos inícios da Idade Moderna, será o franciscano P. Aureoli, que romperá com o sistema escotista. Defende a teoria da predestinação como uma previsão dos méritos e vendo o *habitus* como uma predisposição para a realização da ação de Deus em nós. No entanto, a

⁶⁶ C.f. Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 248 e 249.

⁶⁷ *Ibidem*, 250.

figura que merece maior destaque é, sem dúvida, Guillermo de Occam. Ao centrar-se no tema *de potentia Dei absoluta*, “deduzirá uma radical contingência da ordem da salvação que de facto existe na Igreja; desta contingência depende o facto de que nem a culpa nem a graça interpretam até ao fundo a essência da liberdade humana que, na sua verdade mais profunda, está sob o influxo daquela *de potentia Dei absoluta* que separa radicalmente a criatura do Criador.”⁶⁸ O resultado desta reflexão será o carácter extrínseco da graça de Deus, que atua na liberdade humana desde fora. Portanto, o que se insinua aqui é, que a liberdade humana é, no fim de contas uma não liberdade. “Se nada do que é criado pode obrigar a Deus, então, nenhuma forma sobrenatural é suficiente para ser aceite por ele, assim como o mesmo Deus, em sua absoluta liberdade, pode aceitar também o que está privado de toda a forma sobrenatural. Numa palavra, a formalidade da salvação está só na vontade de Deus.”⁶⁹ Na prática, isto conduziu à conceção de uma ação divina unicamente extrínseca e arbitrária. A ação misericordiosa e bondosa de Deus transformou-se numa ação longínqua e arbitrária e a graça perdeu o seu verdadeiro significado.

Ora, é neste momento que começa o problema do nominalismo de Lutero. “Os protestantes viam o nominalismo como uma espécie de pelagianismo, posto que os católicos o viam como uma degradação da grande tradição escolástica medieval. A esta questão, Lutero responderá com a afirmação apaixonada do papel de Deus – *solí Deo gloria*- posto que Trento insistirá no vínculo entre a glória de Deus e o homem realmente justificado.”⁷⁰

⁶⁸ *Ibidem*, 250.

⁶⁹ *Ibidem*, 251.

⁷⁰ *Ibidem*, 251.

1.2.A tradição agostiniana⁷¹

Apesar de começarem a surgir novas correntes e tendências, verifica-se a sobrevivência de uma forte tradição agostiniana. “Por um lado é o fruto de um retorno ao estudo de Agostinho, não privado de sentido polémico contra as categorias escolásticas; por outro, é o resultado de uma atitude que se misturará com o nominalismo desenvolvido, no entanto, em antítese ao occamismo, ao longo de uma linha de pessimismo: o homem, dominado pela concupiscência, mostra-se marcado por uma *morbida qualitas*, por uma positiva inclinação ao mal que não poderá ver-se nunca totalmente superada nesta vida.”⁷²

Os temas centrais defendidos por esta corrente são a predestinação, o pecado original, a concupiscência e a falsidade das virtudes. “Jerónimo de Seripando dará a estas ideias a sua forma mais completa: para ele a pessoa é uma criatura inevitavelmente imperfeita; incluso quando está batizada, permanecem nela as marcas da concupiscência, de modo que a santidade que se manifesta nas suas obras como fruto da graça não é nunca perfeita e tem necessidade de ser completada.”⁷³

O resultado desta reflexão mostra que a graça do cristão é real e insuficiente, ao mesmo tempo. Revela-se, aqui, uma dupla justiça: à justiça humana, que é apenas aparente e insuficiente, esbate a justiça divina, que é perfeita e salvífica.

⁷¹ Bernard SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 246 e 247: “Na segunda metade do século XV e começos do XVI, Agostinho conheceu um momento especialmente glorioso, como autoridade doutrinal da Igreja Católica. O século XVI não somente ofereceu as primeiras edições impressas de Agostinho, mas também o florilégio de Joaquín Westphal. A atenção especial ao bispo de Hipona se explica também dentro do marco da afeição humanista pela autoridade (*auctoritas*) dos antigos. A oposição fundamental dos teólogos agostinianos consistia em negar a distinção entre mística e teologia. Esta tendência se concretizava na crítica a Aristóteles e à teologia que dependia dele.”

⁷² Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 252.

⁷³ *Ibidem*, 252.

1.3.A cultura humanista : Erasmo de Roterdão

Muito mais do que entender o humanismo como uma perspectiva intelectual com seus conteúdos específicos, importa tê-lo em conta como uma nova filosofia de vida, onde o ser humano é entendido de forma diferente: um sujeito capaz de razão e capaz de ser senhor da sua história e de tudo o que o rodeia. Do ponto de vista da religiosidade, concebe-se a salvação como vinda de Deus, mas sublinha-se o ser humano e os seus valores.

Erasmo defende uma religiosidade universal, onde afirma que toda a verdade vem de Deus e que o cúmen de toda a revelação é religião cristã. Desta afirmação, Erasmo defende uma valorização das tarefas civis da religião, “que tem que promover e valorizar a autonomia da razão e a dignidade da pessoa livre: nasce assim uma religiosidade atenta à vontade e à ação moral do homem, guiadas pela presença interior de Deus; e nasce além do mais uma leitura da experiência cristã e eclesial.”⁷⁴ Posto isto, este humanismo revela-se bastante ambíguo, porque apresenta-se como um compromisso vago e absurdo entre a exaltação do ser humano e o serviço de Deus.

2. A Reforma: primazia de Deus e liberdade do ser humano⁷⁵

“Ó meu Deus, tenho a certeza de que és verdadeiro e nunca mentes. Permites que me mantenha firme na fé e não ceda à dúvida. Não porque a minha oração seja boa, mas porque tu és a verdade.

Ó Pai, encoraja e fortalece pela tua Santa Palavra o homem fraco que sou. Muitas vezes, é-me difícil aceitar a tua vontade acerca de mim. Dá-me, ó Pai, a força de ser obediente para não sucumbir à tristeza.

⁷⁴ *Ibidem*, 253.

⁷⁵ C.f. Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 248.

Ó meu Deus e meu Pai, estou desconcertado e perturbado pelo pecado que envenena a minha vida e que me impede de levar uma existência que te agrade. Ó bom Pai, olha por mim e ajuda-me. Concede-me que não ceda ao mal.”⁷⁶

O contexto cultural traçado anteriormente gira em torno da primazia de Deus e da liberdade do ser humano, revelando duas vertentes da experiência cristã da salvação. Tudo o que foi dito até agora mostra como a questão da primazia de Deus e da liberdade do ser humano foram abordados como dois concorrentes, em que um anulava o outro, como se se tratasse de duas realidades inconciliáveis. Isto levou mesmo à distanciamento de uma da outra.

Antes de entrarmos na Reforma, propriamente dita, convém fazer uma breve referência a alguns elementos que vinham da escolástica. Toda a questão andarà em torno do *habitus* e a sua conciliação com a questão da justificação. Havíamos já afirmado que, para a Escolástica, o *habitus* referia-se à predisposição do ser humano para acolher a graça divina. Deste modo, o *habitus*, “situado dentro do processo da justificação, seu carácter relacional lhe permitia não só deixar a salvo a prioridade da ação divina – *forma transformans* -, mas também valorizar o sentido da liberdade humana que a acolhe.”⁷⁷ São Tomás definia-o como *dispositio ultima* (a liberdade que acolhe a ação divina).

A partir de P. Aureoli, nota-se uma desintegração entre a primazia de Deus e a liberdade humana. Deste modo, o *habitus* já não é a predisposição para acolher a graça, mas antes uma ação perfeita humana. A exaltação da primazia divina e o desprezo para com a liberdade humana não se conectam com o *habitus* e, em suma, com a justificação.

“A reforma abre o debate sobre a fidelidade ao Evangelho, sobre a salvação enraizada na justiça de Deus como seu único fundamento e sua única substância.”⁷⁸ Este período pode

⁷⁶ Martinho LUTERO, *Que eu não ceda à dúvida*, in Philippe CAPELLE, *Cartas a Deus. As mais belas orações cristãs*, Círculo de leitores, Novembro de 2009, 126 e 127.

⁷⁷ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 255.

⁷⁸ *Ibidem*, 255.

ser resumido no adjetivo *solus*: *sola gratia*; *sola fides*; *sola scriptura*; *solus Deus*⁷⁹. Uma linguagem assim, revela, logo, a magnanimidade de um Deus que assombra e amedronta o ser humano. A mística da época é, também, um reflexo deste dilema – “descreve a vida de graça em torno de uma absoluta primazia de um Deus que libera os homens por si mesmo, pondo-os numa condição de recetividade descrita como experiência da atração divina, do vínculo divino de amor, do perfeccionismo da nossa semelhança com Cristo e da deliciosa união com a essência divina, e em torno a uma conceção da criatura como nulidade.”⁸⁰ Numa palavra, a majestade divina corresponde ao aniquilamento da criatura.⁸¹

2.1. Lutero: uma experiência

Neste ponto, não temos como objetivo entrar de forma minuciosa na vida de Lutero e muito menos entrar em detalhe nas causas do protestantismo. Trata-se de uma figura incontornável da história da Igreja, umas vezes visto como um demónio, outras, porém como santo. A tese atual mostra Lutero como um homem de certa forma revolucionário, mas que apesar disso, deu um contributo à própria Igreja, já que todo o seu pensamento deriva da sua própria experiência religiosa⁸². De facto, trata-se de uma pessoa verdadeiramente religiosa. “

⁷⁹ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 286: “A questão chave é, pois, esta: ou Deus ou o homem. Para Lutero, a alternativa não oferece dúvida: há que optar por Deus. *Sola fides, sola gratia, solus Christus, solus Deus*. O catalizador desta revelação revolucionária é o texto de Rm 3, 28, ao que Lutero insere o adjectivo *sola* para expressar mais categoricamente a exclusão das boas obras na consecução da justificação.”

⁸⁰ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 256.

⁸¹ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 285: “Com a denúncia do erro semipelagiano se sustem o primeiro grande debate em torno ao binómio liberdade – graça; o esquema antropológico ensaiado por Pelágio e seus seguidores foi refutado por Agostinho e condenado pela fé eclesial. Ainda que se reconhece o papel da liberdade humana, se sublinha sobretudo a primazia da graça divina. No entanto, o equilíbrio instável, tão fatigosamente alcançado, entre a graça e a liberdade favorecia a tendência a carregar todo o peso da balança do lado da graça. Isto é o que vai ocorrer com o segundo acto do dramático processo a que estamos assistindo: a Reforma protestante.”

⁸² *Ibidem*, 285 e 286: “Tem-se advertido já que a teologia de Lutero está fortemente impregnada de elementos derivados da sua experiencia religiosa. A formação intelectual recebida, na qual se destaca a impronta do nominalismo, se revelou pronto insuficiente ao jovem monge agostinho para pacificar sua consciência e orientá-lo na busca de um Deus misericordioso e agraciante. Nos seus primeiros anos de professor de teologia, Lutero

A sua vida está dominada por um sentimento muito vivo da grandeza de Deus e pela consciência da sua majestade, entendida como «outro» terrível face ao ser humano. A relação com Deus ou, melhor dito, a busca de um Deus misericordioso e benigno está no centro da personalidade de Lutero: a partir daqui chega à descoberta fundamental – mas Paulino e tradicional – de que a justiça de Deus é uma justiça que não condena, mas sim que salva.”⁸³

O principal problema de Lutero consiste em fundamentar a justiça do crente na *iustitia Dei*, ou seja, enquadrar a transcendência de Deus na condição pecadora do ser humano. À medida que vai refletindo, Lutero acaba por ir mais longe que Agostinho, ao defender que o pecado original⁸⁴ está de tal modo inscrito no ser humano, que acaba por se tornar num pecado pessoal. Portanto, a concupiscência domina de tal modo o ser humano que acaba por comprometer a liberdade.⁸⁵ No seio da sua perspetiva está o objetivo de desenraizar qualquer forma de justiça humana: “a distinção entre a justificação e a santificação permite dispor de um conceito de justificação totalmente separado dos dons divinos; além do mais, donde se aclara esta justificação com a tese da *sola fidei*, se vê toda a realidade que anteceda ou acompanhe à ação justificante de Deus – os sacramentos, a Igreja e o ministério ordenado –

vive, mais que uma problemática teológica, um autentico drama pessoal, centrado na angustiada incerteza da salvação: como me vê Deus?; que fazer para ser digno do amor, e não do ódio, divino? E sobretudo: como libertar-me da concupiscência que me domina e que representa objectivamente uma transgressão do preceito «não cobices»?

⁸³ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 257.

⁸⁴ Bernard SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 175: “Pois bem, que é o pecado original? Em primeiro lugar, se fazemos caso das subtilezas dos teólogos escolásticos, é a privação ou a falta da justiça original. (...) Mas, em segundo lugar, segundo o apóstolo e segundo a simplicidade de sentido em Jesus Cristo, não é somente a privação da qualidade na vontade, mais ainda, não é somente a privação absolutamente de todo o poder (que pudera emanar) de todas as forças tanto do corpo como da alma do homem inteiro, interior e exterior. Além do mais, é também a inclinação mesma para o mal, o desagrado pelo bem, a repugnância pela luz e a sabedoria, e também o amor ao erro e às trevas, a dúvida e horror diante das boas obras, e a conduta para o mal. (...) Com efeito, não é somente a privação em si mesma o que Deus odeia e imputa (como quando muitos ouvem seu pecado e não o reconhecem), mas sim a concupiscência em toda a sua amplitude.”

⁸⁵ *Ibidem*, 175 e 176: “Lutero situa-se claramente na linha da tradição agostiniana. O homem descobre-se habitado por uma desorden interior radical, que destruiu todo o seu equilíbrio e o orienta espontaneamente para o mal. A concupiscência, fonte da cobiça, a lei da carne, o egoísmo fundamental: isso é o pecado original. Pois bem, este pecado nos impregna continuamente, inclusive depois do baptismo. Mas, por sua misericórdia, Deus não nos imputa nossa justiça. A teologia escolástica se equivoca ao crer que o pecado original se elimina por meio do baptismo. Lutero tenta seguir a posição de Agostinho, segundo uma fórmula que ele mesmo cita: «A concupiscência da carne é vencida no baptismo, não para que não exista, mas sim para que não se impute como pecado.» identifica praticamente o pecado original com a concupiscência. A concupiscência é também pecado no sentido de que vem do pecado e inclina ao pecado, e porque há sempre nela algo que se opõe a Deus.”

como uma pretensão farisaica de autojustificação, que recai sob o anátema com que Paulo condena a todo o que pregue outro evangelho.”⁸⁶

2.2. Lutero: um pensamento teológico⁸⁷

Uma das características fundamentais do pensamento de Lutero é o seu cristocentrismo. Tudo parte, se move e encerra em Cristo. Para ele a justificação *sola fidei* revela essa marca cristocêntrica, uma vez que só nos salvamos em Cristo. “A justificação transtorna por completo o mundo do homem, desmascarando-o em seu pecado ou em sua aparente religiosidade, que não é mais que a exaltação de si mesmo, a vontade de autojustificação e de poder. O abandono de todo o orgulho e o reconhecimento do próprio pecado e da própria perdição são dinamismos irrenunciáveis de uma sincera conversão a Deus.”⁸⁸ Deste modo, vamos dividir o pensamento teológico de Lutero, acerca da justificação⁸⁹, em três grandes teses.

⁸⁶ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 258 e 259.

⁸⁷ Johann Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de Católicos y Protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Edición, introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 198, 202: “A maneira de ver luterana é esta: Quando o pecador está enterrado e quase desesperado pela pregação da lei, de cujo incumprimento temos todos consciência, vem a pregação do Evangelho e, neste, o consolo de que Cristo é o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo. Com um coração cheio de terror e de medo, apreende o homem os merecimentos de Cristo por meio da fé, que é a *sola* que justifica. Pelos merecimentos de Jesus Cristo, Deus declara justo o crente, sem que o seja de facto; ainda que, absolto da culpa e o castigo, não fica no entanto livre do pecado. A ingénita condição pecaminosa permanece também no justo, ainda que já não com sua antiga força. E é assim que, se bem se lhe reserva à fé *sola* justificar diante de Deus, não está, no entanto, *sola*, pois à justificação segue a santificação, e a fé se manifesta nas boas obras que são fruto dela. Toda a obra finalmente da regeneração se deve unicamente à ação de Deus, e o homem está nela de forma completamente passiva. A ação de Deus não somente antecede o fazer do homem no sentido de que este deveria ou poderia seguir seu fazer com Ele e cooperam portanto ambos; não, o único que faz ou atua é o Espírito Santo, a fim de que a glória seja toda de Deus e seja impossível todo o orgulho de merecimento humano. Os luteranos não podem admitir cooperação alguma do homem. Não a podem admitir porque, segundo eles, o pecado original consiste na aniquilação ou desaparecimento da imagem de Deus no homem, que é justamente a potência que pode cooperar com Deus. Se ensina consequentemente que o homem se dá de forma totalmente passiva, e que Deus é quem exclusivamente atua.”

⁸⁸ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 259.

⁸⁹ Johann Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 224 e 225: “A palavra justificação significa neste assunto declarar a um justo, absorve-lo dos seus pecados e das penas eternas do pecado por razão

A primeira grande tese que Lutero nos apresenta é a da *justitia Dei*⁹⁰, ou seja, da justiça de Deus revelada e manifestada em Jesus Cristo. “Esta tese tem o valor de recordar que a salvação se baseia nas promessas de Deus realizadas em Cristo, revelação da justiça que salva, mas busca ao mesmo tempo o valor de destruir toda a pretensão de autojustificação. O homem não só não deve crer em si mesmo, e também não deve pretender alcançar Deus com a sua religiosidade; ao contrário, é ele o que é alcançado por Deus no evangelho.”⁹¹ Portanto, a Deus pertence a iniciativa da salvação e nunca ao ser humano.⁹² É Deus que se inclina para o ser humano e isto torna-se bem visível na cruz, lugar, por excelência onde Deus se inclina para o ser humano. Já sabemos que a cruz representa um ponto fulcral do pensamento de Lutero. Na verdade, o seu pensamento pode ser entendido como uma *theologia crucis*. A cruz derruba por completo toda a pretensão que o ser humano tem de entender e racionalizar e, por isso, só se aceita de coração. Se quisermos, Lutero segue, claramente, a linha Paulina, ao apresentar a cruz como escândalo e loucura, na medida, em que está fora do nosso alcance.

da justiça de Cristo, que se imputa à fé, e diz expressamente que nossa justiça está *fora de nós*. A justificação no sentir protestante é um ato judicial de Deus, pelo qual o pecador crente fica livre das penas do pecado, mas não do pecado mesmo; os católicos, no entanto, atribuem à ação justificante de Deus não só o perdão do pecado na pena e culpa, mas sim também a santificação positiva. A grande antítese das confissões consiste, pois, em que, segundo a doutrina católica, no ato da justificação, a justiça de Cristo é recebida imediatamente pelo crente e, por fim, se torna por sua vez em justificação interna, que transforma toda a vida moral do fiel; segundo os princípios protestantes, a justiça permanece em Cristo, não passa internamente aos crentes e só tem por de pronto com eles uma referência externa, uma relação exterior; ou seja, cobre a injustiça deles, e não só a passada, mas sim também a permanente, pois a justificação não sara a vontade.”

⁹⁰ Luís F. LADARIA, *Teologia del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1997, 204: “Toda a justiça do homem é assim alheia a ele, porque é a justiça de Deus a única que justifica o pecador. Esta justiça divina tem só entidade enquanto se a considera em relação com o homem e enquanto este, por sua vez, reconhece o acto de Deus que o justifica. Por isso fala Lutero de *iustitia Dei passiva*, ou seja, aquela justiça pela qual o homem é feito justo por meio da fé. O homem recebe de Deus a justificação, mas por sua vez, no reconhecimento de nossos pecados, Deus é também «justificado» por nós, que reconhecemos sua justiça. A justiça que há em nós é alheia também por uma segunda razão: o homem justificado é valorizado por Deus de um modo novo porque não tem em conta os seus pecados, não se os imputa. O pecado é um obstáculo que o homem sempre tem para abeirar-se de Deus; faz falta que Deus lhe perdoe e o considere justo. Deus, por conseguinte, perdoa o homem, não o considera pecador. Por isso é algo alheio ao homem, não é uma qualidade «inerente» a ele. O pecado continua existindo no homem, este é justo e pecador, e por isso a justificação é um acontecimento continuado, já que necessitamos um contínuo perdão de Deus. Com isso fica claro que esta justificação tem de algum modo o carácter de declaração «forense».

⁹¹ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 260.

⁹² Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 202: “Os luteranos não podem admitir cooperação alguma do homem. Não a podem admitir porque, segundo eles, o pecado original consiste na aniquilação ou desaparecimento da imagem de Deus no homem, que é justamente a potência que pode cooperar com Deus. Se ensina conseqüentemente que o homem se dá de forma totalmente passiva, e que Deus é quem exclusivamente atua.”

“Só aceitando não saber e não contar já para nada, se pode entrar em comunhão com o evangelho da salvação. Não se trata de querer crer, mas sim deixar-se alcançar pela força reveladora daquele Deus que ilumina a nossa mente. Só quando o homem aceita ser abandonado em seu nada, se reconhece a Deus em sua verdadeira grandeza e em seu verdadeiro poder.”⁹³

A segunda tese e que aparece muito relacionada com a primeira é a da *sola fides*.⁹⁴ Portanto, a fé⁹⁵ é a única atitude através da qual o ser humano se pode abrir verdadeiramente à ação de Deus que salva. Convém dizer que, para Lutero a fé não é fruto do ser humano nem sua iniciativa. É o próprio Deus que concede a fé e é dele que parte a iniciativa. “A fé é a realidade de uma vida radicalmente dominada por aquele Deus de Jesus que, em sua absoluta transcendência, permanece *extra nos*; onde há fé, só está Cristo e sua ação, sem espaço algum para as pretensões humanas. Crer equivale a sair de si mesmo para viver a vida de Deus.”⁹⁶ A justificação *sola fides*⁹⁷ anula qualquer tipo de obras⁹⁸, já que para Lutero, elas são um

⁹³ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 260.

⁹⁴ Luís F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 1997, 204: “A justificação pela fé constitui para Lutero o «articulus stantis et cadentis ecclesiae»; não é um tema teológico entre outros, mas sim que constitui o centro de toda a pregação cristã. O próprio anúncio de Cristo, se não vai acompanhado do da justificação pela fé, ficaria sem relação ao homem destinatário da salvação; faltaria el *pro nobis*. Daí que a insistência na justificação pela fé seja uma consequência da doutrina cristológica; desta deriva a doutrina da justificação. Na ação de Cristo actua Deus, que é quem nos justifica ao imputar-nos a justiça de Cristo.

⁹⁵ Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristandad, Madrid 2000, 242 e 243: “O que é, pois, a fé justificante no sentir protestante? O homem crê quando confia que é admitido à graça de Deus e, por razão de Cristo, que satisfaz pelos nossos pecados, recebe perdão deles. Melancthon expressa-se ainda mais claramente quando diz que a fé é a total confiança na divina misericórdia. Mas por estas definições não vemos ainda com claridade a natureza da fé que os reformadores exigem, e temos de descrever com mais precisão o modo e a maneira como a fé aparece como justificante. Negativamente, esse modo e maneira se põe em claro pela observação expressa de que não é a caridade que vai unida à fé, nem a fé mesma enquanto se mostra nas obras a que lhe otorga aquela força ou virtude justificante; positivamente, pela determinação de que a fé é o meio e instrumento que apreende a graça de Deus e o mérito prometido de Cristo.”

⁹⁶ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 261.

⁹⁷ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Sal Terrae, Santander 1991, 288: “O homem é uma natureza corrompida e um sujeito desprovido de liberdade, que lhe resta em ordem à salvação? A resposta de Lutero reza, como era de esperar: a *sola fides*. Que entende Lutero por fé? Fundamentalmente, a firme e gozosa confiança de que Deus quer agradecer o pecador, mercê à promessa que lhe fez em Cristo.”

⁹⁸ *Ibidem*, 293: “Finalmente, que papel desempenham na concepção luterana as obras? Já temos visto que o reformador se nega rotundamente a ver nelas a menor virtude justificante. Mas isso não significa uma recusa do acto de fazer, que equivaleria na prática à anomia ética. As boas obras são, com efeito, sinal inequívoco da santificação e, à vez, cumprimento dos mandatos divinos, que serve ao bem comum dos irmãos. Ainda que não

bloqueio à relação com Deus. “Para Lutero as obras são a pretensão de roubar a Deus a sua capacidade – unicamente sua – de salvação; e neste empenho de acabar com esta pretensão vai tão à frente que chega a escrever que a fé e as obras chocam entre si mais ainda que a água e o fogo. Nasce assim uma antropologia cristã onde não somos nós os que nascemos das nossas obras; mas sim que são nossas obras as que nascem de uma vida que o Senhor fez nova.”⁹⁹

A terceira tese que Lutero nos apresenta é a da vida nova¹⁰⁰ que nasce da justificação. “Distinguindo entre *gratia*, que é o favor e o perdão com que Deus se revela a si mesmo, e *donum*, que é a santificação ou a raiz íntima das boas obras que se opõem à concupiscência e à corrupção, Lutero recorda que o dom dimana da graça e vive da sua capacidade de abrasar, com a promessa de uma libertação do pecado, toda a vida da pessoa.”¹⁰¹

justifiquem nem mereçam nada, são a garantia da autenticidade da fé; daí que se tenha podido falar, a propósito da fé luterana, de uma «fé sola nunca sola».”

⁹⁹ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 261.

¹⁰⁰ Luís F. LADARIA, *Teologia del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1997, 206: “A justificação pela fé supõe uma renovação do homem que é anterior aos «frutos» que se produzem em sua vida pelo acolhimento da palavra de Deus; significa uma mudança na orientação da existência do «homem velho». É um processo que nunca chegará a seu fim neste mundo e que pede um contínuo crescimento. Desta mudança nascem as boas obras, que são consequência da fé e nunca anteriores a ela; por isso não podem constituir nenhum mérito em ordem à justificação. Nenhuma destas obras pode comparar-se à fé, que é por excelência a obra de Deus em nós; nela está a liberdade do cristão, em ser livre incluso diante das obras, em não necessitar mais que a fé. As boas obras do crente justificado serão nele «naturais», espontâneas, como os bons frutos na boa árvore. As boas obras são a confirmação da fé, e por isso consequências da mesma; possibilitam no crente uma «boa consciência», e por isso a esperança de recompensa. Mas para Lutero está excluída a «cooperação» do homem com Deus que pode dar lugar a um «mérito» por nossa parte ante ele.”

¹⁰¹ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 262.

3. O Concílio de Trento¹⁰²: momento central do debate

A primeira nota que convém formular é afirmar que o Concílio de Trento¹⁰³ não é unicamente uma reação da Igreja Católica às teses de Lutero e do Protestantismo.

*“Haec sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, in ea praesidentibus eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis, magnitudinem rerum tractandarum considerans, praesertim earum, quae duobus illis capitibus de extirpandis haeresibus et moribus reformandis continentur, quo rum causa praecipue est congregata.”*¹⁰⁴

Na verdade, quando se fala do Concílio de Trento, associam à Contra – Reforma¹⁰⁵.

Esta ideia, atualmente, já está ultrapassada, na medida em que já não se fala de Contra –

¹⁰² ALBERIGO G., *Les Conciles œcuméniques*, Tome II-2 : *Les décrets, Trente à Vatican II* (éd. Bilingue latim – francês), Cerf, Paris 1994, 1341 – 1623 : « Après la rupture au sein de l’Église due à la Réforme protestante, on vit grandir de différents côtés le désir de réunir un concile œcuménique pour rejeter les erreurs concernant la foi, affermir avec vigueur les dogmes, restaurer l’unité de l’Église, réformer les mœurs de la Curie et la discipline ecclésiastique. Ce fut finalement Paul III qui, après avoir longuement hésité, fit en sorte que ce désir se concrétise. »

¹⁰³ Hubert JEDIN, *Concílio ecuménico. História e doutrina*, Editora Herder, São Paulo 1961, 107 a 141: “Todos clamam: concílio, concílio – relata o núncio papal Aleander acerca da Dieta de Worms (1521), onde se estava prestes a discutir o problema de Lutero. Na Dieta de Worms a solução conciliar não chegou a ser aplicada, não somente porque Lutero se recusou a submeter-se incondicionalmente à resolução de um Concílio Geral, mas também porque o representante do Papa, o núncio Aleander, embora por motivos completamente diversos, com ela não simpatizava. A convicção de que só um Concílio Geral tinha o direito de proferir a última sentença sobre a verdade e o erro na doutrina de Lutero estava, no entanto, tão espalhada, que na Dieta seguinte de Nuremberg todos os estados do Reich, tanto os católicos, como os partidários de Lutero, exigiram um «concílio comum, livre, cristão em países alemães». Paulo III seriamente preocupado com a infiltração do protestantismo na Itália, retomou o plano do concílio. Seu núncio Morone, o mais hábil diplomata da Cúria, chegou a um acordo com os estados do Reich a respeito do lugar onde se deveria realizar o concílio. Foi escolhida a cidade de Trento. Ela pertencia ao Império mas era facilmente acessível aos que procediam da Itália e era italiana a maioria da sua população.

¹⁰⁴ *Decreto sobre o Credo* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão terceira, 4 de Fevereiro de 1546), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1500: “Este sacrossanto, ecuménico e universal Concílio de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo, presidindo nele os três legados da Sede Apostólica, considerando a grandeza das matérias que têm de ser tratadas, nomeadamente aquelas que se contêm nos dois capítulos da extirpação das heresias e da reforma dos costumes, por cuja causa principalmente se congregou.”

¹⁰⁵ Juan PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, BAC, Madrid 1999, 210 e 211: “Não podemos deixar de recordar uma vez mais a impropriedade deste termo, que sugere a ausência de espíritos reformistas no seio da Igreja católica tradicional. Os houve e em grande número e inclusivé muito antes de que em Roma se faziam ouvir as vozes rebeldes de Lutero. Homens intacháveis como Cisneros em Espanha, Nicolás de Cusa na Alemanha e o cardeal Capranica em Itália, juntamente com muitos outros, marcam o ponto culminante do movimento reformista no primeiro Renascimento. A seguir a eles, no século seguinte, e para não recordar a Savonarola, Tomás Moro ou Erasmo de Roterdão, o movimento reformista católico está representado por figuras exímias em santidade como Tomás de Villanueva, Caetano de Thiene, António Maria Zacarias, Jerónimo Emiliano, Inácio de Loyola, Teresa de Jesus, Pedro de Alcântara, João da Cruz, Filipe de Néri, etc.”

Reforma, mas antes, Reforma¹⁰⁶. De facto, o Concílio de Trento não foi uma consequência da Reforma Protestante, mas a necessidade de uma reforma dentro da Igreja Católica já vinha desde trás, apenas se acelerou com o protestantismo. “A atitude católica não pode reduzir-se a uma mera atitude de reação; mais que Contra – Reforma se deveria falar de reforma católica para poder captar a fundo o dinamismo de um movimento que abarca a *devotio moderna*, o compromisso dos jesuítas, as tentativas da reforma da Cartuxa de Colónia, a confissão das culpas da cúria romana de 1523 e o mesmo concílio de Trento. O concílio de Trento representa sem dúvida o momento mais alto da formulação da posição católica; mas temos de estar atentos para não afirmar que Trento definiu a conceção católica da justificação¹⁰⁷ nem muito menos que ensinou oficialmente a tese do *habitus*.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ Daniel – ROPS, *História da Igreja de Cristo. A Igreja do Renascimento e da Reforma*, IV – 2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969, 9 e 10: “Um abalo terrível sacudindo as próprias bases da Cristandade; partes inteiras do velho edifício da Igreja desmoronando-se na heresia; os responsáveis desta Igreja saindo então da sua indiferença mortal e decidindo-se, sob a ameaça do protestantismo e contra ele, a tomar medidas de há muito indispensáveis. É assim que geralmente é vista a sequência dos acontecimentos que em meados do século XVI assinalaram a história do catolicismo; este esquema é subentendido na expressão de «Contra – Reforma»; ela é usual mas errónea. Nem na ordem cronológica nem na ordem lógica estamos no direito de falar em «Contra – Reforma» para caracterizarmos esse gigantesco sobressalto, esse admirável esforço ao mesmo tempo de rejuvenescimento e de reorganização que, nuns trinta anos, deu à Igreja um rosto novo; verdadeiro «Renascimento», no sentido etimológico e profundo do termo, que, paralelamente àquele de que se vangloriavam então as letras e as artes, é para um cristão muito mais impressionante ainda. A pretensa «Contra – Reforma» não começou com o Concílio de Trento, muito depois de Lutero, mas é muito anterior nas suas origens e nas suas realizações à bomba de Wittenberg; não foi de modo nenhum para responder aos «reformadores» que ela se fez, mas sim segundo exigências e princípios inscritos na mais imutável tradição da Igreja e que derivam das suas mais vivas constantes de fidelidade. Como já vimos, na segunda metade do século XV, tudo o que valia entre os católicos, todos tinham consciência da situação reclamavam a reforma às vezes num tom de violência feroz, a maioria das vezes como um ato de fé nos destinos eternos da *Ecclesia mater*. No momento em que nascia o filho do mineiro Lutero, esse desejo de reforma estava tão difundido, era tão premente que tomava aspetos de angústia. No tríplice campo da fé, dos costumes e da organização eclesiástica, o Concílio de Trento não fará mais do que responder a questões que eram formuladas havia pelo menos um século, e mesmo adotar soluções que havia muito os melhores espíritos tinham proposto.”

¹⁰⁷ Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristandad, Madrid 2000, 218: “O Concílio de Trento descreve a justificação como elevação do homem do estado de pecado ao estado de graça e de filhos de Deus, ou seja, como destruição da união da vontade com o Adão pecador, e como entrada na união com Cristo, justo e santo; ou seja, negativamente, como perdão dos pecados, e positivamente, como santificação. O Concílio apresenta além do mais a justificação como uma renovação do homem interior, em virtude da qual o homem é realmente justo; como íntima ao crente, e como recuperação do estado primitivo do homem. Daí que note também o Concílio que, pelo ato da justificação, se dão à vez ao homem a fé, a esperança e a caridade. Só deste modo se une o homem verdadeiramente com Cristo e se faz membro vivo do seu corpo. Com outras palavras, a justificação e perdão dos pecados, incluído este naquela e aquela neste; como infusão da caridade de Deus em nossos corações por obra do Espírito Santo; e o estado interior fruto da justificação, como intenção santa, como direção santificada da vontade, como gosto e alegria habitual na lei de Deus, como tendência firme e ativa a pô-la em prática em todos os momentos da vida; numa palavra, como um modo de ser e sentir em si mesmo agradável a Deus.”

¹⁰⁸ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 265.

3.1.A tese da justiça inerente¹⁰⁹

O grande tema central das discussões conciliares é o debate em torno da justificação.¹¹⁰

“Cum hoc tempore, non sine multarum animarum iactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento, erronea quaedam disseminata sit de iustificatione doctrina: ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, Ecclesiae tranquillitatem et animarum salutem sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus...exponere intendit omnibus Christifidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis, quam «sol iustitiae» (Mal 4, 2) Christus Iesus, «fidei nostrae auctor et consummator» (Hbr 12, 2), docuit, Apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere, quam praesenti decreto statuitur ac declaratur.”¹¹¹

¹⁰⁹ Luís F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1997, 213: “O capítulo 7 completa-se com algumas precisões acerca do alcance da realidade da justificação no homem. Se começa por afirmar que nada é justo se não se lhe comunicam os méritos de Cristo; mas em seguida se nos diz como ocorre isto na justificação: «a caridade de Deus, em virtude do mérito de sua santíssima paixão, é infundida por meio do Espírito Santo nos corações daqueles que são justificados e se faz inerente a eles. As expressões sobre a «inerência» e a «infusão» da graça recolhem a tradição da graça como «hábito» ou da «graça criada», ainda que no decreto se evita o vocabulário de escola e se dá preferência à linguagem bíblica. É claro que se quer insistir na realidade da transformação do homem. Segundo a letra da formulação conciliar, o que está «inerente» ao homem é a caridade de Deus infundida por meio do Espírito Santo. Se pode pensar, por conseguinte, que a real transformação do justificado é obra do mesmo Deus presente em nós.”

¹¹⁰ *Ibidem*, 207: “A reacção católica a estas doutrinas de Lutero encontra sua expressão sobretudo no decreto sobre a justificação do concílio de Trento (sessão VI, 13 de Janeiro de 1547). Este decreto consta de 16 capítulos expositivos e de 33 cânones que, em forma concisa, reproduzem o conteúdo da exposição precedente. Não se faz menção expressa dos reformadores, nem tampouco são estes objecto de uma condenação directa. Preferiu-se o caminho da exposição positiva, ainda que os cânones finais condenem as doutrinas erróneas. Além do valor formal que há que reconhecer o decreto conciliar, não há dúvida de que no conjunto representa uma síntese muito feliz da doutrina da justificação.”

¹¹¹ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1520: “Como queira que neste tempo, não sem espanto de muitas almas e grave dano da unidade eclesiástica, se tem disseminado certa doutrina errónea acerca da justificação; para louvor e glória de Deus omnipotente, para tranquilidade da Igreja e salvação das almas, este sacrossanto, ecuménico e universal Concílio de Trento... se propõe expor a todos os fiéis de Cristo a verdadeira e sã doutrina acerca da mesma justificação que Jesus Cristo «o sol de justiça» (Mal 4, 2), «autor e consumidor da nossa fé» (Hbr 12, 2), ensinou, os Apóstolos transmitiram e a Igreja Católica, com a inspiração do Espírito Santo, perpetuamente manteve; proibindo com todo rigor que nada em diante se atreva a crer, pregar ou ensinar de outro modo que como pelo presente decreto se estabelece e declara.”

Para este tema, parte-se do pensamento de Seripando¹¹². Segundo ele, “era preciso colocar no centro da justificação uma *justitia operum* na qual o crente, que participa da justiça de Cristo com as boas obras que realiza em virtude da graça que atua nele, experimenta uma vinculação real e salvífica com Cristo, ou seja, uma graça, ainda que todavia insuficiente e necessitada de um pleno acabamento.”¹¹³ Nas discussões conciliares, os padres afastaram-se da posição de Seripando, defendendo a tese da *justitia inhaerens*, “que estabelece entre Cristo e os crentes uma unidade de tipo ôntico, em virtude da qual somos perdoados e salvos.”¹¹⁴ Com esta perspectiva, o ponto fulcral vai incidir na graça santificante, para dizer que ela já traz em si um valor salvífico, não necessitando de outra graça posterior. “A intenção do concílio não era tanto recordar o dado tradicional que não conhece mais força salvífica mas sim a *justitia Christi*, como rematar claramente contra os protestantes a inseparabilidade entre a *justitia Christi* e a *justitia inhaerens*: para o pecador o valor salvífico da primeira só pode perceber-se através da segunda.”¹¹⁵ Daí os Padres Conciliares ensinarem que *unica causa formalis est justitia Dei non qua ipse justus est sed qua nos justus facit*.

“*Demum unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.*”¹¹⁶

¹¹² Hubert JEDIN, *Concípios ecumênicos. História e doutrina*, Editora Herder, São Paulo 1961, 121 e 122: “Os debates sobre a justificação foram reiniciados no fim de Setembro; discutiram-se pormenorizadamente questões especiais, como por exemplo, a do grau de certeza de graça ou da salvação e o problema da dupla justiça, abordado em Regensburg. Só a terceira proposta revista, de cuja formulação participaram intensamente o Cardeal Cervini e Seripando, superior geral dos agustinianos, encontrou a quase unânime aprovação do concílio, na 6ª sessão de 7 de Janeiro de 1547.”

¹¹³ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 268.

¹¹⁴ *Ibidem*, 268.

¹¹⁵ *Ibidem*, 269.

¹¹⁶ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1529: “Finalmente, a única causa formal é a justiça de Deus, não aquela com que ele é justo, mas sim aquela com que nos faz a nós justos, ou seja, aquela pela qual, dotados por Ele, somos renovados no espírito da nossa mente e não só somos reputados, mas sim que verdadeiramente nos chamamos e somos justos, ao receber em nós cada um a sua própria justiça, segundo a medida em que o Espírito Santo a reparte a cada um como quer e segundo a própria disposição e cooperação de cada um.”

Com esta afirmação os Padres recusam toda a forma de dupla justiça¹¹⁷ e toda a teoria que limite a justificação a *solo* a justiça de Cristo, para afirmar uma renovação real da pessoa.”¹¹⁸

O Concílio de Trento, nesta dimensão, revela-se como uma mudança de paradigma, uma vez que afirma o carácter dinâmico e unitário da graça: “une de forma orgânica a obra de Deus com os sacramentos da Igreja que a servem, a renovação da pessoa levada a cabo por Cristo e pelo Espírito com as virtudes infusas da fé, esperança e caridade.”¹¹⁹ Deste modo, o Concílio compreendeu a graça justificante como algo onde Deus e o ser humano estão profundamente relacionados – um Deus misericordioso e benévolo e um ser humano que vive a fé e que, por isso, participa da justiça divina.

3.2.A relação entre a justiça inerente e Cristo: a fé e o mérito¹²⁰

O concílio de Trento fala da justiça inerente, não como uma auto – justiça, mas como algo que se encontra unida a Cristo, que é o seu centro. Ao falar disto, dois grandes temas são

¹¹⁷ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 299: “O concílio adverte, por outro lado, que a causa formal é única; a advertência conleva a recusa conciliar à tese de Seripando de uma «dupla justiça». O teólogo agustino sustinha, com efeito, que a justiça *própria* do homem é insuficiente; precisa-se além disso da *justiça de Cristo* que se lhe imputa. Realmente a teoria da dupla justiça, típica solução de compromisso para encurtar as distâncias entre católicos e protestantes, não satisfazia nem a uns nem a outros; era «um admirável, mas infrutuosa tentativa de irenismo», pois parece associar também à justiça de Cristo, e não só à humana, uma real insuficiência para penetrar verdadeiramente no coração do homem, posto que precisa todavia, de uma justiça criada.”

¹¹⁸ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 269.

¹¹⁹ *Ibidem*, 269.

¹²⁰ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 301 e 302: “A palavra – e a ideia – horrorizava aos reformadores, que creram perceber aí um retorno ao pelagianismo e uma tácita negação da soberania e gratuidade incondicionadas da iniciativa salvífica divina. O concílio chega a esta noção gradualmente. Assinala antes de tudo que, uma vez justificado, o cristão pode e deve acrisolar a sua justificação, crescer em santidade, entre outras coisas com o cumprimento dos mandamentos. Tem, pois, que recusar-se como insensata a ideia de que toda a obra boa é pecado. Daqui à noção de mérito há um só passo. Retomando a belíssima sentença agustiniana, se nos recorda que é «tanta a bondade de Deus para com os homens que quer que sejam méritos deles o que é dom seu». A doutrina do mérito, retamente entendida, corrobora a visão dinâmica do estado de graça: Cristo acompanha permanentemente o justificado, sustentando-o e impulsionando-o para a sua maturidade religiosa. O mérito não é, pois, «a justiça das obras» (*justitia operum*) que escandalizava os protestantes, mas sim o fruto da santidade real e o resultado do crescimento orgânico da nova vida.”

trazidos ao debate: a fé¹²¹ e o mérito. “No que se refere à fé, o Concílio de Trento serve-se da visão tradicional que a apresenta como o fundamento estável do caminho interior para Deus; mas não exclui tampouco da concepção medieval que atribui à fé um carácter noético, vendo-a como participação no conhecimento de Deus.”¹²² As diferentes concepções de fé levam, como consequência, a concepções diferentes de justificação. Assim, umas concepções vêm a fé como fundamento da justificação e outras, porém, como a sua consequência. “Assim, pois, Trento recorda que a fé é começo, fundamento e raiz de toda a justificação, que é causa instrumental da justificação dado que o batismo é o seu sacramento; o Concílio, além do mais, oferece uma apresentação concreta do caminho da fé recordando que, como virtude, é fruto da justificação e que, unida à esperança e à caridade, nos une a Cristo e nos faz membros vivos do seu Corpo. Esta visão liga certamente a justificação à vida da Igreja.”¹²³

“Cum vero Apostolus dicit, iustificari hominem «per fidem», et «gratiae» (Rom 3,22), ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit, ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia «fides est humanae salutis initium», fundamentum et radix omnis iustificationis, «sine qua impossibile est placere Deo» (Hbr 11, 6) et ad filiorum eius consortium pervenire; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; «si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia».”¹²⁴

¹²¹ *Ibidem*, 300: “Os cap. 8 e 9 abordam outra questão insidiosa: a relação fé – justificação. A fé é, afirma o concílio, «início, fundamento e raiz de toda a justificação». De toda; o papel da fé se estende a todas e cada uma das etapas em que se articula o acontecimento salvífico. Que o homem se justifique *gratuitamente* significa além do mais que «nada do que precede à justificação merece a graça mesma da justificação». Nada; nem a própria fé, nem as obras. Se convém assim com os protestantes no carácter gratuito e na primazia absoluta da graça.”

¹²² Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 270.

¹²³ *Ibidem*, 271.

¹²⁴ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1532: “Mas quando o Apóstolo diz que o homem se justifica «pela fé» e «gratuitamente» (Rom 3, 22 – 24), essas palavras tem de ser entendidas naquele sentido que manteve e expressou o sentir unânime e perpétuo da Igreja católica, a saber, que se diz somos justificados pela fé, porque «a fé é o princípio da humana salvação», o fundamento e raiz de toda a justificação; «sem ela é impossível agradar a Deus» (Heb 11, 6) e chegar ao consórcio de seus filhos; e se diz que somos justificados gratuitamente, porque nada daquilo que precede à justificação, seja a fé, sejam as obras, merece a graça mesma da justificação; «porque se é graça, já não é pelas obras; de outro modo (como diz o Apóstolo) a graça já não é graça» (Rom 11, 6).”

Estabelecidas estas primeiras bases, o Concílio preocupar-se-á, também, por fazer a relação entre a fé e o mérito, isto é, tentará fazer a relação entre a ação salvífica de Deus e a liberdade do ser humano. Lutero havia afirmado que a fé leva à compreensão de que Deus nos justifica. “Devemos a Seripando o capítulo XVI sobre o mérito. Aqui resulta muito claro que o concílio está longe de toda a justiça que não brote diretamente de Cristo; é ele, como videira que influi nos ramos, o fundamento da nossa dignidade ética. Nosso *promereri* vai unido a uma ação divina que *eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur*. Ainda que o significado do *promereri* não é de todo claro, o sentido global do ensino do concílio é evidente: mais além da distinção entre mérito *de condigno* e mérito *de congruo*, é palpável que para o Concílio a graça justificante leva consigo uma renovação da pessoa e da sua acção que a faz capaz de tender para a vida eterna.”¹²⁵ O Concílio declara que, a comunhão que se estabelece entre Deus e o justificado é uma comunhão dinâmica, onde a primazia faz parte de Deus que se comunica e, ao mesmo tempo mostra a eterna comunicação de Deus aos justificados, sustentando-os com a sua graça¹²⁶. “Por isso mesmo, o mérito não é uma forma de justiça humana baseada nas obras, mas sim o fruto da justificação: a justiça de Cristo, a única realmente salvífica, entra em estreita conexão com a nossa vida, até fazer das nossas boas obras o resultado da influência de Cristo em nossa liberdade.”¹²⁷ É graças a este debate entre a fé e o mérito, que compreende uma historicização da graça de Deus: o reconhecimento da nossa condição de pecadores faz-nos perceber a continuidade da intervenção da graça de Deus na nossa história, com o objetivo de salvar.

¹²⁵ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 272.

¹²⁶ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 303 e 304: “Da outra parte, frente à tese do servo arbítrio se ensina o papel indubitável da liberdade humana – isso sim, suscitada e sustentada pela graça -, que dispõe o homem para a acção salvífica de Deus e coopera com ela; frente a uma justificação puramente forense, imputada, extrínseca, se ensina uma justificação efectiva, real, intrínseca; frente à *sola fides* entendida como *fidúcia*, ensina-se uma *fides viva*, animada e autenticada pelo amor. A soberania indiscutível do Deus Criador sobre o homem criatura não pode chegar até ao esvaziamento ou à aniquilação deste, pois em tal caso a salvação seria a refutação da criação.”

¹²⁷ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 272.

3.3.A relação entre a justiça inerente e a liberdade¹²⁸

O Concílio, desde o seu início, mostrou-se contra o pelagianismo e contra todas as inclinações para essa tendência. Por isso, o Concílio mostra-se contra toda a exaltação absoluta da liberdade humana e, ao mesmo tempo, mostra-se contra a exaltação da onipotência de Deus, que não tome em conta a liberdade humana.¹²⁹ “A humanidade pecadora conserva uma capacidade radical de ser libertada, já que o livre arbítrio do homem não ficou nem muito menos extinguido, mas sim somente atenuado em suas forças e inclinado. A persistência deste livre arbítrio fundamental constitui o lugar onde a salvação poderá alcançar o homem e deste o qual este poderá responder a ela.”¹³⁰

O ponto de partida para o debate terá de ser, novamente, a justiça inerente, como critério de estruturação do ser humano que está na história, mas que é alcançado pela graça salvífica de Deus. Além do mais, o Concílio consegue um resultado fabuloso, ao conseguir mostrar a relação perfeita e dinâmica entre a graça de Deus e a liberdade humana, onde uma e outra não se anulam, mas cooperam.¹³¹ “O livre arbítrio ficou atenuado e inclinado, mas não

¹²⁸ Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 200 e 201: “Segundo os principios católicos, na obra santa da regeneração, concorrem duas ações, a divina e a humana, que se compenetraram quando a regeneração se cumpre; é uma única obra divino – humana. A força santa de Deus precede excitando, despertando e animando, sem que o homem possa, no entanto, merecê-la, atraí-la ou desejá-la; mas sim que deve deixar-se mover e seguir livremente. Deus oferece a sua ajuda para o levantar do pecado; mas o pecador deve assentir e receber em si aquela ajuda. Ao recebê-la ou aceitá-la, é ele aceite pelo Espírito divino e, pouco a pouco, por fiel cooperação, é levantado à altura de que caíra pelo pecado, se bem na presente vida, esse levantamento não é nunca perfeito. O Espírito de Deus não atua com necessidade absoluta, por mais que a sua ação seja penetrante; sua onipotência se põe a si mesma na liberdade do homem uma barreira, que não quer trespassar, pois saltá-la com força absoluta levaria consigo a aniquilação da ordem moral, que a sabedoria eterna assentou sobre a liberdade.”

¹²⁹ *Ibidem*, 211 e 212: “Não pode efetivamente apresentar-se Deus frente ao homem de modo que este desapareça; nem tampouco tem de se entender o homem numa relação com Deus, que destrua o conceito de Deus como dador da graça. Segundo o primeiro modo de ver aparece Deus atuando como um capricho que o homem não alcança a compreender; segundo o segundo, Deus é dominado de tal forma pelo capricho do homem que deixa de ser o que é, aquele por quem todo o bem se faz. Segundo isso, a Igreja recusa tanto uma determinação de Deus por parte do homem, pela que teria que conceder a graça santificante e beatificante, como uma determinação do homem por parte de Deus, pela qual o homem teria que ser isto ou o outro.”

¹³⁰ Bernard SESBOÛE (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 254.

¹³¹ Luís F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1997, 209 e 210: “Esta graça de Deus que excita e ajuda tende a que os homens a aceitem e livremente cooperem com ela; ainda que o homem sem a graça de Deus não pode mover-se para a justiça, pode recusar a inspiração e iluminação do Espírito. É importante notar que esta graça que excita e previne não é um insulto qualquer, mas sim precisamente a

se extinguiu; a liberdade exerce-se no assentimento e na cooperação àquela graça que é proveniente e coadjuvante; a graça recebida com a justificação cresce *cooperante fide bonis operibus*.¹³²

“Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris Litteris cum dicitur: «Convertimini ad me, et ego convertar ad vos» (Za 1,3), libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: «Converte nos, Domine, ad te, et convertemur» (Lam 5, 21), Dei nos gratia praeveniri confitemur.»¹³³

Portanto, o Concílio compreende a justiça de Cristo como o fundamento e o princípio da liberdade humana. A total passividade do ser humano fica assim abolida. Quanto ao principal animador deste processo da justificação, o Concílio decreta, que “todo o processo da

iluminação do Espírito Santo por meio da qual Deus toca o coração do homem. Há que afirmar portanto os dois extremos, a primazia absoluta da graça e a liberdade humana. Trento não trata de resolver o problema da harmonização de ambas. Simplesmente, afirmada a necessidade absoluta da graça, se insiste em que o homem é ante Deus um verdadeiro sujeito, em que há nele uma capacidade de resposta livre, não é pura passividade, ainda que só aceita a graça movido pela mesma graça. Trento define esta resposta livre como assentimento e cooperação com a graça. Ou seja, a cooperação à graça e o assentimento à mesma não são duas coisas distintas, mas sim que assentir é o modo de cooperar com Deus próprio do homem; não se trata de uma iniciativa autónoma, mas sim da aceitação activa do convite divino. Esta afirmação da liberdade humana opõe-se à concepção luterana, que já conhecemos, acerca da passividade do homem ante a obra de Deus.”

¹³² Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 273.

¹³³ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1525: “Declara além do mais que o princípio da mesma justificação nos adultos tem de tomar-se da graça de Deus preveniente por meio de Cristo Jesus, isto é, da vocação, pela que são chamados sem que exista mérito algum neles, para que os quais se afastam de Deus pelos pecados, pela graça dele que os excita e ajuda a converter-se, se disponham à sua própria justificação, aceitando e cooperando livremente à mesma graça, de sorte que, Deus ao tocar o coração do homem pela iluminação do Espírito Santo, não pode dizer-se que o mesmo homem não faz nada em absoluto ao receber aquela inspiração, posto que pode também rejeitá-la; nem tampouco, sem a graça de Deus, pode mover-se, por sua livre vontade, a ser justo diante dele. Daí que, quando nas sagradas Escrituras se diz: «Convertei-vos a mim e eu me converterei a vós» (Zac 1,3), somos advertidos da nossa liberdade; quando respondemos: «Converte-nos, Senhor a ti, e nos converteremos» (Lam 5, 21), confessamos que somos prevenidos da graça de Deus.”

justificação, desde o seu começo até à sua plenitude, seria fruto do Espírito que suscita em nós a capacidade de corresponder, pela graça e pela fé, a sua ação em nós.»¹³⁴

*“Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissionem, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit «heres secundum spem vitae aeternae» (Tit 3, 7).”*¹³⁵

3.4. Análise do documento sobre a Justificação¹³⁶

*“Cum hoc tempore, non sine multarum animarum iactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento, errónea quaedam disseminata sit de iustificatione doctrina: ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, Ecclesiae tranquillitatem et animarum salutem sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus...exponere intendit omnibus Christifidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis, quam «sol iustitiae» (Mal 4,2) Christus Iesus, «fidei nostrae auctor et consummator» (Heb 12, 2), docuit, Apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia. Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhiendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere, quam praesenti decreto statuitur ac declaratur.”*¹³⁷

¹³⁴ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 274.

¹³⁵ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1528: “A esta disposição ou preparação, segue-se a justificação mesma que não é só remissão dos pecados, mas também santificação e renovação do homem interior, pela voluntária recepção da graça e os dons, onde o homem se converte de injusto em justo e de inimigo em amigo, para ser «herdeiro segundo a esperança da vida eterna» (Tit 3, 7).

¹³⁶ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 817: “O *Decreto sobre a justificação* é, juntamente com o *Decreto sobre o pecado original*, a mais importante declaração doutrinal do concílio de Trento (1545 – 1563): *Decretum de iustificatione*, sess. VI, 13 de Janeiro de 1547. Para sua correcta interpretação não devem perder-se de vista três pontos: 1) o concílio pretendia expor a doutrina católica de uma maneira ponderada e equilibrada; 2) evitava, em consequência, fazer declarações que poderiam favorecer a alguma das opiniões teológicas das diferentes escolas; 3) renunciou a condenar as pessoas mesmas dos reformistas. O decreto tem 16 capítulos doutrinários e 33 cânones, que resumem a doutrina dos capítulos. Dada a sua enorme importância não só para a doutrina da fé católica, mas também para o diálogo ecuménico.”

¹³⁷ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1520: “Como queira que neste tempo, não sem quebra de muitas almas e grave dano da

Capítulo 1. De naturae et legis ad iustificandos homines imbecillitate (A debilidade da natureza e da lei para justificar os homens).

O primeiro elemento a ter em conta no processo da justificação, e que é o seu elemento base, é a condição pecadora da própria humanidade. No entanto, apesar da sua condição de pecador, há no ser humano a capacidade de se libertar do pecado. Esta capacidade de liberdade não se extingue com o pecado, apenas fica atenuado. “Todos os homens se perderam, como consequência do pecado de Adão, a inocência original, ou seja, são culpáveis diante de Deus da perda da sua justiça. Não podem só com as suas forças naturais nem mediante a observância da lei de Moisés libertar-se por si mesmos e elevar-se a Deus. Mas conservam o livre arbítrio.”¹³⁸

Capítulo 2. De dispensatione et mysterio adventus Christi (A liberalidade e o mistério da vinda de Cristo).

“O segundo pressuposto da justificação encontra-se do lado da benevolência divina: não há salvação possível para o homem mais que pela iniciativa absolutamente gratuita de Deus para com ele.”¹³⁹ Neste segundo capítulo, o marco fundamental é a vinda de Cristo para redimir o ser humano. Se no capítulo 1 se evoca o aspeto objetivo da salvação, neste segundo capítulo a centralidade encontra-se no aspeto subjetivo ou pessoal da salvação.

unidade eclesial, se tem disseminado certa doutrina errónea acerca da justificação; para louvor e glória de Deus omnipotente, para tranquilidade da Igreja e salvação das almas, este sacrossanto, ecuménico e universal Concílio de Trento...se propõe expor a todos os fiéis de Cristo a verdadeira e sã doutrina acerca da mesma justificação que Jesus Cristo «o sol de justiça» (Mal 4, 2), «autor e consumidor da nossa fé» (Heb 12, 2), ensinou, os Apóstolos transmitiram e a Igreja católica, com a inspiração do Espírito Santo, perpetuamente manteve; proibindo com todo o rigor que nada em adiante se atreva a crer, pregar ou ensinar de outro modo que como pelo presente decreto se estabelece e declara.”

¹³⁸ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 817.

¹³⁹ Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 254.

Capítulo 3. Qui per Christum iustificantur (Quem são justificados por meio de Cristo)

“Cristo morreu por todos. Mas só são justificados aqueles a quem se lhes comunica o mérito da paixão de Cristo. Os renascidos em Cristo recebem a graça que os faz justos.”¹⁴⁰ O texto deste terceiro capítulo dá-nos a resposta em três pontos sucessivos: 1) Cristo morreu por todos; 2) no entanto, só recebem o seu benefício, aqueles a quem se comunica os méritos da sua paixão; 3) apresenta-se a justificação como um passo de solidariedade e, por isso, a justificação é a passagem das trevas ao Reino do Filho.

Capítulo 4. Insinuatur descriptio iustificationis impii, et modus eius in statu gratiae (Esboço de uma descrição da justificação do pecador. Seu modo de se realizar no estado de graça)

Este capítulo é uma extensão do capítulo precedente, concluindo a exposição da economia divina da justificação. Daqui resultam duas conclusões fundamentais: 1) a justificação é uma passagem da herança de Adão à herança da graça de Cristo, que a coroa; 2) esta transposição exige o batismo. “Com a menção do batismo se expressa a dimensão eclesial, comunitária e sacramental da justificação. Esta economia traduz visivelmente a prioridade da graça divina, já que nada pode batizar-se a si mesmo. No sacramento do batismo o presente da salvação realizado já na cruz alcança o presente existencial do neófito submergido simbolicamente na morte e ressurreição de Cristo.”¹⁴¹

Capítulo 5. De necessitate praeparationis ad iustificationem in adultis, et unde sit (Necessidade para os adultos de uma preparação para a justificação. Sua origem)

“O início da justificação (*initium fidei*) é a graça de Deus preveniente por meio de Cristo Jesus. Acontece em nós sem mérito precedente algum por nossa parte. Por ela nos

¹⁴⁰ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 818.

¹⁴¹ Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 256.

chama Deus para que nos inclinemos à justificação.”¹⁴² Com este capítulo, os Padres Conciliares pretenderam colocar de lado qualquer espécie de semipelagianismo e, ao mesmo tempo, defender frente aos protestantes a necessidade da liberdade humana. Afirma-se, assim, a iniciativa da graça, mas ao mesmo tempo, a cooperação do ser humano. “A cooperação da liberdade é possível e necessária porque a graça tem a iniciativa. Portanto, o homem não pode permanecer inativo, já que tem de se enfrentar com a opção entre a recusa ou a aceitação.”¹⁴³

Capítulo 6. Modus praeparationis (Modo de preparação).

Partindo do que foi dito anteriormente, onde vimos que a atividade livre do ser humano, juntamente com a graça preveniente, eram necessárias para a justificação, o capítulo 6 propõe-se a expor o modo como se opera a própria justificação. A explicação do próprio capítulo o demonstra bem e em várias etapas:

*“Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, «per redemptionem, quae est in Christo Iesu», et dum, peccatores se esse intellegentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam paenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.”*¹⁴⁴

¹⁴² Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 818.

¹⁴³ Bernard SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 258.

¹⁴⁴ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1526: “Ora bem, se dispõem para a mesma justiça ao tempo, que excitados e ajudados da divina graça, concebendo a fé pelo ouvido, se movem livremente para Deus, crendo que é verdade o que tem sido divinamente revelado e prometido e, em primeiro lugar, que Deus, por meio da sua graça, justifica o ímpio, «por meio da redenção, que está em Cristo Jesus»; ao mesmo tempo que entendendo que são pecadores, do temor da divina justiça, do que são proveitosamente sacudidos, passam à consideração da divina misericórdia,

“Esta descrição não é uma fenomenologia da preparação à justificação; apresenta a tipologia abstrata e o encadeamento lógico dos atos da liberdade que respondem à iniciativa da graça. Esta lógica não deixa de guardar relação com o desenvolvimento cronológico, já que o supõe, mas podem produzir-se grandes variações ao nível da experiência.”¹⁴⁵

Capítulo 7. Quid sit iustificatio impii, et quae eius causae (O que é a justificação do ímpio, e quais suas causas)

“A esta preparação, produzida pela graça lhe segue a justificação, que não é somente perdão dos pecados, mas sim que implica a renovação do homem interior. O homem passa a ser santo, justo, amigo e filho de Deus e, em Cristo, herdeiro da vida eterna mediante a aceitação voluntária da graça e dos seus dons. A justificação não é, pois, simples imputação da justiça de Cristo ou mero favor divino. É uma transformação total do homem.”¹⁴⁶

Quanto às causas da própria justificação, este capítulo é claro e breve:

“Huius iustificationis causae sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat signans et ungens «Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae»; meritória autem dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui «cum essemus inimici». «propter nimiam caritatem, qua dilexit nos», sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfacit; instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est «sacramento fidei», sine qua nulli unquam contigit iustificatio. Demum unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustus facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed verei usque nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum

renascerem à esperança, confiando que Deus tem de ser-lhes propício por causa de Cristo, e começam a amá-lo como fonte de toda a justiça e, se movem contra os pecados por algum ódio e desgosto, isto é, por aquele arrependimento que é necessário ter antes do batismo; ao mesmo tempo, enfim, que se propõem receber o batismo, começar nova vida e guardar os divinos mandamentos.”

¹⁴⁵ Bernard SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 259.

¹⁴⁶ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 818.

*mensuram, quam Spiritus Sanctus oartitur singulis prout vult, et secundum
proipriam cuiusque dispositionem et cooperationem.*”¹⁴⁷

Neste capítulo, menciona-se diferentes causas da justificação: 1) causa final – a glória de Deus e a vida eterna; 2) a causa eficiente – Deus trinitário; 3) a causa instrumental – o Batismo; 4) a causa formal – a justiça de Deus que é distinta da nossa justiça, mas que a forma e informa.

Capítulo 8. Quo modo intelligatur, impium per fidem et grátiis iustificari (Como se deve entender a afirmação de que o ímpio é justificado pela fé e sem méritos próprios)

“Nesta sentença da *Carta aos Romanos* se apoiava fundamentalmente a tese luterana *iustificatio ex sola fide*. Paulo estabelece uma contraposição entre a fé e o mérito. Mas os Padres Conciliares interpretaram a *sola fides* de Lutero como se este a entendera separada da esperança e a caridade. O certo é que tanto Paulo como em Lutero a fé inclui o ato – que abarca a totalidade da pessoa – da entrega confiada e da adesão aos méritos de Cristo.”¹⁴⁸
Ora, se a graça afeta a totalidade da pessoa, a vontade também tem lugar no processo da justificação.

No processo da justificação, as três virtudes teológicas não devem ser separadas em blocos distintos, como se não pudessem ser cruzadas e relacionadas. “A Reforma seguia a temática dos *Romanos*. Dá-se aqui uma diferença de linguagem que causou no passado não

¹⁴⁷ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1529: “As causas desta justificação são: a final, a glória de Deus e de Cristo e a vida eterna; a eficiente, Deus misericordioso, que gratuitamente lava e santifica, selando e ungiendo «com o Espírito Santo da sua promessa, que é prenda da nossa herança»; a meritória, seu Unigénito muito amado, nosso Senhor Jesus Cristo, o qual, «quando éramos inimigos», «pela excessiva caridade com que nos amou», nos mereceu a justificação por sua paixão santíssima no lenho da Cruz e satisfaz por nós a Deus seu Pai; também a instrumental, o sacramento batismo, que é o «sacramento da fé», sem o qual jamais se lhe concedeu a justificação. Finalmente, a única causa formal é a justiça de Deus, não aquela com que ele é justo, mas sim aquela com que nos faz a nós justos, ou seja, aquela pela que, dotados por Ele, somos renovados nele espírito de nossa mente e não só somos reputados, mas sim que verdadeiramente nos chamamos e somos justos, ao receber em nós cada um sua própria justiça, segundo a medida em que o Espírito Santo a reparte a cada um como quere e segundo a própria disposição e cooperação de cada um.”

¹⁴⁸ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 819.

poucas dificuldades e que hoje pode dizer-se que se têm aclarado: as expressões *sola fide* e *fide viva* não se contradizem, já que ambos se referem à «fé viva, mas sola (*fide viva et sola*).¹⁴⁹

Capítulo 9. Contra inanem haereticorum fiduciam (Contra a vã confiança dos hereges).

“Lutero entendeu a fé como um captar a salvação mediante a adesão confiada à justiça alheia de Cristo (*iustitia aliena*). O Concílio de Trento interpretou erroneamente esta conceção como certeza subjetiva da salvação: em virtude de uma simples fé firme no perdão, se lhe poderia obrigar a Deus, por assim dizer, a perdoar.”¹⁵⁰ A partir desta conceção, parece que a conduta moral é indiferente, porque, afinal de contas o que importa é a fé fiducial. Aqui, o Concílio de Trento teve um papel fundamental, uma vez que soube fazer a distinção entre a eficácia dos sacramentos, a infalibilidade da fé objetiva da Igreja e a fé subjetiva.

Capítulo 10. De acceptae iustificationis incremento (O incremento da justificação recebida).

“Com este capítulo começa a segunda grande parte do decreto, relativo à vida do homem justificado. Por parte de Deus a justificação dá lugar a um incremento e por parte do homem exige um progresso. Porque põe o justificado numa situação existencial nova. Intencionadamente o Concílio cita só neste capítulo uma fórmula nova muito discutida na época: «Vêm como pelas obras alcança o homem a salvação e não só pela fé» (Sant 2, 24).”¹⁵¹

¹⁴⁹ Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 264.

¹⁵⁰ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 820.

¹⁵¹ Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 265.

Uma vez justificado, o ser humano é colocado numa situação nova, uma vida renovada, que exige dele uma postura diferente na vida. As obras não operam a justificação, mas após a justificação, elas podem cooperar no crescimento espiritual e moral do justificado.

“Sic ergo iustificati et «amici Dei» ac «domestici» facti, «euntes de virtute in virtutem», «renovantur de die in diem», hoc est, mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae: in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur, sicut scriptum est: «Qui iustus est, iustificetur adhuc», et iterum: « Ne verearis usque ad mortem iustificari», et rursus: «Videtur, quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum». Hoc vero iustitiae incrementum petit sancta Ecclesia, cum orat: «Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum».”¹⁵²

Capítulo 11. De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate (A observância dos mandamentos e sua necessidade e possibilidade).

“Já desde os seus inícios, a doutrina reformista da fé como única causa da justificação esteve exposta – também dentro das suas filas – a abusivas interpretações libertinas. Em definitiva – se dizia – a ética cristã é supérflua, posto que aos crentes lhes é permitido tudo, ou se situam por cima dos preceitos divinos.”¹⁵³ O Concílio de Trento declara que, a observância dos mandamentos é possível, mas ao mesmo tempo, necessária, uma vez que é Deus que ordena. E Deus não ordena coisas impossíveis ao ser humano, nem o abandona no seu caminhar. Só abandona, quem já o abandonou primeiro.

¹⁵² *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1535: “Justificados, pois, desta maneira e feitos «amigos e familiares de Deus», «caminhando de virtude em virtude», «se renovam de dia em dia»; isto é, mortificando os membros da sua carne e presenteando-os como armas da justiça para a santificação por meio da observância dos mandamentos de Deus e da Igreja: crescem na mesma justiça, recebida pela graça de Cristo, cooperando a fé, com as boas obras, e se justificam mais, conforme está escrito: «O que é justo, justifique-se todavia», e outra vez: «Não te canses de justificar até à morte», e de novo: «Eis que pelas obras se justifica o homem e não só pela fé». E este acrescentamento da justiça pede a santa Igreja, quando ora: «Dá-nos, Senhor, aumento de fé, esperança e caridade».”

¹⁵³ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 820 e 821.

“A pretensão de ter obtido a salvação, dada pela só fé, não deve constituir uma desculpa para aceitar as exigências da vida nova do cristianismo e o combate necessário com Cristo, nem serve tampouco de ocasião para uma negligência na fidelidade aos mandamentos.”¹⁵⁴

Capítulo 12. Praedestinationis temerariam praesumptionem cavendam esse (Há que evitar a temerária presunção da predestinação).

Neste ponto, o Concílio de Trento é claro, ao enunciar que a predestinação é uma doutrina que deve ser posta à margem, como se os justificados não voltassem a pecar novamente.

*“Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, seiri non potest, quos Deus sibi elegerit.”*¹⁵⁵

Capítulo 13. De perseverantiae munere (O dom da perseverança).

“*Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Mt 10, 22)*”.¹⁵⁶ O concílio de Trento teve que lutar contra a má interpretação deste versículo do Evangelho de São Mateus. A fixação na perseverança como meio para alcançar a glória levaria o cristão a uma passividade total e a um certo laxismo,

¹⁵⁴ Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 266.

¹⁵⁵ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1540 : “Nada, tampouco, vive nesta mortalidade, deve até tal ponto presumir do oculto mistério da divina predestinação, que assente como certo falar-se indubitavelmente no número dos predestinados, como se fora verdade que o justificado não pode pecar mais, ou, se pecar, deve prometer-se arrependimento certo. Com efeito, a não ser por revelação especial, não pode saber-se a quem Deus tenha elegido para si.”

¹⁵⁶ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1541: “Igualmente, acerca do dom da perseverança, do que está escrito: «O que perseverar até ao fim, esse se salvará» (Mt 10, 22).”

pois perseverando já ganharia a sua salvação. A perseverança é um caminho, não para a salvação, mas para a esperança na salvação.

“A perseverança é necessária para alcançar a salvação, mas não é um dom que convida à ociosidade, mas sim que descobre a estrutura agónica da fé cristã. Impulsiona os cristãos ao domínio de si e à prática responsável do bem em todas as esferas da vida humana.”¹⁵⁷

Capítulo 14. De lapsis et eorum reparatione (Os caídos e sua reparação).

Neste capítulo, afirma-se que, aqueles que caíram podem recuperar a justificação. E esse processo dá-se de modo semelhante ao primeiro. O que se requer, quer num, quer noutro, é a preparação com a graça de Deus. “A única diferença consiste na expressão sacramental da justificação: agora é impossível um segundo Batismo, mas sempre cabe a possibilidade de uma segunda penitência. Esta penitência se inscreverá no processo do Sacramento instituído por Cristo para os que voltam a cair no pecado.”¹⁵⁸

Capítulo 15. Quolibet mortali peccato amitti gratiam, sed non fidem (Por qualquer pecado mortal se perde a graça, mas não a fé).

Neste capítulo, torna-se necessário ter em conta qual o significado de fé. Pois, dependendo do conceito de fé que se tenha, tudo o resto derivará daí. Para Lutero, que defendia a fé fiducial (*sola fide*), o único pecado mortal é a incredulidade. Para o Concílio de Trento, esta conceção é de todo errada, uma vez que entende que a fé consiste em ter por verdadeiros os mistérios da salvação. “Segundo a lógica do decreto, a fé que não está viva não justifica; mas a fé pode seguir existindo no que está «morto» à justiça e à graça. Esta

¹⁵⁷ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 821.

¹⁵⁸ Bernard SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos 1996, 266.

sistematização segue sendo distinta da que apresenta a doutrina luterana, para a qual a fé compreende sempre a caridade.”¹⁵⁹

*“Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui «per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium» (Rm 16, 18), asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti.”*¹⁶⁰

Capítulo 16. De fructu iustificationis, hoc est, de merito bonorum operum, deque ipsius meriti ratione (O fruto da justificação, ou seja, o mérito das boas obras e a razão do mesmo mérito).

*“Hac igitur ratione iustificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, «scientes, quod labor vester non est inanis in Domino».”*¹⁶¹

Neste capítulo, reforça-se uma ideia, que já vem acompanhando todo o decreto da justificação – todo o princípio e mérito da vida eterna recai sobre a graça de Cristo, pela qual somos salvos. As boas obras e os méritos do crente em nada influenciam a sua própria justificação. “Mas uma vez justificado, deve, a partir da sua vontade movida pelo Espírito Santo, contrair méritos, porque só por eles está ordenado, por disposição divina, à vida eterna.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 267.

¹⁶⁰ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1544: “Há que afirmar também contra os subtis ingénios de certos homens que «por meio de doces palavras e lisonjas seduzem os corações dos homens» (Rom 16, 18), que não só pela infidelidade, pela qual também se perde a fé, mas sim por qualquer outro pecado mortal, se perde a graça recebida da justificação, ainda que não se perca a fé.”

¹⁶¹ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1545: “Assim, pois, aos homens deste modo justificados, ora conservem perpetuamente a graça recebida, ora tenham recuperado a que perderam, há que pô-los diante das palavras do Apóstolo: «Abundai em toda a obra boa, sabendo que o vosso trabalho não é vão no Senhor».”

Em último extremo, não podemos julgar a nós mesmos, ou seja, não dependemos nem do nosso juízo nem dos demais.”¹⁶²

3.5. Balanço do Concílio¹⁶³

Apesar de todos os debates conciliares, o balanço que se faz do próprio Concílio é positivo e isto refletir-se-á em toda a teologia posterior. “Obrigado a refletir sobre o tema decisivo da salvação numa época que tendia a separar a primazia de Deus da liberdade humana, o Concílio esforça-se em rematar a sua unidade profunda e vital no único processo da justificação. Não se trata de uma mera justaposição, mas sim de uma unidade económico – salvífica: Deus segue sendo Deus na salvação do homem pecador.”¹⁶⁴ Para chegar a estas conclusões, o Concílio foi beber ao património da fé e da tradição da Igreja, sobretudo à escolástica e à visão medieval. Face ao protestantismo, que defendia a graça *extra nos*, o Concílio defende a unidade entre a justiça de Cristo e a justiça inerente.

A consciência do pecado levou o Concílio a defender a salvação só como a consequência da renovação originada pela graça. “O pano de fundo deste pensamento é a unidade da criação e redenção: só esta unidade da razão até ao fundo da conceção tridentina da justificação. Com efeito, esta unidade não permite separar a primazia de Deus nem a obra salvífica da sua tarefa criadora; pelo contrário, a primazia salvífica de Deus se converte no critério que configura a realidade histórica de um homem, criado para a comunhão com Deus,

¹⁶² Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998, 822.

¹⁶³ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 304: “Desta sorte – e é este um ponto absolutamente capital – Trento recusa a ideia de um pecado dotado de tal força devastadora que é capaz de corromper incuravelmente a criação de Deus. Contra tal ideia, o concílio não fez outra coisa, na sua sexta sessão, que gloriar a tese paulina: «onde abundou o pecado, superabundou a graça».”

¹⁶⁴ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 274.

como o fundamento disponível para aquele dom da graça que vai mais além das suas forças e dos seus pecados.”¹⁶⁵

Para o Concílio, o centro da comunhão com Deus e da salvação é a presença das pessoas divinas, uma vez que é a sua presença que salva. “A justiça inerente é então a expressão de um realismo salvífico que, sobre a base da unidade da criação e redenção, proclama a eficácia da acção divina.”¹⁶⁶ No entanto, um facto que torna evidente é a tensão entre graça e pecado, mas isso não leva a uma *justitia aliena*, uma vez que o ser humano salvo pela graça divina é o Homem querido e amado por Deus e por Ele chamado à existência. “A certeza da salvação não é uma presunção vazia ou jactância desvairada; é melhor aquela firme esperança na graça de Deus, que todos devem ter.”¹⁶⁷

“*Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: «Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit» (Mt 10, 22 ; 24, 13) (quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, quid cadit, restituere), nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant, ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operantur, in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate. Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non posunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: «Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini. Si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis» (Rom 8, 12s).*”¹⁶⁸

¹⁶⁵ *Ibidem*, 275.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 275.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 275.

¹⁶⁸ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1541:”Igualmente, acerca do dom da perseverança, do que está escrito: «O que perseverar até ao fim, esse se salvará» (Mt 10, 22; 24, 13) (o que não de outro pode ter-se mas sim daquele que é poderoso para afiançar ao que está firme, a fim de que o está perseverante e para restabelecer o que cai). Nada se prometa nada certo com absoluta certeza, ainda que todos devem colocar e por no auxílio de Deus a mais firme esperança. Porque Deus, se eles não faltam à sua graça, como começou a obra boa, assim a acabará, fazendo o querer e o

4. A teologia pós – tridentina

“Depois da reforma tridentina a vida da Igreja volta a alcançar pouco a pouco um nível elevado em todas as ordens. O apelativo de «Teologia barroca», para designar a teologia posterior a Trento, está aceite quase na generalidade, pretendendo dar a entender que a Teologia também se viu afetada por este espírito pós – tridentino que se reflete na Arte, de algum modo.”¹⁶⁹

As controvérsias com o protestantismo e o anglicanismo, apesar de terem começado antes do Concílio de Trento, vão perdurar durante todo o século XVI e XVII. No entanto, a nota que mais caracteriza este período a seguir a Trento¹⁷⁰, é, sem dúvida, as controvérsias *ad intra*, sobretudo centradas na relação graça – liberdade, como a de *auxiliis gratiae* e, posteriormente, a controvérsia jansenista.

Portanto, no período pós Trento, a Teologia conhece um novo esplendor em todas as suas dimensões. Trata-se, sobretudo, de expor esquematicamente os desenvolvimentos da Teologia Escolástica renovada. “O próprio Concílio de Trento, com sua importantíssima obra dogmática, foi como um grande «banco de provas» para esta Teologia Escolástica renovada, de onde saiu fortalecida e ainda mais enriquecida, sem dúvida, pela confluência de todos os melhores teólogos da época. Assim pois, ao Concílio de Trento sucedeu não só um

acabar. No entanto, os que crêem que estão firmes, cuidem de não cair e com temor e tremor trabalhem a sua salvação, em trabalhos, em vigílias, em esmolas, em orações e oblações, ajudas e castidade. Com efeito, sabendo que tem renascido à esperança da glória e não todavia à glória, devem temer por razão da luta que ainda lhes aguarda com a carne, com o mundo, e com o diabo, da qual não podem sair vitoriosos, se não obedecem com a graça de Deus, às palavras do Apóstolo: «Somos devedores não da carne, para viver segundo a carne; porque se segundo a carne viveréis, morreréis; mas se pelo espírito mortificardes os feitos da carne, vivereis» (Rom 8, 12s).”

¹⁶⁹ Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 167.

¹⁷⁰ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 304: “O decreto tridentino tinha revalidado a presença dos dois ingredientes básicos no processo da justificação: graça divina – liberdade humana. Mas, segundo se indicou já, não se pronunciou sobre o modo como ambos operam no acontecimento justificador; será este o problema que ocupará a atenção da teologia católica pos – conciliar, numa disputa tão esgotadora como estéril na prática, que passou à história com o nome de controvérsia de *auxiliis*.”

extraordinário florescimento da vida religiosa e da disciplina eclesiástica, mas ao mesmo tempo se produziu um ressurgir de todas as ciências teológicas.”¹⁷¹

Neste período, verifica-se uma mudança significativa. Se na Idade Média, o florescimento da Escolástica se deve ao aparecimento das Universidades, nesta época, o êxito surge da formação de novos centros, ligados às Universidades Europeias: a Universidade de Paris, com os jesuítas, combatendo o galicanismo; a Universidade de Lovaina, que teve um forte impulso levado a cabo por Bayo. No entanto, a renovação da Escolástica não surge das universidades do centro da Europa, que estavam no coração dos debates, mas, sobretudo, em Espanha: Salamanca e Alcalá.¹⁷²

4.1.A teologia da Controvérsia

A teologia pós Concílio de Trento distingue-se pelo seu carácter construtivo e positivo, muito diferente da época anterior. “A teologia controversista pos – tridentina usou as principais questões debatidas pelo movimento da Reforma protestante e pelo da Contra – reforma, opondo-as cada vez mais.”¹⁷³ Apesar disso, continua a ser uma teologia da controvérsia, porque as disputas com o protestantismo continuarão ao longo de todo o século. No entanto, esta teologia da controvérsia distingue-se da primeira fase por ser mais sistemática e ordenada. “A teologia da Controvérsia beneficia-se em grande medida da renovação teológica operada na primeira metade do século XVI. As diferentes disciplinas teológicas vão-se desenvolvendo (sobretudo em seu aspecto histórico – positivo), e agora há muito mais serenidade e perspectiva teológica desde o início do fenómeno protestante, e sobretudo tem tido lugar o Concílio de Trento com todas as suas discussões teológicas e

¹⁷¹ Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 167.

¹⁷² C.f. Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 168.

¹⁷³ Bernard SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos, 1996.

documentos doutrinais.”¹⁷⁴ Os principais representantes da Teologia da Controvérsia são: Tomás Stapleton, Roberto de Belarmino, Gregorio de Valencia, David du Perrón, Adan Tanner, Jacobo Gretser, Juan Ginés de Sepúlveda e Gaspar Cardillo de Villalpando.

4.2.A Escola de Salamanca (segunda época)

Em primeiro lugar, convém dizer, que há que distinguir entre a primeira escola de Salamanca e a segunda, que encontra a sua linha divisória em Mancio de Corpus Christi. Relativamente à primeira época, na segunda fase nota-se uma perda de apogeu e de frescura teológica. Esta crise deve-se também ao aparecimento da escola jesuíta, que começa a tomar prestígio. Assim, vamos estabelecer as principais diferenças entre a primeira e a segunda escola de Salamanca: 1) o tomismo de Vitoria era aberto, que apesar da admiração por São Tomás, há uma abertura a outros autores antigos e modernos. Agora, nota-se um tomismo bastante fechado, baseado unicamente em São Tomás, de uma forma rígida e dura; 2) na primeira escola nota-se um apreço pelas fontes positivas da teologia (Sagrada Escritura, Padres, Concílios, História da Igreja. Agora, há uma perda de equilíbrio entre a teologia especulativa e teologia positiva; 3) A segunda escola distinguiu-se pelo cultivo da metafísica, valorizando o pensamento de Aristóteles; 4) nota-se, na segunda escola um decréscimo do tom humanístico e prático da teologia.¹⁷⁵ “Em resumo, observa-se uma certa quebra de evolução na qual se volta a tempos anteriores a Vitoria, mitigando-se o influxo do espírito criador e aberto do fundador da Escola de Salamanca. No entanto, este espírito conserva-se melhor na Escola jesuíta, que também bebeu nas fontes genuínas (amplo cultivo da Teologia positiva, tomismo flexível e aberto, sentido moral e prático, etc.).”¹⁷⁶ Nesta escola de

¹⁷⁴ Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 169.

¹⁷⁵ C. f. Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 172 e 173.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 173.

Salamanca, podemos distinguir Bartolomé de Medina¹⁷⁷ e Domingo Báñez¹⁷⁸, que interviu decisivamente em todas as controvérsias sobre a graça (*De auxiliis gratiae*) entre dominicanos e jesuítas nos finais do século XVI.

4.3.A escola jesuíta

“Toma, Senhor, nas tuas mãos tudo o que tenho: todas as faculdades da minha alma, a minha inteligência, a minha vontade, o meu coração, as minhas aspirações e as minhas forças físicas.

Tudo o que tenho, foste Tu quem mo deu. De bom grado to devolvo, ponho-o inteiramente à tua disposição para colaborar contigo na salvação dos meus irmãos.

Dá-me apenas o teu amor e a tua graça e serei suficientemente rico, e nada mais desejarei.”¹⁷⁹

O contributo teológico que esta escola deu neste período foi, sem dúvida, notável e talvez o mais consistente e vigoroso do momento. “Das suas fileiras saíram um grupo numeroso de primeiras figuras teológicas: Diego Laínez, Alfonso Salmerón, ambos teólogos pontifícios em Trento; Francisco de Toledo, discípulo de Domingo de Soto e que trasladou os métodos da Escola de Salamanca ao Colégio Romano; Roberto Belarmino, um dos maiores

¹⁷⁷ *Ibidem*, 173 e 174: “Nasce em Medina de Rioseco (Valladolid) em 1527. Professou como dominicano em Santo Estêvão de Salamanca em 1546. Estudou em São Gregório de Valladolid. Catedrático de *Durando* (1575) e de *Prima* (1576) na Faculdade de Teologia de Salamanca. Publicou uma série de *Comentários à Suma* fruto do seu labor docente universitário. Sua breve Instrução de como se tem de administrar o sacramento da Penitência (Salamanca 1580) o consagrou como moralista. Depois da sua morte produziram-se fortes controvérsias em torno do seu pensamento moral. Os padres jesuítas chamaram-lhe de padre do probabilismo.”

¹⁷⁸ *Ibidem*, 174: “Nasceu em Valladolid. Estudou Artes em Salamanca (1543). Ali ingressou no Convento de Santo Estêvão (1546), onde conheceu os grandes mestres dominicanos. Coursou os estudos teológicos também em Salamanca (1548 – 1552), sendo discípulo de Meslchor Cano e companheiro de Medina. A petição de Domingo de Soto começa em seguida o seu primeiro período de docência em Santo Estêvão que durou nove anos, no qual ensina Artes e Teologia a religiosos jovens (1552 – 1561). Continua sua docência teológica em São Tomás de Ávila (1561 – 1567), onde conheceu Santa Teresa de Jesus, de quem foi confessor e grande impulsionador da sua reforma. A década 1567 – 77 é particularmente movida: Alcalá (1567 – 1569); reitor de São Tomás de Ávila (1569); Santo Estêvão de Salamanca (1570 – 1573); reitor de São Gregório de Valladolid (1573 – 1576); prior do convento de Toro (1576). Em 1577 vai de novo a Salamanca, onde permanecerá até ao final da sua dilatada etapa de docência universitária.

¹⁷⁹ Inácio de LOIOLA, *Toma, Senhor, in Philippe Capelle, Cartas a Deus. As mais belas orações cristãs*, Círculo de leitores, Novembro de 2009, 131.

controversistas, do que já temos tratado; Luís de Molina, famoso pelas suas opiniões sobre a graça e a liberdade; Gregório de Valencia, grande restaurador da Teologia católica na Alemanha e professor de Ingolstadt; Gabriel Vázquez, professor do Colégio Romano e posteriormente da Universidade Complutense; Juan Maldonado, professor de Sorbona de Paris e grande escriturista; Francisco de Suárez, talvez o mais importante de todos, original e fecundo; Leonardo Lessio, professor de Lovaina; Juan Lugo.”¹⁸⁰

A maior parte destes teólogos são espanhóis e receberam formação em Salamanca. E, do apogeu da primeira escola de Salamanca aprenderam o método de uma teologia renovada. “Pode-se afirmar assim que a Escola jesuíta foi um dos principais veículos de expansão da Teologia renovada de Salamanca.”¹⁸¹ Deste modo, a Escola jesuíta aproxima-se muito da Escola de Salamanca, ainda que tenha características muito próprias e distintas. “As duas características principais desta Escola Jesuíta são: a) o tomismo eclético; b) o forte cultivo da Teologia positiva (bíblica, histórica, etc.). No primeiro aspeto, apesar da veneração por São Tomás, renderam culto a um certo ecleticismo que aproveita os resultados da investigação e do espírito do seu tempo. Também se nota que não há tanta unidade interna como nas outras Escolas dos mestres entre si e que provem de que não reina nela uma organização e uma disciplina tão rigorosa como noutras Ordens Religiosas.”¹⁸² Os nomes que se mais distinguiram nesta escola foram: Francisco de Toledo¹⁸³, Gregorio de Valencia¹⁸⁴, Francisco de Suárez¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 176.

¹⁸¹ *Ibidem*, 176.

¹⁸² *Ibidem*, 177.

¹⁸³ *Ibidem*, 177: “Nasceu em Córdoba por volta de 1532. Seu pai era juiz escrivão e de ascendência judaica. Em 1556 estuda teologia em Salamanca em simultâneo com o professorado em Artes aos 23 anos, com grande fama. Foi discípulo de Domingo Soto, de quem disse que era um verdadeiro prodígio. Em 1558 entra na Companhia de Jesus. Consta que já era sacerdote. Fez um curto noviciado em Simancas e, em seguida, o geral Laínez o chamou a Roma para professor do Colégio Romano. Seu professorado em Roma abarca 10 anos donde datam todas as suas obras. Durante sete cursos seguidos, Toledo comentou toda a *Suma* de São Tomás. Durante este tempo, Toledo dirigiu também casos práticos de moral ou casos de consciência, que foram editados depois da sua morte sob o título: *Instructio sacerdotum*. A partir de 1569, sob o pontificado de Pio V, é chamado a trabalhar na Santa Sé e começa a intervir nos assuntos da Igreja com diversos cargos. Foi teólogo da Sagrada Penitenciária e da Inquisição; pregador do Sacro Palácio; consultor do Santo Ofício e outras Congregações Romanas. Chegou a ter um grande ascendente no Vaticano de tal modo que dizia que não se resolvia nada sem contar com Toledo. Gregório XIII enviou-o em 1580 a Lovaina a discutir com Bayo sua postura teológica, conseguindo a rectificação oficial deste, ainda que o bayonismo devia ainda durar muitos anos. As suas principais obras foram:

4.4. As controvérsias pós Trento sobre a graça e a liberdade

“No meio de um grande florescimento teológico em todos os campos, a finais do século XVI e começos do século XVII produzem-se diversas controvérsias teológicas, algumas de grande alcance, e que são uma manifestação mais da vitalidade teológica do momento. O campo mais debatido foi, sem dúvida, a Teologia da graça, como consequência dos graves problemas teológicos derivados dos levantamentos protestantes. O Concílio de Trento estabeleceu as linhas básicas da doutrina católica sobre a justificação frente à teoria extrinsecista da *sola fides* luterana; mas não tratou em detalhe das relações entre graça divina e liberdade humana no processo de justificação.”¹⁸⁶ Assim, neste campo, várias foram as heresias que conheceram a luz do dia: a controvérsia *De auxiliis gratiae*, ainda que se tenha mantido dentro da ortodoxia e o bayanismo e jansenismo, que derivaram para a heterodoxia. Outro tema levantado pelos teólogos da época foi a disputa sobre os diferentes sistemas

Comentarios a la Suma; Instructio sacerdotum; Commentaria aos Evangelhos de João e Lucas; Commentaria et adnotationes in Epistolam ad Romanos.

¹⁸⁴*Ibidem*, 178 e 179: “Foi o restaurador da Teologia Escolástica na Alemanha pelo seu longo professorado nas Universidades de Ingolstadt e Dillinga e por ter deixado atrás de si um grupo de discípulos alemães. Nasceu em Medina do Campo em 1549. Estudou Artes em Salamanca. Ali entra na Companhia em 1565. Estuda também Teologia em Salamanca (1567 – 1572). Aqui recebeu uma forte influência do movimento de renovação teológica iniciado por Francisco de Vitoria, através do Mestre Mancio de Corpus Christi, catedrático de *Prima* então. Foi condiscípulo de Suárez em Salamanca. Contribuiu de maneira decisiva à Reforma Católica na Alemanha desde o seu trabalho universitário. Foi professor em Dillinga e Ingolstadt, onde realizou um trabalho amplo e muito eficaz. Posteriormente foi nomeado reitor do Colégio Romano dos jesuítas. Neste último período romano distinguiu-se como defensor ante a Cúria Romana das doutrinas de Molina sobre a graça, entrando na controvérsia *De auxiliis*. Morreu em Nápoles, onde se retirou esgotado e enfermo, aos 54 anos de idade, em 1603. As suas principais obras são: *Analisis fidei catholicae; De rebus fidei hoc tempore controversiis; Comentarium theologicum*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 180 e 181: “Nasceu em Granada em 1548. Inicialmente estuda Direito em Salamanca (1562 – 1564). Entra na Companhia de Jesus em 1564. Posteriormente estuda também em Salamanca Filosofia e Teologia. Em sua formação teológica é importante assinalar que foi discípulo de Mancio de Corpus Christi, OP, e de Bartolomeu de Medina, OP, recebendo assim o influxo directo e importantíssimo da Escola de Salamanca e da sua renovação teológica. Foi professor de Filosofia em Segóvia (1571 – 1574), sendo denunciado aos superiores duas vezes por antiaristotelismo. Posteriormente foi professor de Teologia em Ávila, Segóvia e Valladolid. Foi chamado a Roma, onde ocupou a primeira cátedra de Teologia no Colégio Romano (1580 – 1585). Por doença regressa a Espanha e ensina Teologia em Alcalá (1585 – 1593) onde teve uma dura polémica com Gabriel Vázquez SJ, que residia no mesmo convento que ele, por diferenças de opinião em questões teológicas. Aqui em Alcalá começa a preparação das *Disputationes Metaphisicae*, publicadas em 1597 como base da sua Filosofia Cristã. De novo por enfermidade se traslada a Salamanca (1593 – 1597), onde se dedica à preparação das suas obras e sua publicação. Por imposição do Rei Filipe II se traslada para Coimbra, onde ocupou a cátedra de *Prima* daquela Universidade (1597 – 1615). Em 1601 explica o tratado *De legibus*, que publicará anos depois.

¹⁸⁶*Ibidem*, 182 e 183.

morais. No final deste período, surge, também, em França uma controvérsia, sobretudo em matéria eclesiológica e que foi o galicanismo.

4.4.1. A controvérsia *De auxiliis gratiae*¹⁸⁷

“A controvérsia *De auxiliis gratiae* foi talvez a controvérsia mais dura na forma e extensa no tempo, de todas as ocorridas neste período histórico no campo católico. Começada a finais do século XVI, esta complicada controvérsia enfrentou as duas grandes escolas teológicas do momento: a jesuíta e a tomista ou dominicana em torno do problema das relações graça – liberdade.”¹⁸⁸

Se tivermos presente a História da Igreja, podemos verificar que se trata de um problema que já vinha de trás e que continuará mais para a frente. A relação Graça divina – liberdade é, sem dúvida, um dos problemas teológicos mais centrais, porque dele derivará a conceção de Deus, de Salvação e do próprio ser humano. No fundo, como se concilia a liberdade humana com a onipotência de Deus? A esta questão, temos os dois extremos representados: por um lado, Pelágio, que defendia a absoluta liberdade humana e a capacidade que o ser humano tinha para fazer boas obras; do outro lado, temos Lutero e o protestantismo, que acentua a onipotência divina e a corrupção da natureza humana e, por isso, o ser

¹⁸⁷Bernard SEBOÛÉ (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Villalobos, 1996: “O dominicano Báñez (+ 1604) ensinava a predeterminação física. Esta teoria afirmava que o decreto livre de Deus de aportar a cada acto do homem o concurso necessário supunha uma «premoção física» - segundo a qual o sujeito humano fica infalivelmente determinado em sua natureza própria, de forma que Deus sabe o que este homem vai fazer livremente. Mas para a escola tomista, esta determinação não suprime a liberdade da criatura: tem uma relação intrínseca com o livre arbítrio e concede ao acto livre ser livre. O acto salvífico é fruto da graça eficaz. No entanto, a dificuldade que suscitou sempre esta teoria refere-se ao respeito da liberdade humana. Molina pelo contrário, partia da existência do livre arbítrio e da capacidade do homem para fazer isto ou aquilo. Mas o homem não pode exercer a sua liberdade mais que mediante um concurso divino. Além do concurso geral que pertence à ordem da criação, Deus ajuda o homem mediante uma graça proveniente de ordem sobrenatural. Este concurso não é uma «premoção» física, mas sim um concurso simultâneo. Para evitar cair na acusação de semi – pelagianismo, Molina apelava então à ciência *media* de Deus, ou seja, à ciência dos futuríveis: Deus sabe o que poderia fazer uma pessoa posta em situação concreta, ou se se realiza tal ou qual condição. Esta ciência é infalível, mas não supõe nenhum decreto predeterminado. A predestinação de uns e a reprovação de outros não se explica por um decreto divino, mas sim pela acção livre da criatura.”

¹⁸⁸Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 183.

humano não tem capacidade para fazer o bem. “Na polémica antipelagiana do século V, Santo Agostinho esforça-se por deixar a salvo acima de tudo a transcendência e o absoluto senhorio de Deus com a sua teoria da predestinação. Deus não só conhece *aba eterno* os escolhidos, mas também predestina à salvação por meio da graça eficaz a quem Ele quer com vontade absoluta e incondicionada.”¹⁸⁹ Frente ao problema, a escola tomista vai seguir a linha de pensamento de Santo Agostinho. Mas, por outro lado, o humanismo, frente ao pessimismo de Lutero, vai dar realce à liberdade humana, procurando conciliá-la com a onipotência de Deus. A escola jesuíta seguirá mais esta linha.

“O Concílio de Trento, seguindo os dados da Revelação, frente aos protestantes, assinala os limites do problema: a justificação é obra de Deus que transforma intimamente o ser do homem e o faz filho de Deus por adoção; mas, junto a isto, no processo da justificação o homem não se comporta como sujeito meramente passivo e inerte, mas sim que deve cooperar à ação de Deus e responder à sua chamada. Ou seja, o Concílio defende os dois termos do problema: sentido absoluto e radical da ação de Deus e liberdade humana.”¹⁹⁰ De facto, o Concílio soube identificar esta conclusão, só que não foi capaz de mostrar como se compaginam e como se relacionam os dois limites, ou seja, não foi capaz de elaborar uma síntese equilibrada de como se dá a comunhão dos dois opostos. Portanto, caberá aos teólogos da época elaborar essa síntese e é no fundo o que vai tratar a *De auxiliis gratiae*.

A solução a esta questão terá de ser procurada nas duas escolas em vigor da época: tomista e a jesuíta. “Tanto Báñez (1528 – 1604) como Molina (1536 – 1600) tratam de pôr de acordo a liberdade humana com a presença divina, a providência e a predestinação; ou seja, a causalidade absoluta de Deus e a liberdade humana, ainda que por diversos caminhos.”¹⁹¹ Ora, é aqui que se começa a travar uma luta acesa entre dominicanos e jesuítas: os dominicanos acusavam Molina e os jesuítas de destruírem o conceito de graça ao defenderem

¹⁸⁹ *Ibidem*, 183.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 184.

¹⁹¹ *Ibidem*, 184.

a liberdade humana; os jesuítas acusavam os dominicanos de destruir a liberdade humana por defenderem a absoluta onipotência de Deus. Portanto, a resposta a esta disputa vai levar a sistemas teológicos contrapostos de D. Báñez e de L. Molina.

“O levantamento metafísico levará D. Báñez a colocar a liberdade dentro da primazia absoluta de Deus, relacionando-a com ela através dos decretos predeterminantes, ainda que o levantamento experiencial e ético de L. Molina e a polémica de L. Lessio com o calvinismo predestinacionista dos Países Baixos levará a afirmar a liberdade do homem dentro do marco de uma identidade *in actu primo* de graça suficiente e graça eficaz, de uma predestinação *post praevisa merita* e de uma *scientia media* através da qual Deus capta a resposta livre do homem.”¹⁹²

Diante da doutrina da *natura corrupta* e do acentuado decréscimo da liberdade humana no campo da ação moral e religiosa, a escola jesuíta irá acentuar o dinamismo da liberdade humana. Isto vai levar esta escola a defender, a nível da graça, que o ser humano pode responder à graça de maneira diferente, ou seja, a graça deixa sempre a liberdade de resposta. É deste modo que nasce o molinismo. “O molinismo busca a solução do problema mediante o conceito de *ciencia media* de Deus: por isso, Deus conhece os futuros contingentes, em virtude do qual sabe o que o ser humano faria se tivesse esta ou aquela graça; e assim dá ao homem uma graça determinada, que não é eficaz por sua própria natureza, mas sim pela realidade dos factos, que Deus conhece com toda a certeza pela *ciencia media*. Com esta ciência, Deus conhece de antamão as futuras ações livres e condicionadas do homem.”¹⁹³

Perante a teoria de Molina, a escola dominicana vai também responder. Com Báñez como cabeça, esta escola vai defender a absoluta onipotência de Deus. Por isso, esta escola vai defender que, “Deus é causa de todas as ações humanas, de acordo com a natureza do

¹⁹² Gianni COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997.

¹⁹³ Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 185.

homem; isto é, Deus é quem determina a vontade do homem com uma graça que, por sua mesma natureza, é eficaz, mas isto o faz de acordo com a própria natureza do homem que é um ser livre; por isso Deus com a sua ação onipotente não elimina a liberdade mas sim que a fundamenta.”¹⁹⁴

A teoria de Báñez opunha-se, assim, à teoria de Molina. Começa, então, aqui, uma disputa que será longa e dura, travada entre dominicanos e jesuítas. Em 1597, o papa Clemente VIII nomeia uma Comissão especial para examinar as obras de Molina. Aqui, os jesuítas pretendiam que a Comissão analisasse a fundo a questão teológica, ao passo que os dominicanos apenas queriam que se analisassem as obras de Molina. Ora, ganhou a posição dos dominicanos. Deste modo, após várias discussões muitas obras de Molina foram censuradas. O papa Paulo V reabriu as discussões e funda uma nova Comissão para, além de analisar as obras de Molina, também se analisasse as obras de Báñez. Aqui, tanto uma como outra nem foram censuradas, nem aprovadas. “O papa declarou que a doutrina dos dominicanos distinguia-se essencialmente da calvinista; e igualmente a dos jesuítas, da pelagiana.”¹⁹⁵ Assim, o papa dissolveu a Comissão e ordenou que nenhuma das partes censurasse a outra. Deste modo, a questão ficou indecisa e ambas as partes ficavam em liberdade para ensinar as respectivas doutrinas.

“O problema das relações graça divina – liberdade humana é uma das questões mais graves e de maiores implicações práticas com a que se tem enfrentado sempre o homem cristão. A controvérsia *De auxiliis* representa um dos maiores esforços da razão humana por abeirar-se ao mistério da graça e conseguir um certo esquema metafísico do mesmo.”¹⁹⁶ De facto, perante o mistério de Deus, o conhecimento do ser humano é sempre limitado e a prova disso é esta questão, onde nenhuma conclusão foi atingida. “O dado bíblico e o magistério eclesiástico afirmam a sua simultaneidade fática: o acontecer salvífico é por completo obra de

¹⁹⁴ *Ibidem*, 186.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 187.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 187 e 188.

Deus e obra do homem. Não há incompatibilidade nem exclusividade de nenhum dos extremos. Pode-se aceitar e há que admitir a incorporação inclusiva da ação humana livre na atividade universal de Deus, no entanto não se pode explicar num sistema racional – metafísico o como misterioso da colaboração entre o agir onnipotente de Deus e o agir livre do homem.”¹⁹⁷

O que podemos concluir daqui é que a ação de Deus não é limite para o ser humano e a ação do ser humano não é limite para Deus. Para se chegar à conclusão deste problema, “há que partir do Deus vivo e da sua vontade de salvação, para poder captar sua misericórdia e seu amor como o âmbito para a vida humana e não como o seu limite, como o espaço para a existência da pessoa e não como sua negação.”¹⁹⁸

Depois de expormos sinteticamente esta controvérsia, resta-nos dizer que ela teve aspetos positivos e aspetos negativos. Podemos resumir nos seguintes pontos: 1) foi um enorme desgaste em termos científicos; 2) marca um certo estancamento e decadência do vigor teológico, pois é um período marcado pelas disputas entre escolas; 3) levou o trabalho teológico para o campo especulativo, em detrimento do positivo; 4) marca, também, pujança e esforço teológico; 5) o resultado desta controvérsia, depois de tanto labor, não deu frutos significativos.¹⁹⁹

4.4.2. *Desenvolvimentos heterodoxos sobre a graça: o jansenismo e o bayanismo*

Os movimentos heterodoxos que surgem durante a metade do século XVI em diante devem-se, essencialmente, ao influxo das ideias protestantes. “Um caso característico é o

¹⁹⁷ *Ibidem*, 188.

¹⁹⁸ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 278.

¹⁹⁹ C.f. Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 188.

Bayanismo²⁰⁰, que surge na Universidade de Lovaina, a qual interviu desde o princípio em defesa da fé católica contra o luteranismo. O protestantismo, como é sabido, ensinava a corrupção total da natureza humana como consequência do pecado original. Em vários pontos importantes Miguel Bayo aproximava-se a estas ideias protestantes: sustinha o carácter natural do estado primitivo e identificava o pecado original com a concupiscência. O homem caído não tem já poder para fazer o bem na ordem moral e por isso peca sempre.”²⁰¹

A Igreja, contra o bayanismo e o jansenismo, que dele derivava, teve de afirmar a capacidade que o ser humano pecador tem para fazer o bem. E como Bayo e Jansenio utilizaram muitas expressões de Santo Agostinho, a Igreja teve de condenar algumas dessas afirmações.

Para argumentar contra o luteranismo, Bayo recorreu à Sagrada Escritura e aos Santos Padres, sobretudo a Santo Agostinho.”O bayanismo, com seu pseudoagustinianismo às costas, vai ser a fonte dos principais erros teológicos dos séculos XVII e XVIII. Dele deriva o Jansenismo em todas as suas formas.”²⁰² Bayo revela-se ferozmente contra a Escolástica, levando-o a afastar-se do pensamento católico. “Construindo o seu pensamento em termos históricos, falará da *natura integra* para indicar a situação do primeiro homem criado por Deus que ele, entendendo de forma indevida a visão tradicional do sobrenatural e por isso mesmo a do homem, pensa que está também em definitiva configurada com as exigências

²⁰⁰ Juan L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 305: “O pensamento de Bayo sobre a justificação e a graça é uma curiosa aliança de filoluteranismo e antiluteranismo. O filoluteranismo emerge já em sua concepção da justiça original (que, segundo ele, seria *devida* ao homem e portanto *natural*: e das consequências da queda, que levou à completa corrupção da natureza humana e a extinção do livre arbítrio. Remetendo-se à inspiração agustiniana, nosso teólogo distingue entre *libertas a servitute* e a *libertas a necessitate*. A primeira é conquistada quando a *caritas* desplaza à *concupiscentia* no dispositivo apetitivo humano. A segunda é inacessível; no actual estado, o homem estará sempre interiormente necessitado. Na realidade, a liberdade não é a exenção de toda a necessidade interior, mas sim a capacidade de fazer algo espontânea ou voluntariamente. Em consequência, prossegue Bayo, udo o que o homem não justificado faça, o faz sob o impulso da concupiscência e portanto é pecado. A graça o resgata desta necessidade de pecar em cada acto, mas é à sua vez necessitante. Tal graça, por outra parte, não é um estado ou um hábito permanente; Bayo participa da alergia luterana a estas categorias. A graça é melhor *una sucesión de actos de obediência* aos mandamentos. Ela é a «justiça das obras»; como se vê, com este bloqueio o teólogo lovainense se instala de golpe nos antípodas de Lutero. Segundo este, o homem pode fazer obras boas porque está justificado; segundo o nosso autor, está justificado porque faz boas obras. Desta sorte Bayo se alheia tanto do protestantismo como do catolicismo: não somos justificados nem pela *sola fide* nem pelo dom permanente e inerente da graça, mas sim pelas obras.”

²⁰¹ Juan Belda PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 189.

²⁰² *Ibidem*, 189.

criadas; do mesmo modo falará do ato moral e meritório do primeiro homem, das suas boas obras, quase deixando de lado a sua dignidade sobrenatural.”²⁰³ Deste modo, ao defender a imagem ideal do ser humano antes do pecado original, vai afirmar que esse estado de graça se perdeu para sempre, ficando o ser humano sob o domínio do pecado, do qual só se salvava pelo amor derramado nos corações pelo Espírito. “Bayo pensa que o pecado original é verdadeiramente pecado, já que é a mesma concupiscência. Por isso ensina que todos os atos que não procedem da caridade estão viciados pela concupiscência, sem importar que esta não seja voluntária, pois a razão do pecado não pertence à vontade.”²⁰⁴ Deste modo, Bayo defende que Adão transmite à posteridade a natureza corrompida, mesmo a concupiscência, que é pecado também.

C. Jansénio partirá, também, de Santo Agostinho para estabelecer as relações entre a graça e a liberdade. Irá pegar no conceito de *natura integra* de Bayo e vai sublinhar ainda mais este aspeto até ao ponto da força da graça que anima a liberdade inocente de Adão que vê o estado de justiça original como um estado são e forte, que o ser humano só poderia fazer o bem. “O pecado original e a redenção, no pensamento do bispo de Ypres, invertem a posição e levam a sublinhar a profunda distância entre o mérito que caracteriza Adão e a graça que qualifica a nossa condição de pecadores salvos: Jansénio falará desta graça como graça eficaz e invencível que Deus dá livremente aos eleitos para o Reino; do mesmo modo dirá que ficou corrompida a capacidade moral da pessoa na atual condição histórica, dominada pela concupiscência.”²⁰⁵ Portanto, o que Jansénio defende é que o estado de graça dos nossos primeiros pais no paraíso era algo devido à natureza, mas que pelo pecado original a natureza humana ficou para sempre corrompida e ficou submetida à concupiscência. Também se nota no seu pensamento a defesa pela predestinação, afirmando que Deus só dá a

²⁰³ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 279.

²⁰⁴ Miguel Ponce CUÉLLAR, *El misterio del hombre*, Editorial Herder, Barcelona 1997, 338 e 339.

²⁰⁵ Giani COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997, 280.

graça aos eleitos. Defendendo a graça eficaz, Jansénio acabará por defender que a morte de Cristo foi deu-se como oferecida apenas pelos eleitos.

O recurso a Santo Agostinho está bem patente nos dois autores. No entanto, não é o pensamento genuíno de Agostinho, que tanto pretendiam. É antes um pensamento transviado de Santo Agostinho e, por isso, foram ambos condenados pela Igreja Católica. “Realmente a sua condenação permite captar a permanência de uma conceção católica, onde a salvação é obra de Deus que sustem e estimula a nossa vontade de bem: se é verdade que não há nenhum bem que não venha de Deus, ter-se-á que evitar no entanto a exaltação de Adão ou rebaixar a condição humana atual até dar a sensação de que se estabelece uma separação entre Deus e o homem. O homem não se gloria mais que em Deus, mas a glória de Deus é o homem que vive.”²⁰⁶

4.5. Condenações do Concílio de Trento

Depois de tudo o que foi dito acima, em jeito de síntese, vamos expor alguns cânones do Concílio de Trento, não para enchermos papel, mas para nos situarmos mais directamente na doutrina da Igreja Católica sobre o vasto tema da justificação. Portanto, o que pretendemos neste item é, depois de termos visto a posição de Lutero, de Bayo, de Jansénio e outros que mencionamos, vamos agora ver o que o Concílio decretou, apresentando alguns cânones.

*“Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Iesum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit.”*²⁰⁷

²⁰⁶ *Ibidem*, 280.

²⁰⁷ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1551: “Se alguém disser que o homem pode justificar-se diante de Deus pelas suas obras que se

*“Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit.”*²⁰⁸

*“Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam: anathema sit.”*²⁰⁹

*“Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quo ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: anathema sit.”*²¹⁰

*“Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum : anathema sit.”*²¹¹

realizam pelas forças da humana natureza ou pela doutrina da Lei, sem a graça divina por Cristo Jesus: seja anátema.

²⁰⁸ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1554: “Se alguém disser que o livre arbítrio do homem, movido e excitado por Deus, não coopera em nada assentindo a Deus que lhe excita e chama para que se disponha e prepare para obter a graça da justificação, e que não pode dissentir, se quer, mas sim que, como um ser inânime, nada absolutamente faz e se comporta de modo meramente passivo: seja anátema.”

²⁰⁹ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1555: “Se alguém disser que o livre arbítrio do homem se perdeu e extinguiu depois do pecado de Adão, ou que é coisa só de nome ou melhor nome sem coisa, invenção, enfim, introduzida por Satanás na Igreja: seja anátema.”

²¹⁰ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1559: “Se alguém disser que o ímpio se justifica pela *sola fide*, de modo que entenda não requerer-se nada mais que com que cooperar a conseguir a graça da justificação e que por parte alguma é necessária que se prepare e disponha pelo movimento da sua vontade: seja anátema.”

²¹¹ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia.*

*“Si quis dixerit, hominis iustificati bona operai ta esse dona Dei, ut non sint etiam Bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae consecutionem, atque etiam gloriae augmentum : anathema sit.”*²¹²

*“Si quis dixerit, per hanc doctrinam catholicam de iustificatione, a sancta Synodo hoc praesenti decreto expressam, aliqua ex parte gloriae Dei vel meritis Iesu Christi Domini nostri derogari, et non potius veritatem fidei nostrae, Dei denique ac Christi Iesu gloriam illustrati : anathema sit.”*²¹³

5. Breves considerações

Depois de tudo o que foi dito em cima, podemos verificar que o tema da salvação foi muito disputado nesta época concreta. Isto acontece, porque o próprio conceito de Salvação move-se entre muitas matérias e requer outros conceitos, tais como: pecado original, concupiscência, justificação, etc. Isto torna-se visível neste período da história, onde todos estes temas foram levados a debate.

Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1578: “Se alguém disser que, perdida pelo pecado a graça, se perde também sempre juntamente a fé, ou que a fé que permanece, não é verdadeira fé, ainda quando esta não seja viva, ou que quem tem a fé sem a caridade não é cristão: seja anátema.”

²¹² *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1582: “Se alguém disser que as boas obras do homem justificado de tal maneira são dons de Deus, que não são também bons merecimentos do mesmo justificado, ou que este, pelas boas obras que se fazem em Deus e o mérito de Jesus Cristo, de quem é membro vivo, não merece verdadeiramente o aumento da graça, a vida eterna e a consecução da mesma vida eterna, e também o aumento da glória: seja anátema.”

²¹³ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1583: “Se alguém disser que por esta doutrina católica sobre a justificação expressa pelo santo Concílio no presente decreto, se rebaixa em alguma parte a glória de Deus ou os méritos de Jesus Cristo nosso Senhor, e não ilustra bem a verdade da nossa fé, enfim, a glória de Deus e de Cristo Jesus: seja anátema.”

A salvação só é possível se houver dois intervenientes: Deus, que salva e o ser humano que se deixa salvar. Os dois se requerem um ao outro. Por isso, se defendemos a majestade de Deus e anulamos a liberdade humana, a salvação não existe e o mesmo acontece se defendermos a liberdade humana em prole da anulação da majestade divina. O que eu pretendo afirmar é que, a conceção que nós fazemos da Salvação depende da conceção que nós temos e fazemos de ser humano.

Lutero foi o defensor da corrupção total e absoluta da natureza humana, ao equiparar a concupiscência com o pecado original. Defende a incapacidade do ser humano para fazer o bem. Vejamos o que diz Lutero:

“Eu, sendo monge, queria ter terminado com a minha salvação, quando sentia a concupiscência da carne, ou seja, um movimento mau, a libido, a ira, o ódio, a inveja, etc., para qualquer irmão. Tentava muitas coisas, me confessava todos os dias, etc. Mas não avançava, pois sempre tornava a concupiscência da carne. Não podia, pois, tranquilizar-me e continuamente estava atormentado por estes pensamentos: tens cometido este ou o outro pecado; sentes de novo a inveja, a impaciência, etc. Portanto, tens entrado inutilmente na ordem sagrada e todas as tuas boas obras são inúteis.”²¹⁴

O que podemos concluir deste pequeno texto é que, Lutero não distingue consentimento deliberado de tendência indeliberada, mal de fraqueza da natureza humana.

²¹⁴ M. FLICK e Z. ALSZEGHY, *Los comienzos de la Salvación*, Editorial Sígueme, Salamanca 1965, 437.

Capítulo III

Barroco: o esplendor do Céu na Terra

1. O Purgatório
 2. Os Anjos
 3. Os Demónios
 4. Céu e Terra em comunhão
-

Depois de concluído o grande capítulo relativo à salvação, e que é o grosso deste trabalho, partimos, agora, para outra dimensão bastante presente no movimento artístico do Barroco – a escatologia. Convém frisar, que não pretendemos fazer nenhum estudo sobre escatologia. Apenas vamos referenciar alguns elementos, que fazem parte do tratado da escatologia, mas desliga-los da própria escatologia. Ou seja, o que pretendemos fazer é mostrar esses elementos como expressões concretas da salvação. É o caso do purgatório, dos anjos, que aparecem bem patentes no movimento do Barroco.

Devemos começar por dizer que se trata de dois temas bastante complexos, quer quanto à sistematização, quanto à própria reflexão. Por isso, não pretendemos entrar demasiado neles, quer por falta de capacidade, quer pela sua própria complexidade. Vamos apenas enuncia-los e apresentar alguma argumentação, ilustrando, depois, em ambientes concretos. O que queremos fazer é mostrar o purgatório e os anjos como expressões dessa salvação, que apresentamos no capítulo anterior, para no próximo capítulo, exprimir essa salvação na espiritualidade da época, apresentando algumas devoções, que se desenvolveram neste período.

Neste capítulo, vamos começar por falar no Purgatório. Depois de fazer uma contextualização, vamos expor a doutrina católica em paralelo com a protestante, elencar alguns elementos da história, qual o significado do Purgatório e, finalmente, ilustrando-o em algumas peças de obra nas Igrejas de Guimarães. A segunda parte será dedicada aos anjos, sobretudo pela sua presença massificante na talha dourada do Barroco. Aqui, pretendemos lançar alguns dados da Escritura e alguns do Magistério da Igreja. Portanto, como dissemos, não pretendemos entrar a fundo nestes dois temas, pois não temos preparação suficiente e são temas muito complexos.

1. O Purgatório

“A doutrina do purgatório reveste um indubitável interesse ecuménico, dado que, contrariamente ao que sucede com os restantes temas da escatologia, é objeto de controvérsia interconfessional. Sua exposição deverá, portanto, precisar quais são os elementos essenciais da fé católica em torno à mesma e que motivos impulsam a outras Igrejas cristãs a não admiti-la.”²¹⁵

Com esta introdução, podemos verificar a complexidade do tema que temos em mãos. Mais do que um tema ligado à escatologia, parece-nos mais evidente, que ele surge bastante unido à doutrina da graça e à soteriologia. Enfim, na nossa opinião, este tema aparece ligado ao núcleo da fé, já que ele mexe com a fé dos crentes. Portanto, a doutrina do purgatório não pode ser exposta de uma forma desligada do resto da teologia sob o risco de cair num isolamento desinteressante. Este tema tem de ser exposto em relação com os outros setores da teologia. “Esta densa problemática dificulta não pouco a explicação do tema do purgatório na perspectiva do tema escatológico. Talvez o levantamento *escatologista* do mesmo tenha sido a causa da deplorável hipertrofia que esta doutrina tem experimentado na teologia, a pregação e a mentalidade dos fiéis, e da falta de credibilidade das suas representações mais popularizadas. Em todo o caso, é claro que quanto se diga do purgatório desde a escatologia terá de ser integrado, para sua cabal compreensão, em coordenadas doutrinárias de outros sectores da teologia.”²¹⁶

Com o que foi dito até agora, podemos verificar que o purgatório levanta várias questões e problemas. Não pretendendo fazer nenhuma reflexão exagerada, vamos abordar esta questão, sobretudo para percebermos porque é que a arte barroca tanto se apaixonou por representar o purgatório. Assim, a nossa abordagem passará pela Sagrada Escritura, pela

²¹⁵ Juan L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Editorial Sal Terrae, Santander 1986, 307.

²¹⁶ *Ibidem*, 308.

história do dogma e, finalmente, estabelecermos as diferenças entre a doutrina católica e a doutrina protestante.

1.1.A doutrina da Sagrada Escritura

“Desde o século XVI, as exposições católicas do purgatório se esforçaram por responder, dentro de uma ótica nitidamente apologética, à opinião de Lutero: «o purgatório não se pode provar pela sagrada Escritura canónica».”²¹⁷ É a partir daqui, que começam a multiplicar o recurso a inúmeras passagens da Sagrada Escritura, retirando-as isoladamente do seu contexto, para serem inseridas como provas da existência do purgatório. Um exemplo claro desta situação acontece com o recurso a Mt 12, 32: “ao que disser uma palavra contra o Filho do Homem, se perdoará; mas ao que diga contra o Espírito Santo, nunca se perdoará nem neste mundo nem no outro”. “Se argumentava: há um pecado que não pode ser remitido no mundo futuro; logo alguns pecados podem sê-lo. Esta interpretação faz caso omissivo do solo semítico do texto, segundo o qual se designa a totalidade pelos extremos: «nem neste mundo nem no outro» significa simplesmente «nunca».”²¹⁸

Uma das passagens mais clássicas associadas ao tema do purgatório é 2 Mc 12, 40 – 46. Na batalha contra Gorgias, são encontrados nos cadáveres dos soldados mortos, objetos do culto idolátrico, que era severamente condenado pela Lei. Apesar disso, Judas faz uma coleta, e com o resultado da mesma, manda fazer um sacrifício pelo pecado, de modo que, quem tivesse morrido pela pátria e pela religião pudesse participar no perdão de Deus e na ressurreição. “Também aqui há que precaver-se contra uma leitura *anacrónica* do texto que projete sobre ele desenvolvimentos doutrinários alheios à época em que foi redigido. Deste

²¹⁷ *Ibidem* 308.

²¹⁸ *Ibidem*, 308.

estilo seria, por exemplo, a interpretação segundo a qual os soldados mortos teriam cometido «um pecado leve» e «não estavam, por conseguinte, no inferno»; tampouco no céu; logo «a situação em que se encontravam...é precisamente a que nós designamos com a palavra, *purgatório*.”²¹⁹ Assim, tendo em conta o ambiente judaico do tempo, esta passagem da Escritura deve ser interpretada de modo bem distinto. Em primeiro lugar, os soldados cometem um pecado gravíssimo – idolatria -, que era condenado pela Lei. Apesar disso, acreditava-se que os justos esperavam a ressurreição no seio de Abraão. Judas, apesar da gravidade do pecado dos soldados, acredita que este caso deve ser tomado em conta de outro modo, uma vez que se trata de mortes no sentido martirial e, por isso, ordena um sacrifício expiatório.

“É aqui onde reside a aportação original do nosso texto: que o rito do *Kippur* aproveitasse para redimir os pecados dos vivos, era coisa admitida comumente em Israel. Mas é esta a primeira vez que aparece a sua eventual eficácia também para os mortos.”²²⁰ Apesar de esta passagem não ser uma referência direta ao purgatório, ela pode ser vista como uma insinuação do mesmo, uma vez que o sacrifício oferecido pelos vivos pode ajudar os crentes mortos numa situação de pecado.

Um outro texto bastante usado para argumentar nesta temática é 1 Co 3, 10 – 17. Este texto separa os pregadores do Evangelho em três categorias: os que fizeram bem receberão a recompensa; os que fizeram o mal serão destruídos; por último, há uma terceira classe, que são aqueles que fizeram o bem, mas que não usaram escrupulosamente os materiais. “É nesta terceira categoria onde se fixa a atenção dos comentaristas. Às três classes de apóstolos corresponderia uma tripla retribuição: o prémio (vida eterna), o castigo (morte eterna) e uma correção dolorosa (salvar-se passando através do fogo), que implicaria a doutrina do purgatório.”²²¹ Também aqui, é necessário ter em atenção a interpretação deste texto, que não

²¹⁹ *Ibidem*, 309.

²²⁰ *Ibidem*, 309.

²²¹ *Ibidem*, 310.

é, mais uma vez, uma prova da existência do purgatório, apenas uma insinuação. O uso de expressões tais como «dia do fogo», «o dia» e «o fogo» pertencem às imagens apocalípticas do juízo final. Assim, Paulo situa esta cena no *éschaton*. Portanto, este texto não pode ser usado como argumentação para a existência de um estado intermédio e purificador.

Após a análise de alguns textos, cabe-nos perguntar se realmente há na Sagrada Escritura alguma referência direta à existência do purgatório. Em vez de falarmos de provas, devemos falar antes de núcleo germinal do purgatório. Portanto, não há provas. O que há são algumas ideias que constituem um núcleo, que vão insinuando a existência de um estado intermédio. Uma dessas ideias é, sem dúvida, que só a absoluta pureza é digna de ver Deus. “O complicado cerimonial do culto israelita tendia a impedir que comparecessem ante Yahvé os impuros; o terror de «ver a Deus» (Ex 20, 18 – 19), tão comum no povo, procedia de uma viva consciência de indignidade e impreparação.”²²² E muitas outras passagens, mesmo do Novo Testamento, vão afirmando a necessidade da pureza absoluta para poder ver a Deus.

A outra ideia e, penso que mais importante, é a da responsabilidade humana no processo da justificação, que requer a participação pessoal na reconciliação com Deus e a aceitação das consequências que brotam dos próprios pecados. Esta ideia aparece patente em 2 S 12, onde o perdão de Deus não suprime o castigo do pecado.

Portanto, estas duas ideias fundamentais fazem-nos ver a possibilidade de que algum justo morra sem ter alcançado a pureza e a maturidade suficiente para contemplar Deus, insinuando, deste modo, a existência de um estado de purificação ultraterreno. “A legitimidade dos sufrágios pelos mortos está, em resumo, garantida por um uso que se remonta ao judaísmo pré – cristão (2 Mc 12) e que a Igreja apostólica conheceu e praticou. Tal práxis é a consequência lógica das ideias bíblicas antes comentadas; uma e outras

²²² *Ibidem*, 311.

constituem o mais seguro fundamento bíblico do desenvolvimento dogmático que conduzirá à tematização formal da doutrina.”²²³

1.2. História do Dogma

A tradição mais antiga contém, já, testemunhas de orações e sufrágios pelos defuntos. E isto aparece bem visível nas catacumbas. Santo Efrém recomenda que a morte dos irmãos seja recordada no trigésimo dia. São Cirilo de Jerusalém declara que os cristãos têm fé que as orações que fazem pelos defuntos e o sacrifício eucarístico são úteis para a sua salvação. “Tertuliano comenta o costume de celebrar o aniversário dos defuntos com «oblações», isto é, com uma oração litúrgica. Noutro lugar faz referência a orações privadas, além da celebração cultural.”²²⁴ Tertuliano insinua, já, o purgatório na *Paixão de Santa Perpétua*, composta por ele, ou então, por gente que lhe estava próxima. “Na obra já montanista de Tertuliano *Sobre a alma* dá-se o passo a um «purgatório» propriamente tal, sem que haja que identificá-lo, sem mais, com a conceção dos concílios medievais.”²²⁵ Tertuliano apoia-se na parábola, onde Jesus aconselha o homem a que se ponha de acordo com o seu fiador, enquanto vão a caminho do juiz. Caso não se faça esse acordo, o meterão no cárcere e não sairá de lá enquanto não pagar o último centavo (Mt5, 26). Tertuliano aplica o texto ao último destino do homem, já que o termo grego que define cárcere é *psulakê*, que era uma das expressões comuns para designar *hades*. “Para Tertuliano, que já se havia feito rigorista, o texto diz que o tempo que vai da morte à ressurreição é tempo de cárcere, durante o qual a alma tem oportunidade de pagar «o último centavo», libertando-se para a ressurreição. Quer dizer que aqui a permanência no

²²³ *Ibidem*, 312.

²²⁴ *Ibidem*, 312 e 313.

²²⁵ Joseph RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Tomo IX, Editorial Herder, Barcelona 1984, 207 e 208.

hades adquire uma nova fundamentação teológica, «que converte o *ínterim* num purgatório necessário para todos».»²²⁶

Após tudo o que foi dito anteriormente, podemos verificar que, ao longo dos quatro primeiros séculos, a prática de orar pelos defuntos era já uma constante. Ainda mais interessante é ver que a memória dos fiéis defuntos acontecia, já, na celebração eucarística e isto é-nos testemunhado por Tertuliano, Santo Efrém e São Cirilo de Jerusalém. No entanto, a passagem da fé implícita à fé explícita acontece em São Cipriano: “uma coisa é não sair o encarcerado dali até pagar o último centavo e outra receber sem demora o prémio da fé e do valor; uma purificar-se dos pecados pelo tormento de largas dores e *purgar muito tempo pelo fogo (purgari diu igne)*... e outra ser coroado em seguida pelo Senhor.”²²⁷ Este esboço traçado por São Cipriano é o resultado de um problema pastoral que requer a intervenção do bispo de Cartago. São Cipriano afirmou, que aqueles que morreram na fé, sobretudo os mártires, alcançavam uma salvação definitiva imediatamente após a sua morte. Ao afirmar isto, acaba por afirmar, também, a existência do inferno. Agora, o principal problema pastoral tem a ver com aqueles cristãos de boa vontade, mas que eram débeis, que durante a perseguição, ainda que obrigados, praticaram o culto estatal, negaram a Cristo, mas que agora queriam voltar ao seio da Igreja. São Cipriano serve-se de Mateus 5, 26 como texto base para a prática de uma penitência eclesial no mais além, dando base para a receção dos que negaram a fé no seio da Igreja. “É certo que, tal e como são, esses débeis não podem entrar na plena comunhão com Cristo. Se opõe a isso a negação anterior, o não ter o coração totalmente com Cristo. Mas sim que são capazes de se purificar. A penitência eclesiástica como caminho de purificação dá-se não só aqui, mas sim também no mais além. Com esta exegese da purificação no outro mundo se tem chegado a formular claramente a ideia fundamental da doutrina ocidental sobre o purgatório.”²²⁸

²²⁶ *Ibidem*, 208.

²²⁷ Juan L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986, 313.

²²⁸ Joseph RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Tomo IX, Editorial Herder, Barcelona 1984, 209.

A partir deste período, metade do século III, as menções ao purgatório são mais abundantes e de forma inequívoca, tanto nos escritores latinos, como nos gregos. Ora, isto faz-nos já retirar uma conclusão: o tema do purgatório não foi motivo de cisma na Igreja do primeiro milénio, uma vez que, quer no Oriente, quer no Ocidente, a existência do purgatório era um dado aceite. Ambas as Igrejas estavam de acordo nesta questão. No entanto, a divisão não tardaria a chegar. “São dois os fatores determinantes da crise: por parte do Ocidente, o desenvolvimento teológico da noção de *statis facción penal*, sublinhada pela distinção que formulara P. Lombardo entre o *reatus culpae* e o *reatus poenae*; pela parte do Oriente, um receio crescente dos seus teólogos a respeito aos hábitos mentais e ao vocabulário dos seus colegas latinos.”²²⁹ A oposição da conceção do purgatório, verificada entre Ocidente e Oriente, pode ser discriminada em três pontos chaves. Em primeiro lugar, o carácter local do purgatório, em que os ocidentais entendiam o purgatório como um lugar físico, ao passo que os gregos o viam como um mero estado. Em segundo lugar, a existência de fogo, defendida pelo Ocidente, mas recusada pelos gregos, que lhes fazia recordar a heresia origenista de um inferno *ad tempus*. E finalmente, a dimensão expiatória do purgatório, que os gregos consideravam mais uma purificação, no qual as almas apoiadas pelos sufrágios dos vivos amadureciam para a vida eterna. Toda esta questão atingiu o seu apogeu no Concílio de Florença, onde o tema foi debatido. “A questão foi abertamente afrontada no Concílio de Florença. Largas discussões mostraram que as discrepâncias não eram insalváveis; alguns dos componentes da interpretação ocidental do purgatório, que desagradavam aos orientais, procediam da especulação teológica, e podiam portanto ser considerados como não vinculantes.”²³⁰

Posto isto, vejamos o que diz o Concílio de Florença acerca do Purgatório:

*“Item, si vere paenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis
paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis*

²²⁹ Juan L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986, 314 e 315.

²³⁰ *Ibidem*, 315.

purgatoriis post mortem purgari: et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.

Illorumque animas, qui post baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.”²³¹

Com esta definição de purgatório, dada no Concílio de Florença, ficam ultrapassadas algumas das componentes dadas pela especulação Ocidental: o purgatório como um lugar e a existência de fogo. Diz-se, então, que o purgatório é um estado, onde aqueles defuntos, que não estão totalmente purificados, são purgados, com a ajuda dos sufrágios dos irmãos vivos. Defende-se, também, o carácter expiatório do purgatório, não concordando com os gregos nesta dimensão. Portanto, em suma, são estes os três elementos que integram a definição dogmática do purgatório.

O século XVI resulta outro período crítico acerca da doutrina do purgatório. “Pudera crer-se que Lutero recusou desde o princípio de sua afronta com Roma tal doutrina, e no entanto, não é assim. Em 1519 se limitou a afirmar, que não se fala nas Escrituras *canónicas* (ele admitia o valor provativo de 2 Mc 12, mas não a sua canonicidade), mas continuou crendo em sua existência, baseando-se, principalmente na tradição patrística, e sem captar,

²³¹ *Bula sobre a união com os gregos “Lactentur caeli”* (Concílio de Florença, 6 de Junho de 1439), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1304 – 1306 : “Assim mesmo, se os verdadeiros penitentes saírem deste mundo antes de ter satisfeito com frutos dignos de penitência pelo cometido e omitido, suas almas são purgadas com penas purificadoras depois da morte, e para ser aliviadas dessas penas, lhes aproveitam os sufrágios dos fiéis vivos, tais como o sacrifício da missa, orações e esmolas, e outros ofícios de piedade, que os fiéis costumam praticar para os outros fiéis, segundo as instituições da Igreja. E que as almas daqueles que depois de receber o batismo, não incorreram absolutamente em mancha alguma de pecado, e também aquelas que, depois de contrair mancha de pecado, a tem purgado, ou então viviam em seus corpos ou depois de que saíram deles, segundo se disse acima, são imediatamente recebidas no céu e vêm claramente a Deus mesmo, trino e uno, tal como é, uns no entanto com mais perfeição que outros, conforme a diversidade dos merecimentos. Mas as almas daqueles que morrem em pecado mortal atual ou com só o original, descem imediatamente ao inferno, para serem castigadas, se bem com penas diferentes.”

segundo parece, a incoerência que introduzia em seu sistema.”²³² Será na Dieta de Augsburgo, que Lutero tomará a sua posição, recusando a doutrina do purgatório. A noção de purgatório contrasta visivelmente com a doutrina luterana de justificação, bem como com o princípio da *Sola Scriptura*. Em primeiro lugar, porque ela punha em questão a suficiência da satisfação de Cristo e, depois, porque acabava por atribuir ao ser humano a capacidade de se justificar autonomamente.

“É significativo que Trento aluda ao purgatório, desde o ponto de vista doutrinal, *sólo* num cânone do decreto sobre a justificação. Este cânone não representa nenhuma novidade a respeito ao definido em Florença, mas situa a controvérsia interconfessional no lugar que lhe corresponde, a saber, na temática do processo de remissão dos pecados e santificação do homem. No plano disciplinar, Trento emitiu um decreto animado por *são espírito* de autocrítica, no qual se proíbe expor a doutrina do purgatório recarregando-a de aditamentos inúteis.”²³³

Assim, vejamos o que diz o Concílio de Trento acerca do purgatório:

*“Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori paenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis, exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit: anathema sit.”*²³⁴

²³² Juan L. RUÍZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986, 316.

²³³ *Ibidem*, 316.

²³⁴ *Decreto sobre a justificação* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão sexta, 13 de Janeiro de 1547), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1580: “Se alguém disser que depois de recebida a graça da justificação, de tal maneira se lhe perdoa a culpa e se lhe impõe o reato da pena eterna a qualquer pecador arrependido, que não fica reato algum de pena temporal que tenha de pagar-se ou neste mundo ou no outro no purgatório, antes que possa abrir-se a entrada no reino dos céus; seja anátema.

1.3.O purgatório: diferenças entre católicos e protestantes

Neste momento do nosso trabalho, entramos num ponto fundamental deste processo, para compreendermos as diferenças entre católicos e protestantes acerca da doutrina do purgatório. O estabelecimento destas diferenças é muito importante, porque é através delas que podemos compreender porque é que o protestantismo recusou o purgatório e porque é que a Igreja católica sempre amou tanto esta doutrina, de modo que estampou em imagens, esculturas e pinturas uma doutrina saída de um Concílio. É por isso, que entre as muitas paixões do Barroco, uma das mais presentes é a representação do purgatório.

A doutrina católica ensina-nos que a morte não é um quebrar de laços com aqueles que partem, de modo que rompem a relação que tinham connosco: “antes bem o amor santo, tal como de uma ordem superior do mundo foi transplantado a este inferior, segue enlaçado com seus santos vínculos a todos os que um dia entrarão em seu círculo, caso que eles mesmos não se desataram voluntariamente, e mantem sua força eterna ainda no momento em que desfalecem todas as forças que pertencem a esta baixa vida.”²³⁵ Assim, todos aqueles que partiram deste mundo, marcados pelo sinal da fé, exercitados pela caridade e santificados pelo Espírito Santo, formam uma Igreja, que está em plena comunhão com aqueles que ainda peregrinam no mundo. No entanto, nem todos os que fizeram parte do Corpo de Cristo entram imediatamente na Bem – aventura eterna. “Ao deixar a terra puderam ter sido meramente tocados por este amor divino ou ter sido realmente por ele libertos de toda a mancha de pecado e, segundo o caso, entram num mundo distinto: aqueles, num estado ou situação que corresponde à vida religiosa e moral do seu espírito ainda deficiente; estes, na bem – aventura devida a uma santificação consumada.”²³⁶ Os primeiros fazem parte da *Igreja*

²³⁵ Johann Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 477.

²³⁶ *Ibidem*, 478.

Purgante, pois a sua vida passa pelo fogo da purificação, ao passo que os outros fazem parte da *Igreja Triunfante*, pois estão em plena comunhão com Deus.

Toda a doutrina sobre o purgatório tem uma especial relação com a doutrina católica da justificação. Uma e outra são inseparáveis. É partir desta relação, que nós podemos falar de uma comunhão entre os vivos e as pobres almas do purgatório. É o nosso coração que nos impulsiona a interceder por estas almas. “Esta forma de comunhão entre vivos e defuntos que nós não podemos em absoluto abandonar, pois nos sentimos movidos a ela por toda a força do nosso ânimo crente e amante, não se funda somente nos costumes dos nossos antepassados e, concretamente, do povo escolhido de Deus, mas que pode também demonstrar-se pela mais antiga história da Igreja, e nós a veneramos como tradição apostólica.”²³⁷ A Igreja nada ensina sobre o lugar e quais as penas que contem o fogo do purgatório, pois sobre este assunto nada dizem as fontes da Revelação. Mas trata-se de uma temática que sempre esteve no coração dos crentes. Vejamos o que diz o Concílio de Trento:

*“Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuari: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant.”*²³⁸

Em primeiro lugar, é necessário fazer referência à *Igreja Triunfante*, que é composta por aqueles que outrora fizeram parte da *Igreja terrena* e que agora se encontram em plena comunhão com Deus, e que são os santos. A Igreja sempre acreditou na sua poderosa intercessão. Eles continuam a colaborar com os homens que ainda se encontram na existência

²³⁷ *Ibidem*, 479.

²³⁸ *Decreto sobre o Purgatório* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão vigésima quinta, 3 e 4 de Dezembro de 1563), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1820: “Posto que a Igreja católica, ilustrada pelo Espírito Santo, apoiada nas Sagradas Letras e na antiga tradição dos Padres tem ensinado nos sagrados Concílios e ultimamente neste ecuménico Concílio que existe o purgatório e que as almas ali detidas são ajudadas pelos sufrágios dos fiéis e particularmente pelo aceitável sacrificio do altar; manda o santo Concílio aos bispos que diligentemente se esforcem para que a sã doutrina sobre o purgatório, ensinada pelos santos padres e sagrados Concílios seja acreditada, mantida, ensinada e em todas as partes pregada pelos fiéis de Cristo.”

terrena. “Não só são para nós modelo permanente de vida cristã, como que levaram impressa a imagem de Cristo, e em quem Ele se reflete de mil modos e nos põe ante os olhos modelos de todas as virtudes por Ele inspiradas e sustidas para todas as situações da vida.”²³⁹ Também o Concílio de Trento se pronuncia quanto à *Igreja Triunfante*:

*“Mandat sancta Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta catholicae et apostolicae Ecclesiae usum, a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta: imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre.”*²⁴⁰

O culto que se presta aos santos, aqueles que integram a *Igreja Triunfante*, é veneração, e nunca adoração, que se presta ao Único Senhor. “A Cristo devemos, com dever estrito, adorá-lo; aos santos, só venerá-los. A glória dos santos é unicamente reflexo da glória de Cristo, e prova do seu poder infinito que, do pecado, pode tirar espíritos radiantes de luz eterna. Por isso, o que venera aos santos glorifica a Cristo.”²⁴¹

Do lado protestante, Lutero, inicialmente, não negou o purgatório. Mas, perante a sua doutrina da justificação, o purgatório não poderia ter lugar e, mais tarde, acaba por negá-lo de uma forma violenta, afirmando que era “invenção do diabo”²⁴². O purgatório não tem lugar

²³⁹ Johann Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 479.

²⁴⁰ *Decreto sobre a invocação, a veneração e as relíquias dos santos e sobre as imagens sagradas* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão vigésima quinta, 3 de Dezembro de 1563), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1821: “Manda o santo Concílio a todos os bispos e aos demais que tenham cargo e cuidado de ensinar que, de acordo com o uso da Igreja católica e apostólica, recebido desde os primitivos tempos da religião cristã, de acordo com o sentir dos santos Padres e os decretos dos sagrados Concílios: que instruem diligentemente aos fiéis em primeiro lugar acerca da intercessão dos santos, sua invocação, o culto das suas relíquias e o uso legítimo das suas imagens, ensinando-os que os santos que reinam juntamente com Cristo oferecem suas orações a Deus em favor dos homens.”

²⁴¹ Johann Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 480.

²⁴² *Ibidem*, 481.

nenhum, já que toda a reconciliação e perdão dos pecados dá-se unicamente no Sangue de Cristo.

No que diz respeito à *Igreja Triunfante* também esta não tem cabimento, apesar de não a negarem. “Lutero e os seus seguidores não negam a comunidade dos membros da Igreja militante, mas recusam as condições para que essa comunidade seja verdadeira, real e viva. Os fiéis estão todos em comunidade espiritual entre si, mas não se sabe para quê. O todo não determina o indivíduo, não se dá ação alguma mútua entre os dois que tenha verdadeiro motivo.”²⁴³ Por isso, essa tal comunhão, que a Igreja católica defende, não passa de uma pura imaginação, pois não tem qualquer realidade. Ora, se tal comunhão é refutada, também defendem que não se deve pedir intercessão aos santos, já que Cristo é o único mediador e é por Ele que nos vêm todas as graças.²⁴⁴ “Toda a sociedade ou comunhão é mútua e à ação de uma parte tem que corresponder a reação da outra, e vice – versa. Indubitavelmente, a nossa indiferença a respeito às orações dos santos acabaria com elas e destruiria toda a comunhão entre as duas formas da Igreja. Ora bem, se não podemos ser indiferentes, fica em pé a doutrina da Igreja católica.”²⁴⁵

²⁴³ *Ibidem*, 483.

²⁴⁴ Jesús Casás OTERO, *Estética y culto iconográfico*, Bac, Madrid 2003, 417: “Os abusos dos fiéis na veneração aos santos teria que provocar uma reação contra por parte dos protestantes. A reforma não admite mais intercessão que a de Jesus Cristo, único mediador entre Deus e os homens, e só ele pode salvar-nos. Enquanto à Virgem e aos santos, que tiveram mérito por si mesmos, não é necessário invocá-los.”

²⁴⁵ Johann Adam MÖHLER, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Ediciones Cristandad, Madrid 2000, 484.



Fig. 22. *Purgatório*. Basílica de São Pedro, Guimarães, pormenor.



Fig. 23. *Purgatório*, Basílica de São Pedro, Guimarães.



Fig. 24. *São Miguel*, Basílica de São Pedro, Guimarães.

Estas imagens retratam muito bem o dogma do purgatório. Perante elas, o espetador ficava chocado com o estado de angústia em que estas almas se encontravam. E, portanto, ao ver este cenário, ele só podia rezar por aqueles que se encontram neste fogo purificador. E o objetivo era esse – despertar nos fiéis o interesse e a importância da oração por aqueles que partiram.

Estas três imagens, que eu coloco aqui, fazem parte de um altar que se encontra na Basílica de São Pedro em Guimarães. A figura 24 é São Miguel, o anjo que a tradição atribuiu como aquele que vai ao purgatório buscar as almas, para as levar para o céu. Por isso, aparece representado, na maioria das vezes, com uma balança, sobre as chamas do purgatório. As figuras 22 e 23 mostram a parte inferior desse altar, onde vemos rostos que saem das chamas do purgatório. Há uma coisa curiosa – todos estão sujeitos a este fogo – papas, bispos, padres, homens, mulheres e crianças. E conseguimos ver isso nestas imagens. Vemos alguém com uma tiara (papa); outro com uma mitra (bispo); outro com a tonsura (padre); e fiéis normais. Portanto, este fogo não é para alguns, mas todos estamos sujeitos. Outra curiosidade consiste na utilização do fogo para representar o purgatório. Assim, podemos ver as enormes chamas, bem vivas e atizadas, que queimam aqueles que lá se encontram. Enfim, uma representação fascinante.

2. Os Anjos

Entramos noutra tema bastante obscuro da Teologia, sobre o qual muito se diz, mas pouco se sabe. Ao contrário do purgatório, a Sagrada Escritura já se pronuncia quanto à existência destes seres, que parecem ser mediadores entre Deus e os homens.

Tal como no tema anterior, também aqui não pretendemos fazer nenhum tratado de angelologia, quer pela incapacidade, quer pelo facto de ser desnecessário. Assim, vamos partir por fazer referência à Sagrada Escritura, para aí encontrar elementos pelos quais, nós possamos falar destes seres. Depois, passaremos por alguns documentos da Igreja e terminaremos por ilustrar a sua importância na devoção e na espiritualidade da Igreja.

Falar no movimento artístico do Barroco sem fazer referência aos anjos é uma autêntica aberração, já que o Barroco se deleitou a esculpir e a pintar estes seres. São autênticas obras de arte, marcadas por uma beleza ímpar e sempre num lugar de destaque, como é o caso das tribunas, que são verdadeiros coros de anjos. É evidente que, por trás disto tudo, está uma teologia, que estava vigente na época e que pautou uma forma de relação e comunhão com Deus. Por isso, ao terminar este item, vou ilustrá-lo com alguns casos concretos que se encontram em algumas das igrejas de Guimarães.

2.1.Dados da Sagrada Escritura

É um facto evidente, ouvirmos falar, na Sagrada Escritura, na doutrina do Magistério da Igreja e na Liturgia, de seres não humanos, mas criados e que de certa forma são pessoas. “O Antigo e o Novo Testamento falam dos anjos sempre em contextos religiosos. Nas diversas elaborações deste tema em cada um dos passos da tradição do Antigo Testamento, os anjos devem ser sempre entendidos dentro do marco da fé na criação. Em razão da sua

essência são espíritos e, em razão da sua função, mensageiros dos anúncios salvíficos divinos. Alcançam a plenitude interna do sentido da sua existência na contemplação e na adoração a Deus.”²⁴⁶

Podemos começar por dizer que na linguagem usada atualmente e que vigora desde a Idade Média, o termo «anjo» designa um espírito ultraterreno. Este termo não designa a sua essência, mas primeiramente a sua atividade. Ora o hebraico não reservava nenhum termo específico que atingisse o mesmo alcance que o nosso vocábulo. O vocábulo que aparece para exprimir a ideia de anjo é *mal'ak*²⁴⁷, mas que não era exclusivo do Antigo Testamento.

O acontecimento da Aliança²⁴⁸ é importantíssimo, pois constituiu o momento decisivo da relação entre Yahvé e o seu povo. “Yahvé e seu povo se encontram cara a cara, depois, com o desenvolvimento histórico das experiências concretas de Israel e sua existência na Aliança, e com as prescrições mais precisas dos profetas para sua observância, se foi desenvolvendo também uma conceção cada vez mais concreta dos confrontos e das relações de um «mundo» de Deus, do céu, e de um «mundo» do homem, da terra.”²⁴⁹ Deus, na Criação, reservou um lugar para si e para o seu mistério e, portanto, uma morada particular e

²⁴⁶ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría e práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 121.

²⁴⁷ Michael SEEMANN, *Los Angeles*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1055: “O substantivo *mal'ak* tem originariamente um sentido abstrato, o «envio», a «mensagem»; mas passa logo a ter um sentido concreto, o «enviado», o «mensageiro». Neste sentido geral se aplica também ao sacerdote (Mal 2, 7), ao rei (2 Sm 14, 17. 20) e até ao homem (1 Sm 29, 9) o apelativo de *mal'ak*. Quando designa um anjo em sentido restringido e específico, se trata precisamente de uma exceção no uso geral da palavra. A palavra do grego profano *ángelos* tem mais ou menos o mesmo sentido complexo. No NT se restringe já mais claramente o alcance da palavra, mas só com a Vulgata se consegue uma distinção terminológica precisa: *nuntius* designa o mensageiro ordinário e *ángelus* o mensageiro celeste. O mensageiro indeterminado se converte em mensageiro de Deus, em anjo, quando o contexto inclui indiretamente a Deus, enquanto que é Deus quem envia, ou quando a palavra vai unida com o nome de Deus por meio de um genitivo ou por pronomes possessivos. Todo o anjo pertence a Deus, e existe unicamente enquanto seu, enquanto anjo santo de Deus; e é Deus quem faz que o anjo participe em sua expressão e em sua ação sobre a terra.”

²⁴⁸ Michael SEEMANN, *Los Angeles*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1054 e 1055: “Para o justo da antiga aliança, todo o acontecimento salvífico entre Deus e o homem tem uma dimensão espaço – temporal e é por sua vez um acontecer celeste e terreno. Seja qual for a validade da imagem física do mundo na antiguidade, o fato é que para o homem piedoso daquele tempo se desprende dessa imagem a ideia «acima» e «baixo»; e essa ideia reflete a relação Deus – criatura. Não é que o céu – um «reino dos céus». Neste sentido cósmico e supracósmico, que inclui também o mundo dos anjos, o céu está mais perto de Deus que a terra; é, juntamente com Deus, o «polo oposto» do homem terrestre. Desde o céu dá Deus os seus benefícios, ameaça e castiga, envia a sua palavra. Ao atuar Deus desde os céus, o reino mesmo dos céus colabora nesta atuação; Deus faz que os anjos tomem parte neste acontecer múltiplo e ordenado, celeste e terrestre. Dos anjos se serve Deus como seus mensageiros.”

²⁴⁹ Johannes VERLAG, *Teodramática*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993, 433.

colocou as criaturas noutra lugar e que é distinto do seu. Isto quer dizer que toda e qualquer relação, entre Deus e o ser humano acontece entre o céu e a terra e nunca entre o mundo e Deus sobre o mundo.

O primeiro elemento que podemos recolher da Sagrada Escritura e que aparece nos primeiros textos veterotestamentários é a figura do «anjo de Yahvé»²⁵⁰. Esta figura, além de realçar a proteção e presença do Senhor sobre Israel, revela, frontalmente, as estreitas relações entre Deus e os anjos. Esta figura pode ser ilustrada com vários exemplos: em Gn 16, 7 – 13, onde aparece o «anjo de Yahvé»; a Agar, que peregrina perdido pelo deserto e lhe aparece um mensageiro de Deus, diante do qual não tem que temer; em Ex 3, 2 – 6 aparece, também, o «anjo de Yahvé», mas quem vê e fala é o próprio Deus.

Na história dos Patriarcas, podemos verificar que Deus não está só no céu, mas que se vai cruzando com o ser humano. “deixando a um lado o misterioso «nós» no relato da criação (Gn 1, 26) e a passagem mítica enigmática de Gn 6, 1-4, Deus encontra Abraão sob a figura de três homens, dos quais só depois se vê claramente que dois deles são anjos (Gn 18, 1-15; 18, 22; 19, 1).”²⁵¹ Ainda mais ilustrativo é o episódio da «escada de Jacob» (Gn 28, 12 ss.), onde os anjos de Deus sobem e descem. Claro que todas estas visões podem ter uma estreita relação com as culturas circundantes, como a Mesopotâmia, mas o mais importante é que, a partir destes relatos, o céu está provado que existe e que os seus habitantes, os anjos, estão em relação com os habitantes da terra.

Com a época da monarquia, Deus, que era entendido como nacional, começa a ser visto como um Deus universal. Yahvé escolheu Sião como a sua morada. “O Deus universal,

²⁵⁰ Michael SEEMANN, *Los Angeles*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1059: “o «anjo de Yahvé» anuncia a mensagem não de alguém concebido como ausente, mas sim de Yahvé presente. A ideia que mais perto nos coloca da conceção do narrador e a que melhor dá razão das suas diversas afirmações é a de que o «anjo de Yahvé», como acompanhante e portador da glória de Yahvé, ao fazer-se visível manifesta aos homens a presença de Yahvé, a quem segue sendo misterioso e invisível. É provável que a figura do «anjo de Yahvé» não possa nunca precisar-se de todo, o qual não tem por que contrariarmos. É precisamente esse carácter multiforme e indeterminado da sua imagem o que expressa acertadamente a convicção básica do povo eleito: O «anjo de Yahvé» expressa em seu sentido exato o que quer dizer o nome, ou melhor, o título de anjo como tal: o mensageiro comissionado por Deus com plenos poderes, cujo agir todo se esgota na realização dessa comissão. Em todo o caso, é o Deus da aliança que propriamente atua.”

²⁵¹ Johannes VERLAG, *Teodramática*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993, 433.

o Senhor do céu e da terra, vai-se fazendo por sua vez o Deus longínquo. É já o majestoso Rei do céu, rodeado de uma corte de espíritos servidores (1 Re 22, 19), situado por cima de tudo o criado por ele. Esta distância crescente entre Deus e Israel é mais essencial que espacial. Quanto maior se vai fazendo esta distância à medida que vai variando a ideia de Deus, tanto mais se necessita dos anjos para anunciar na terra a vontade de Deus.”²⁵² É, também, a partir do período da monarquia, que se começa a estabelecer uma hierarquia destes seres espirituais. Com a conceção de um espaço intermédio entre Deus e os homens bastante alargado, toma-se consciência de que esse espaço é habitado por uma grande multidão, que atua em nome de Deus e por Deus. É, então, neste contexto que se começa a falar em querubins e serafins²⁵³. “A ação dos querubins e dos serafins é aquela de louvar e manifestar a glória de Deus, a sua sapiência, a sua sublimidade e majestade, a sua força e potência; eles estão pois inteiramente ao serviço de Deus para a salvação do homem.”²⁵⁴

A época pós – exílica²⁵⁵ trouxe um desenvolvimento acerca dos anjos. Frente ao politeísmo experimentado pelas culturas circundantes, Israel toma consciência da onipotência e da majestade divina. Portanto, aprofunda-se a ideia da transcendência de Deus, que é o Senhor e Rei de todo o Universo. Esta grandeza de Deus aparece bem patente

²⁵² Michael SEEMANN, *Los Angeles*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1060.

²⁵³ *Ibidem*, 1060 e 1061: “os querubins estão frequentemente testemunhados pelo AT. O seu nome procede provavelmente do acádico *karabu* (orar, bendizer). O substantivo *karibu* ou *karubu* (orante, intercessor) indica ordinariamente a uma divindade protetora que leva a oração dos crentes ante a divindade suprema. Representados originariamente em figura humana, foram mais tarde dotados das asas e das características de uma águia, de um leão ou de um touro. Nesta representação podem ter influído as imagens das esfinges egípcias, erguidas como vigias nos acessos de templos e palácios. A similitude com as figuras de querubins na arca da aliança (Ex 25, 18 – 22); representados de modo algo distinto no *sancta sanctorum* do templo de Salomão: 1 Re 6, 23 – 28 e com as imagens da visão de Ezequiel Ez 1, 4 – 13. Segundo o AT, os querubins são seres criados pertencentes à corte do Deus único e absoluto cujo trono está por cima de todos eles. Nas teofanias são eles os portadores de Deus, cuja presença revelam. Os serafins, seres de seis asas com rosto, mãos e pés, semelhantes aos querubins, não se nomeiam mais que na visão da vocação de Isaías (Is 6, 2s. 6). Seu nome (sérafim = ardentes) indica normalmente a serpente venenosa que pôs em perigo os israelitas no deserto. Os serafins não parecem postos para o serviço dos homens, mas sim destinados totalmente à grandeza de Deus. Equivalem ao «exército do céu».”

²⁵⁴ Renzo LAVATORI, *Angelofania e suo significato in teologia*, in *Actas do Congresso Internacional de Fátima, Fenomenologia e teologia das aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Santuário de Fátima 1998, 311.

²⁵⁵ *Ibidem*, 311: “No período pós-exílico, depois do édito de Ciro de 538 a. C., quando os hebreus puderam reconstruir a sua identidade política e religiosa, a conceção dos anjos mudou muito, pelo contato com a cultura babilónica, com a religião persa e greco – romana, como demonstram os livros de Job, Daniel e Tobias. Por um lado se acentua a transcendência de Deus, por outro se recorre sempre mais à ação intermediária dos anjos. Esses são postos no espaço que está sobre a terra e que é reservado a Deus, formando a coorte celeste e a família de Deus.”

nas teofanias, onde o próprio Deus se revela cheio de glória, com nuvens de fumo, rodeado de anjos e com mantos pomposos, cuja orla enche o templo. “Este aprofundamento na consciência da transcendência repercute na ideia de anjo. Como cortejo de Deus, os anjos pertencem ao âmbito divino, situado por cima do mundo terreno. Formam por sua vez a família de Deus, e se chamam por isso, sobretudo na literatura apócrifa, «filhos de Deus», «filhos do céu» e «divinos».”²⁵⁶

Este mundo superior e composto por um exército de anjos exerceu grande impacto na Apocalíptica e na profecia judaicas. “Que este mundo superior exerça na apocalíptica judaica um fascínio que desvia a atenção precisamente da terra, que seja recorrido em visões e descrito com detalhe, é compreensível, ao ficar estabelecido – na grande profecia – o contacto não só de cima para baixo – na visão impressionante da eleição de Isaías, onde, com a glória de Deus, aparecem expressamente anjos que entram incluso na ação no acontecimento da vocação -, mas sim também de baixo para cima: na cena do rapto de Elias.”²⁵⁷ Estes dois episódios não encontram paralelos com outros episódios extra bíblicos. Isto é importante, porque abre-se, aqui, a constatação de que o mundo de Deus (céu) pode ser atingido pelo ser humano e que o mundo do ser humano (terra) tem a possibilidade de atingir o mundo de Deus (céu).

Um outro elemento importante no Antigo Testamento²⁵⁸ e que se verifica no judaísmo tardio é o aparecimento de alguns nomes dos anjos, devido à sua intervenção na história dos

²⁵⁶ Michael SEEMANN, *Los Angeles*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1062.

²⁵⁷ Johannes VERLAG, *Teodramática*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993, 434.

²⁵⁸ Renzo LAVATORI, *Angelofania e suo significato in teologia*, in *Actas do Congresso Internacional de Fátima, Fenomenologia e teologia das aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Santuário de Fátima 1998, 312: “A angelologia veterotestamentária sustem duas concepções fundamentais: a primeira, é o *monoteísmo*, sempre afirmado, mas que se exprime de modo claro no período pós – exílico. Isto sustém o senhorio de Deus e a sua unicidade contra o falso culto dos ídolos que não existem. Isto comporta a multiplicação de seres intermédios para estabelecer um contato com a esfera divina que não lhe comprometa a transcendência. O monoteísmo postula a criaturalidade dos anjos; por serem seres celestes e espirituais, são criaturas de Deus. Não há espaço para alguma forma de dualismo e de contraposição, pois os anjos são inteiramente sujeitos a Deus e ao seu serviço. A segunda concepção é a apocalítica, situando-se entre o II sec. A. C. e o II sec. D. C., na qual o mundo aparece como o cenário histórico entre o qual age o homem na realização do evento final do Reino de Deus. Próprio em ordem a esta salvação última assume importância os anjos. Estas duas concepções de fundo constituem a originalidade da angelologia veterotestamentária.”

homens. Assim, podemos ver Gabriel, Miguel (Dn 10, 13. 21; 12, 1), Rafael (Tob 3, 25; 5, 6. 18). “Estes nomes próprios de anjos mostram que os enviados de Deus tomam parte na história da salvação não só coletiva, mas sim também individualmente, e cada um com as suas peculiaridades, como indica o significado dos distintos nomes.”²⁵⁹ Também é interessante vermos que os anjos se constituem em grupos. “Os anjos se reúnem em grupos. Segundo Tob 12, 15, o anjo Rafael se dá a conhecer como «um dos sete que estão ante o Senhor»; Miguel é «um dos supremos chefes angélicos» (Dan 10, 13; 12, 1). A enumeração não é, contudo, unitária: fala-se dos chefes angélicos ou arcanjos em número de sete, de seis ou de quatro.”²⁶⁰

O Novo Testamento é testemunha, também, da existência destes seres e isso é-nos testemunhado pelas palavras de Jesus Cristo. “No Novo Testamento aparecem os anjos como intérpretes, enviados por Deus, de acontecimentos salvíficos em cujo centro se situa Cristo. Não é frequente a menção dos anjos nos escritos neotestamentários. Neles, tudo gira em torno de Cristo, o mediador único, advogado e sumo pontífice dos homens ante Deus. Por Ele, mediador da criação e redentor, todas as coisas «no céu e na terra» estão escatologicamente referidas a Deus.”²⁶¹

Em primeiro lugar, podemos afirmar que todas as referências neotestamentárias aos anjos são o fruto de toda a reflexão do Antigo Testamento, sobretudo do judaísmo tardio. Assim, as denominações de «anjo de Deus», «anjo do Senhor» exprimem que estes seres pertencem ao mundo de Deus e não ao mundo do ser humano. Se a Aliança no Antigo Testamento foi o ponto fundamental a partir do qual se desenvolveu a ideia dos anjos, no Novo Testamento, o ponto central é a Encarnação. É a partir de Cristo que tudo gira, inclusive os anjos. E é a partir de um Deus que se faz homem, que os anjos voltam a penetrar o mundo do ser humano. “Ao ter-se Deus, feito homem em Cristo, os anjos voltaram a entrar no âmbito dos homens. Mas ao dar uma olhada de conjunto sobre os *sinóticos* chama imediatamente à

²⁵⁹ Michael SEEMANN, *Los Angeles*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1064.

²⁶⁰ *Ibidem*, 1064.

²⁶¹ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría e práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 121.

atenção o facto de que os seus relatos da intervenção dos anjos estão totalmente concentrados no mistério da encarnação e no acontecimento pascal.”²⁶² Assim, Cristo é a Nova Aliança, a partir da qual os anjos giram e vêm ao encontro do ser humano: na Anunciação, em que Gabriel anuncia um acontecimento salvífico que vai suceder; durante a infância de Jesus, onde o anjo do Senhor se revela a José; em toda a vida pública de Jesus, onde o próprio Jesus dá testemunho da existência destes seres e é servido por eles; o dia do juízo, em que Deus virá acompanhado por toda a corte angelical; finalmente, no acontecimento maior, a ressurreição, em que os anjos anunciam às mulheres esta Boa – Nova.

“Depois da ascensão e entronização, a ação salvadora de Deus em Jesus Cristo leva-se a cabo na Igreja e pela Igreja. Os Atos dos Apóstolos desvelam esta inflexão da história da salvação, também no que se refere aos anjos.”²⁶³ Portanto, a função dos anjos não se reduz simplesmente à transmissão de uma determinada mensagem, mas, essencialmente, iluminar a importância do acontecimento de Cristo e recordar a sua promessa e a sua salvação. No livro dos Atos dos Apóstolos, “aos anjos lhes toca assistir aos apóstolos e aos discípulos de Cristo ali onde a palavra de Deus é acolhida com fé, como, por exemplo, no batismo do eunuco etíope e no de Cornélio.”²⁶⁴

Nas Cartas paulinas, a angelologia não conhece nenhum avanço nem nenhum retrocesso. Paulo é transmissor daquilo que recebeu. O importante para ele é a Pessoa de Jesus Cristo, e é isso que deve ser anúncio urgente. Quanto aos anjos, Paulo acolhe toda a tradição vinda do Antigo Testamento, bem como do Novo Testamento e põe tudo a girar à volta do centro, que é Cristo. Outro elemento que deve ser realçado é que Cristo é a cabeça de todo o poder e dominação (Col 2, 10) e, portanto, tudo está submetido a seus pés, incluindo os anjos.

O livro do Apocalipse é, do Novo Testamento, o livro que mais referência faz aos anjos. Este livro prolonga toda a tradição vinda da apocalíptica judaica tardia. Para além

²⁶² Michael SEEMANN, *Los Angeles*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1067.

²⁶³ *Ibidem*, 1069.

²⁶⁴ *Ibidem*, 1070.

disso, a angelologia do apocalipse está totalmente vinculada a toda a tradição do Novo Testamento. “É óbvio que, à espera do regresso do Senhor, se veja os anjos sobretudo na vertente da sua relação com os acontecimentos do fim. Eles, como mensageiros preferidos de Deus que são, são quem indicam com palavras poderosas o juízo final que sobrevém sobre a terra e suas potestades, à vez que pronunciam a palavra confortante do «evangelho eterno». Os anjos, com a sua palavra, provocam estes sucessos finais.”²⁶⁵

Outro dado importante, que convém retirar do Apocalipse é o aprofundamento que este livro faz da relação dos anjos com Cristo. O que os *sinóticos* referem e que Paulo tenta aprofundar, o Apocalipse o exprime em visões. “O cordeiro degolado, em pé diante do trono de Deus, é imagem de Cristo crucificado e exaltado, que com seu sangue resgatou para Deus os homens escravizados por Satã e o pecado. Ao hino de aclamação dos quatro seres e dos vinte e quatro anciãos se une a exaltação dos anjos inumeráveis que reconhecem ao cordeiro «poder, plenitude, sabedoria e força, glória e honra», atributos que correspondem a Deus e provam assim a divindade do Cordeiro.”²⁶⁶

Após esta exposição, o que podemos concluir daqui é que os anjos são mensageiros de Deus, enviados por ele aos homens, bem como aqueles que estão ao redor do trono de Deus. “Por ofício e missão devem em todos os seus serviços honrar a Deus. Mas já por sua mesma essência, devem venerá-lo entoando na sua presença o canto uníssono e incessante de exaltação. O cântico de exaltação no céu é o centro da vida do anjo e a meta de toda a história terrestre da salvação.”²⁶⁷

²⁶⁵ *Ibidem*, 1075.

²⁶⁶ *Ibidem*, 1075 e 1076.

²⁶⁷ *Ibidem*, 1076.

2.2. Elementos recolhidos da Tradição da Igreja

Neste segundo ponto da nossa exposição, vamos apresentar apenas alguns elementos do desenvolvimento da angelologia em geral, sem pretender entrar em problemas concretos, que foram surgindo com o passar da própria história.

Após o período bíblico, havia a consciência, quer pelo mundo judaico, quer pelo mundo helénico, da existência de forças sobre humanas que atuavam na história do ser humano quer benignas, quer malignas. “Os Padres consideraram tarefa sua defender a angelologia bíblica contra toda a corrupção ocasionada pelas fábulas apocalíticas judaicas e pela demonologia das crenças populares do paganismo grego. Frente às tendências materialistas do estoicismo tiveram de destacar a *espiritualidade* dos anjos; e frente aos gnósticos, que concediam aos anjos um papel ativo na criação do mundo, tiveram de por de relevo o seu *carácter de criaturas*.”²⁶⁸ Assim, podemos ver que estamos perante uma orientação apologética da angelologia. A grande preocupação dos Padres era manter a fé nos anjos de acordo com a Sagrada Escritura. Mas perante o confronto com a cultura da época, levantaram-se alguns problemas que não estavam tão visivelmente na Sagrada Escritura. E, por isso, os problemas referentes à essência dos anjos foram ganhando cada vez mais terreno.

A ideia de que os anjos são seres espirituais levou muito tempo até conseguir impor-se. “As aparições descritas na Escritura fizeram que até ao século IV se atribuíra aos anjos um corpo de natureza etérea e subtil. Inclusive Padres que designavam aos anjos como imateriais não pensavam mais que numa imaterialidade relativa, já que só a Deus se lhe catalogava como espírito absoluto.”²⁶⁹ Foi o Pseudo – Areopagita, o primeiro que desenvolveu a ideia da espiritualidade pura.

Quanto ao carácter de criaturas dos anjos, isto nunca levantou grande reacção por parte dos Padres. Os hereges, sim, recusavam a aceitar que os anjos fossem criaturas. Por isso, o IV

²⁶⁸ *Ibidem*, 1077.

²⁶⁹ *Ibidem*, 1077.

Concílio de Latrão (1215) reagiu explicando “que está revelado como *de fide tenenda* que Deus, origem única de tudo, «criou ao princípio do tempo, do mesmo modo, ambas: o mundo espiritual e o corporal, ou seja, o mundo angélico e o terreno, para criar depois o mundo humano.”²⁷⁰ O que está aqui patente é a afirmação de que os anjos são, também, criaturas. No entanto, quanto à espiritualidade, nada se diz. Apesar de outras exposições do Magistério, a que mais vingou em toda a história é esta do IV Concílio Lateranense²⁷¹.



Fig. 25. *Anjo*, Altar de São Francisco, Igreja de São Francisco, Guimarães.

²⁷⁰ *Ibidem*, 1077 e 1078.

²⁷¹ Renzo LAVATORI, *Angelofania e suo significato in teologia*, in *Actas do Congresso Internacional de Fátima, Fenomenologia e teologia das aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Santuário de Fátima 1998, 315: “O Concílio Lateranense arrisca antes de tudo que existe *um só e único princípio criador* de todas as coisas existentes, as invisíveis e as visíveis, as espirituais e as corpóreas; revela-se contra qualquer interpretação dualista que ameaça a proveniência da realidade de um duplo princípio do bem ou do mal, espírito e matéria. Assim vem afirmada a totalidade e universalidade da criação.”



Fig. 26. *Anjo*, Altar lateral, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig. 27. *Querubim*, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig. 28. *Anjo*, Altar de São Francisco, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig. 29. *Anjo*, Altar-mor, Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig. 30. *Anjo*, Altar – mor, Pormenor, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.



Fig. 31. *Anjo*, Coluna do altar-mor, Pormenor, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.

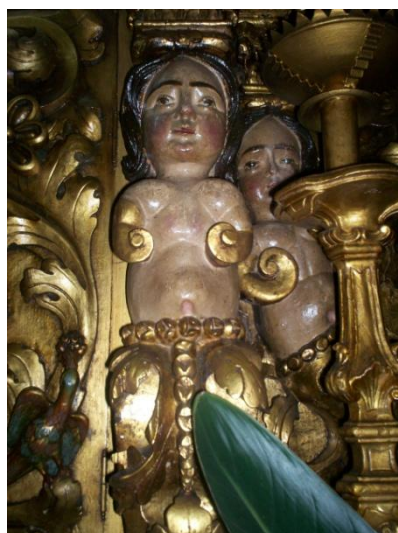


Fig. 32. *Anjos*, Sacrário, Pormenor, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.



Fig. 33. *Anjo*, Altar de Nossa Senhora do Carmo, Pormenor, Igreja do Carmo, Guimarães.



Fig. 34. *Querubim*, Altar lateral, Igreja de São Francisco, Guimarães.

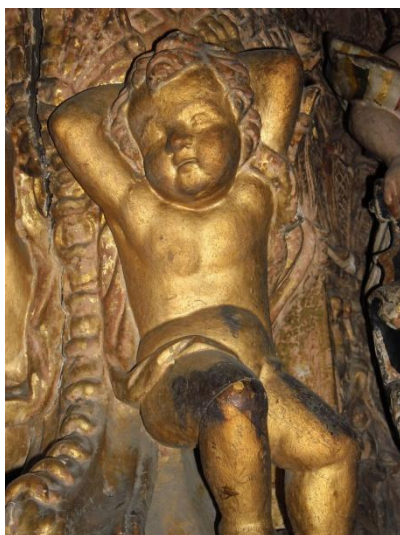


Fig. 35. *Anjo*, Altar lateral, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig. 36. *Anjo*, Altar lateral, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig. 37. *Anjo*, Altar lateral, Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig. 38. *Anjo*, Altar de Santo António, Igreja de São Francisco, Guimarães.



Fig. 39. *Anjo*, Altar-mor, Igreja de São Sebastião, Guimarães.

Os anjos assumem um papel relevante nesta arte teatral, que é o barroco. Na verdade, eles compõem todo o cenário, que preenche a igreja e no qual se desenrola toda a liturgia. Sendo Deus e o ser humano as personagens principais, os anjos são como os figurantes que enchem e preenchem todo o espaço entre Deus e o ser humano. A seguir a Nossa Senhora, os anjos foram a paixão do barroco. Podemos constatar essa beleza nestas imagens que aqui coloco. Através delas, podemos ver que os anjos podem ser esculpidos isoladamente, como encrostados na própria talha. Esta última forma é a mais abundante no barroco. Sobretudo o retábulo aparece super – habitado por anjos. É o caso das figuras 29, 30 e 39.

Outras vezes, os anjos encontram-se esculpidos em figuras isoladas, muitas vezes ladeando Nossa Senhora, algum Santo, ou até o Santíssimo Sacramento. Podemos verificar isso nas figuras 25, 26, 27 e 34. Muitíssimas vezes, os anjos surgem encrostrados nas colunas que ladeiam o retábulo, enroscados de volta delas ou até sendo as bases dessas colunas. Podemos observar isso nas figuras 30, 31, 32, 33, 36 e 38. Finalmente, também são colocados nos altares laterais, rodeando a imagem que se encontra em vulto principal (imagens 28, 35, 36, 37 e 38).

3. Os Demónios

Parece uma contradição, estarmos a falar do Barroco como esplendor do céu na terra e apresentar, agora, os demónios. Mas, achamos que é importante expor este tema, ainda que seja de forma muito breve, porque, uma vez que apresentamos o purgatório e os anjos, como bastante amados pela arte barroca, os demónios também o são e isso vê-se nas imagens assustadoras que algumas igrejas barrocas apresentam. O que vamos expor aqui é muito breve e sucinto, porque em consonância com o que temos dito, não pretendemos fazer nenhum tratado de escatologia, nem de angelologia e muito menos de demonologia. Convém frisar que temos noção da complexidade e das problemáticas que esta questão levanta. Por isso, vamos fazer uma exposição bastante sucinta, partindo do pressuposto de que a existência do Mal e do demónio é um dado aceite, mas a sua exposição e desenvolvimento bastante complicados de se fazer. É um assunto que nos levanta muitas questões e, sobretudo, nos faz sentir um mal-estar²⁷².

²⁷² *L'Osservatore Romano, Fé Cristiana y Demonología*, 4. 07. 1975, 1 e 2: “Ao longo dos séculos da Igreja se têm reprovado as diversas formas de superstição, a preocupação excessiva acerca de Satanás e dos demónios, os diferentes tipos de culto e de apego mórbido a estes espíritos; seria por isso injusto afirmar que o cristianismo tem feito de Satanás o argumento preferido da sua pregação, desviando-se do senhorio universal de Cristo e transformando a Boa Nova do Senhor ressuscitado numa mensagem de terror. Já São João Crisóstomo declarava aos cristãos de Antioquia: «Não é para mim nenhum prazer falar-vos do diabo, mas a doutrina que este tema me sugere será para vós, muito útil». Efetivamente, seria um erro funesto comportar-se como se nada tivera que ensinar-nos as lições da história e considerar que a Redenção surtiu já todos os seus efeitos sem que faça falta empenhar-se na luta da qual nos falam o Novo Testamento e os mestres da vida espiritual. Neste erro se pode cair hoje também. Com efeito, são muitos os que se perguntam se não seria o caso de examinar de novo a doutrina católica acerca deste ponto, começando pela Escritura. Alguns crêm ser impossível qualquer tomada de posição – como se se pudera deixar em suspenso este problema – fazendo notar que os Livros Sagrados não permitem pronunciar-se nem a favor nem contra a existência de Satanás e dos demónios; com maior frequência tal existência é posta abertamente em dúvida. Certos críticos, crendo poder distinguir a posição própria de Jesus, insinuam que nenhuma das suas palavras garante a realidade do mundo dos demónios, mas sim que a afirmação da existência dos mesmos, quando tal afirmação aparece, reflete melhor as ideias dos escritos judaicos ou depende de tradições neotestamentárias e não de Cristo. Outros, mais objetivos, e por sua vez mais radicais, aceitam as asserções da Sagrada Escritura em seu sentido mais óbvio, mas aludem que no mundo atual não são aceitáveis nem sequer para os cristãos. Para alguns, finalmente, a ideia de Satanás, seja qual for sua origem, não tem já importância e a tentativa de justificar-la não avançaria senão fazer perder crédito aos nossos ensinamentos ou fazer sombra ao discurso acerca de Deus, que é o único que merece nosso interesse. Há que notar que para uns e outros os nomes de Satanás e do demónio não são senão personificações míticas e funcionais, cujo único significado é o de sublinhar dramaticamente o influxo do mal e do pecado sobre a humanidade.

3.1. Dados da Sagrada Escritura

A primeira vez que a Sagrada Escritura fala do diabo como de um ser pessoal é no livro de Job (1, 6-12; 2, 1-7). “Satã se diferencia inconfundivelmente da verdadeira corte de Deus. Não é um dos anjos punitivos que a miúdo aparecem no AT. De todo o contexto se pode concluir que, por sua situação e sua postura, se distancia do séquito de Deus e se caracteriza com traços acusados como o antagonista do homem. É mais que um anjo de perdição. Ele quer prejudicar aos homens para afastá-los de Deus.”²⁷³

No livro da Sabedoria, encontramos uma prolongação das afirmações veterotestamentárias sobre Satã. «Deus criou o homem incorruptível, o fez imagem da sua própria natureza; mas por invidia do diabo entrou a morte no mundo, e a experimentam os que lhe pertencem» (Sab 2, 23 ss.). A partir desta frase, podemos concluir que Satanás foi o tentador do primeiro homem. O livro do Génesis fala de um tentador distinto do ser humano que fala em forma de serpente. Ambos os livros falam de um ser pessoal, mentiroso e tentador, cujo objetivo é afastar o ser humano de Deus. Apesar de o Antigo Testamento falar da mentira, da invidia, da malvadez e da astúcia deste ser, também há referências à limitação do seu poder, ao passo que o poder de Deus não conhece limites.

O Novo Testamento mostra Jesus como o vencedor dos espíritos impuros. Também encontramos uma grande variedade de nomes para designar o diabo: Satanás, Diabo, Belzebú, Belial, inimigo, espírito impuro, maligno, grande dragão, a antiga serpente, o anticristo, o príncipe deste mundo, o deus deste mundo. O Novo Testamento mostra uma grande diferença entre os anjos e Satanás: “ante Jesus os anjos retrocedem servindo-o, Satanás pelo contrário – em companhia dos demónios e os espíritos imundos, que não se podem separar adequadamente dele – avança para diante.”²⁷⁴ Satanás atua incansavelmente. Seu objetivo é

²⁷³ Damasus ZHRINGER, *Los Demonios*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1098.

²⁷⁴ Johannes VERLAG, *Teodramática*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993, 436.

derrotar Cristo e, conseqüentemente, os seguidores de Cristo. O seu poder é superior ao do ser humano, mas é inferior ao de Cristo, que é seu vencedor. No entanto, apesar de o ter vencido, não quer dizer que a luta não volte a travar-se. “A vitória radical de Cristo não impede que a luta volte a dar-se no final dos tempos e com ardor novo. O risco desta última prova consistirá em que «o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se eleva sobre tudo o que leva o nome de Deus» (2 Tes 2, 3 s), estará aliado com o diabo.”²⁷⁵

Em resumo, o Novo Testamento coloca Satanás como o grande inimigo de Deus e do ser humano. No entanto, há uma semelhança entre Cristo e o diabo: quer um, quer outro agem sempre no ser humano. Cristo anuncia a salvação ao coração do homem e o diabo tenta atrair o coração do homem para renunciar a Cristo. “O poder do diabo se quebra, de um lado, pela força da palavra de Deus proclamada, e de outro, pela fé e pela entrega do homem a essa palavra proclamada.”²⁷⁶

3.2. Como nasceu o demónio?

Esta pergunta é, sem dúvida, bastante pertinente neste ponto do nosso trabalho. Ora, se Deus é o único criador e tudo quanto criou é belo e bom, como pode surgir o mal? E, ainda mais concretamente, como surgiu o demónio? Já o Antigo Testamento havia levantado a questão da origem de Satanás. A partir do Novo Testamento, afirma-se que o diabo e os seus seguidores são anjos caídos. Quando se fala da queda dos anjos, recorre-se ao livro do Apocalipse que descreve a luta entre Miguel e os seus anjos com o dragão e os seus (Ap 12, 7, 9). “Por queda dos anjos falam também outros testemunhos do NT. Jesus disse que o diabo é homicida desde o princípio, não afiançado na verdade por não ter nele verdade alguma.

²⁷⁵ Damasus ZHRINGER, *Los Demonios*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1103.

²⁷⁶ *Ibidem*, 1104.

Possuir a verdade e perdê-la significa na linguagem de João viver e deixar de viver em Deus. O mesmo pensa Pedro quando diz que Deus não perdoou aos anjos pecadores, mas sim que os sepultou nos abismos tenebrosos do inferno para tê-los sob custódia até ao juízo (2Pe 2, 4).²⁷⁷ Também a carta de Judas faz referência a alguns anjos que não conservaram a sua dignidade e que estão retidos por Deus até ao dia do juízo.

O que foi dito até este momento é compreensível. Mas não chegamos, ainda, ao cerne da questão. Como é que um anjo se torna em demónio? Qual o pecado que praticou para ser precipitado no inferno? “A Escritura diz uma e outra vez que a origem de todo o pecado é a soberba: «Não te deixes dominar em teus pensamentos e palavras pelo orgulho, porque nele tiveram origem todos os males» (Tob 4, 14). O facto de que os anjos pecaram por soberba e incorreram assim na sentença condenatória se encontra amplamente confirmado na Escritura. A soberba dos anjos equivaleu a uma auto – divinização.²⁷⁸ Sendo este o pecado dos anjos, como é que seres tão perfeitos como eles pecaram desse modo? Talvez a melhor resposta que podemos dar é *mistério*. “A maldade como tal, e em primeiro lugar a transformação dos anjos em poderes da treva, é e seguirá sempre sendo um mistério. O mistério que implica toda a atuação antidivina é tanto mais indecifrável quanto mais perfeitos são os seres que se voltam contra Deus.²⁷⁹ Ora, temos visto que o pecado é uma decisão que vai contra Deus. Um grande número de teólogos defende que os anjos, antes de estarem na contemplação de Deus, tiveram um tempo de decisão, em que podiam ter dito não a Deus. Deus criou todas as criaturas e as dotou de liberdade. Os anjos, como criaturas, também têm liberdade. “Quando o anjo peca, quando se revela contra Deus, o faz com uma maior energia e liberdade de decisão que o homem. A razão desta diferença de intensidade é que os anjos são espíritos puros e possuem uma natureza mais perfeita que o homem. Por isso é a prova dos anjos única e irrepetível. A negativa contra Deus se traduz nos anjos num total endurecimento e numa total

²⁷⁷ *Ibidem*, 1105.

²⁷⁸ *Ibidem*, 1105.

²⁷⁹ *Ibidem*, 1106.

fixação negativa da sua vontade.”²⁸⁰ Por isso, a conversão é um processo que não faz parte do ser dos anjos. A consequência do seu pecado foi o inferno «preparado para o demónio e os seus anjos». Quanto a esta condenação pouco se sabe, pois a Escritura pouco diz. Por isso, nem a imaginação, nem a linguagem são suficientes para o compreenderem e para o exprimirem.

Outro elemento que se revela bastante difícil para se compreender é: sendo Deus o criador de tudo e criando criaturas boas, como pode Deus ter criado o demónio? A primeira afirmação, que podemos dar, é que também o demónio é uma criatura de Deus. “A afirmação da Escritura segundo a qual os demónios são também criaturas de Deus, e como tais, bons, está corroborada pelo magistério extraordinário. O IV Concílio Lateranense, do ano 1215, viu-se na obrigação de estabelecer o seguinte²⁸¹:

“Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus : tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino : Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque : absque initio, semper ac sine fine : Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens : consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni : unum universorum principium : creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium : qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo

²⁸⁰ *Ibidem*, 1106.

²⁸¹ *L'Osservatore Romano, Fé Cristiana e Demonologia*, 4. 07. 1975, 5 e 6: “O essencial desta exposição é sóbrio. Sobre o diabo e os demónios o Concílio limita-se a afirmar que, sendo criaturas do único Deus, eles não são substancialmente maus, mas sim que se converteram em tal seguindo o seu livre arbítrio. Não se precisa nem o número, nem a culpa, nem a extensão do seu poder: estas questões que não tocam o problema teológico, foram deixadas à livre discussão escolástica. No entanto, a afirmação do Concílio, por sucinta que seja, é de importância capital porque é emanação do maior Concílio do século XIII, e é posta em evidência na profissão de fé preparada por ele mesmo, a qual, vindo pouco depois das profissões de fé impostas aos cátaros e valdenses, evocava as condenações pronunciadas contra o Priscilianismo de alguns séculos antes.”

*quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli
sugestione peccavit.*²⁸²

Deste modo, fica abolida qualquer tendência de dualismo²⁸³, segundo a qual, toda a explicação do mundo se baseia em dois princípios originários, um bom e outro mau. Também fica abolida a negação da liberdade das criaturas. Deus criou para a liberdade, quer anjos, quer o ser humano. Por isso, nem os anjos nem o ser humano estão proibidos de decisão. “As criaturas espirituais todas, tanto os anjos como os homens, não ficam confirmadas no bem mas sim pela graça, e suposta a cooperação da criatura, feita possível pela graça. Por isso, nem anjos nem homens estão eximidos da decisão, por ou contra Deus.”²⁸⁴

Como conclusão, podemos dizer, que a Igreja, no que respeita à demonologia, tem uma posição clara e firme. Trata-se de uma matéria que atravessa todos os séculos da história da Igreja.²⁸⁵

²⁸² *Capítulo 1. A fé católica* (Concílio IV de Latrão, 11 – 30 de Novembro de 1215), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 800: “Firmemente cremos e simplesmente confessamos, que um só é o verdadeiro Deus, eterno, imenso e incomutável, incompreensível, onipotente e inefável, Pai, Filho e Espírito Santo: três pessoas certamente, mas uma só essência, substância ou natureza absolutamente simples. O Pai não vem de nada, o Filho do Pai só, e o Espírito Santo à vez de um e de outro, sem começo, sempre e sem fim. O Pai que gera, o Filho que nasce e o Espírito Santo que procede: consubstanciais, coiguais, co onipotentes e coeternos; um só princípio de todas as coisas; Criador de todas as coisas, das visíveis e das invisíveis, espirituais e corporais; que por sua onipotente virtude à vez desde o princípio do tempo criou do nada a uma e outra criatura, a espiritual e a corporal, ou seja, a angélica e a mundana, e depois a humana, como comum, composta de espírito e de corpo. Porque o diabo e demais demónios, por Deus certamente foram criados bons por natureza; mas eles, por si mesmos, se fizeram maus. O homem, porém, pecou por sugestão do diabo.”

²⁸³ *L'Osservatore Romano, Fé cristiana e Demonología*, 4. 07. 1975, 7: “Depois de ter afirmado a criação universal, o documento não passa aos diabos e aos demónios como a uma conclusão logicamente deduzida: não escreve «Consequentemente Satanás e os demónios tem sido criados naturalmente bons»... tal como tivesse sido necessário se a declaração fosse nova e deduzida da anterior; ao contrário, apresenta o caso de Satanás como uma prova da afirmação anterior, como um argumento contra o dualismo. Escreve, com efeito: «Porque Satanás e os demónios foram criados naturalmente bons...». Em resumo, o enunciado que a eles se refere se apresenta como uma afirmação incontrovertível da consciência cristã: é este um ponto importante do documento e não podia menos de sê-lo se se tem em conta as circunstâncias históricas.”

²⁸⁴ Damasus ZHRINGER, *Los Demonios*, in Johannes FEINER e Magnus LOHRER (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvacion*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969, 1107.

²⁸⁵ *L'Osservatore Romano, Fé Cristiana e Demonología*, 4. 07. 1975, 13: “É verdade que ao longo dos séculos a existência de Satanás e dos demónios nunca foi feita objeto de uma afirmação explícita do seu magistério. A razão está em que a questão não se levantou jamais nestes termos: tanto os hereges como os fiéis, fundando-se na Sagrada Escritura, estavam de acordo em reconhecer a sua existência e suas principais perversidades. Por isso hoje, quando se põe em dúvida a realidade demoníaca, é necessário fazer referência – como temos recordado há pouco – à fé constante e universal da Igreja e à sua fonte maior: o ensinamento de Cristo. Com efeito, a existência do mundo demoníaco se revela como um dado dogmático na doutrina do Evangelho e no coração da fé vivida. O mal-estar contemporâneo, que temos denunciado ao princípio, não põe, pois, em discussão um elemento secundário do pensamento cristão, mas sim que compromete a fé contante da Igreja, seu modo de conceber a Redenção e, no ponto de partida, a mesma consciência de Jesus. Por isso repetimos que, o sublinhar

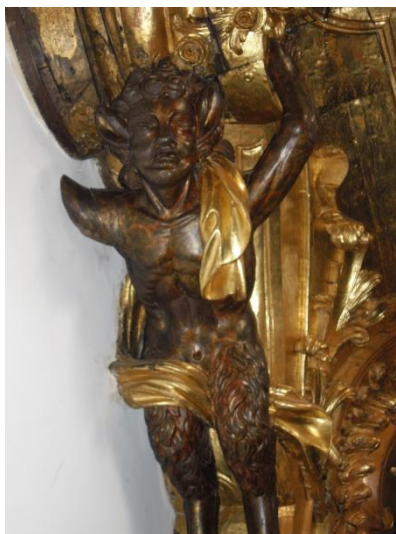


Fig. 40. *Demônio*, Órgão de tubos, Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig. 41. *Macacão*, Órgão de tubos, Igreja de São Sebastião, Guimarães.

Coloco aqui estas imagens, para vermos que no meio da beleza do dourado do barroco e dos anjos, também encontramos figuras monstruosas e assustadoras. É o caso destas duas figuras, que se encontram no órgão de tubos da Igreja de São Sebastião. A imagem 40 é uma

hoje a existência da realidade demoníaca, a Igreja não se propõe nem a retroceder às especulações dualistas e maniqueias de outros tempos, nem a propor um substituto aceitável para a razão. Só quer seguir sendo fiel ao Evangelho e à sua exigência.”

de duas imagens que encontramos na parte inferior do órgão. É curioso ver que estas esculturas assustadoras se encontram quase sempre no fundo da igreja, onde ficava sempre o povo. Começando pelo rosto, podemos ver que tem um ar sério e aterrador, com orelhas de animal. O próprio corpo da imagem é metade de ser humano e metade de animal. A figura 41 encontra-se no centro da parte inferior do órgão de tubos e é conhecido como o *macacão das domínicas*. Coloquei-o aqui, para vermos o seu rosto – informe e assustador.

4. Céu e terra em comunhão

Por tudo o que foi dito até agora, podemos afirmar, em jeito de conclusão, de que o céu e a terra se encontram numa comunhão profunda e indissolúvel. A relação fontal é o próprio Deus que atua na história dos homens. Esta atuação de Deus na história torna-se mais expressiva na Encarnação, onde Deus entra diretamente na história do ser humano. É a partir desta relação fundante que entendemos as outras. Já dissemos acima que os anjos agem em nome de Deus na história dos homens. Portanto, temos de considerar os anjos como “«personagens em Cristo» num sentido pleno e que, em sua totalidade, estão ordenados ao único drama do mundo cujo centro e trama seguem sendo a cruz e ressurreição de Cristo. Isto confirmaria além do mais que os anjos, ainda formando parte essencial do céu de Deus, tendiam precisamente por isso uma relação com o cosmos material: a visão de Deus em cuja adoração permanecem, não lhes impede a sua existência simultânea na missão.”²⁸⁶

Por tudo o que foi dito até agora, céu e terra já não são separáveis. A antiga visão do mundo em que o céu era oposto à terra já não tem mais razão de ser. Deus age na história e os anjos como corte de Deus agem em nome de Deus na história do ser humano. “Céu e terra se têm voltado definitivamente um ao outro e não, como na antiga imagem do mundo, separados

²⁸⁶ Johannes VERLAG, *Teodramatica*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993, 451.

em certa maneira reciprocamente. A peculiaridade do rol dos anjos na representação é sem dúvida que de entrada são agentes, mas que desde o céu não podem mais que preparar e acompanhar o protagonista, o Verbo de Deus, que como Filho se faz homem em Jesus Cristo, acompanhá-lo e ajudá-lo em sua obra.”²⁸⁷ Os anjos agem desde o céu e entram na realidade material, não em ocasiões pontuais, mas que permanecem sobre a realidade criada, como agentes de Deus. “Se o céu e a terra têm sido criados desde um princípio com vistas a compenetrar-se mutuamente no teodrama, então isto significa que os representantes do céu gozam *a priori* de uma relação com o mundo material.”²⁸⁸

Tudo o que foi dito acerca dos anjos pode ser dito também acerca do diabo. Ele não pode ser retirado desta história entrelaçada entre o céu e a terra. Ele pode ser denominado com a “não pessoa”²⁸⁹. Quando falamos do diabo o melhor é professar que a “vitória de Cristo é mais importante do que os vencidos”²⁹⁰.

²⁸⁷ *Ibidem*, 453.

²⁸⁸ *Ibidem*, 454.

²⁸⁹ *Ibidem*, 456.

²⁹⁰ *Ibidem*, 460.

Capítulo IV

Barroco: expressão de uma Salvação que se experimenta

1. A devoção ao Santíssimo Sacramento
 2. A devoção a Nossa Senhora
-

Ao longo do trabalho, fomos tomando consciência de que o fenómeno artístico do barroco foi, sem dúvida, uma expressão da Salvação. Primeiro, a salvação como visão da glória, depois, salvação como o esplendor do Céu na terra. Finalmente, parece-me oportuno falar do Barroco como expressão de uma salvação que se experimenta. Portanto, entramos num novo capítulo, que não pode, de forma alguma, ser desligado de tudo o que foi dito atrás. Essa salvação que se reflete no barroco, pautada pelas relações entre Deus e o ser humano e que se sente nos dourados do barroco, é antes de mais, uma salvação vivida. Por isso, neste capítulo, vamos falar de duas devoções fundamentais e muito características deste período: a devoção ao Santíssimo Sacramento e a devoção a Nossa Senhora. Trata-se de duas devoções, através das quais o povo crente experimentava, já, o dom da salvação.

O que se pretende neste capítulo, não é expor massivamente estas duas devoções com todas as suas circunstâncias históricas. Pretende-se, essencialmente, apresentar dois exemplos de devoções muito importantes neste período, e que marcaram toda uma forma de vida e de fé. Por isso, estas devoções são, precisamente, a expressão de uma salvação que se experimenta e que se vive. “Não se exagere, porém. O perigo da irreligião é ainda mínimo. A vida cristã, cujo nível tinha baixado quando começou a revolução protestante, não cessou de se elevar na segunda metade do século XVI: sobretudo depois do Concílio de Trento, ela conhece um período de vitalidade admirável, que se prolongará durante toda a grande era clássica. Vitalidade que se manifesta tanto na prática e nas devoções do povo, como na vida secreta dos místicos.”²⁹¹

Um sinal brilhante desta vitalidade é a abundância de santos, que neste período, apareceram em massa: São Caetano de Tiene, Inácio de Loyola, Carlos Borromeu, Filipe de Néri, São Francisco de Sales, entre muitos outros. Para fomentar ainda mais esta piedade, temos os Sacramentos, nomeadamente o Sacramento da Eucaristia, que conhece neste período um esplendor único.

²⁹¹ Daniel – ROPS, *História da Igreja de Cristo. A Igreja do Renascimento e da Reforma*, IV – 2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969, 446.

A piedade popular, neste período, encontra-se pautada pelas devoções, procissões e peregrinações, muitas vezes animadas pelas irmandades e confrarias. “Novo era nesta piedade postridentina o recalcar as doutrinas e formas de culto especificamente católicas, o tomar carácter antiprotestante e fazer-se assim piedade confessional.”²⁹²

1. A devoção ao Santíssimo Sacramento

*“Principio docet sancta Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilibus contineri. Neque enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dextram Patris in caelis assideat iuxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus.”*²⁹³

A partir deste artigo, tirado do Concílio de Trento, podemos esboçar todo o culto que se desenvolveu neste período ao Santíssimo Sacramento. A ideia fundamental que a Igreja Católica defendia era a presença real de Cristo na Eucaristia. Ideia essa, refutada pelo protestantismo. Ora, é a partir da tomada de consciência da presença de Cristo na Eucaristia, que se desenvolve toda uma espiritualidade eucarística e uma devoção que é a mais presente e

²⁹² Hubert JEDIN, *Manual de História da Igreja. Reforma, Reforma Católica e Contrarreforma*, V, Editorial Herder, Barcelona 1972, 766.

²⁹³ *Decreto sobre o Sacramento da Eucaristia* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão décima terceira, 11 de Outubro de 1551), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1636: “Primeiramente ensina o santo Concílio, e aberta e sensivelmente confessa, que no augusto sacramento da Eucaristia, depois da consagração do pão e do vinho, se contem verdadeira, real e substancialmente nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e homem, sob a aparência daquelas coisas sensíveis. Porque não são coisas que repugnem entre si que o mesmo Salvador nosso está sempre sentado à direita de Deus Pai, segundo seu modo natural de existir, e que em muitos outros lugares está para nós sacramentalmente presente em sua substância, por aquele modo de existência, que se bem apenas podemos expressa-la com palavras, pelo pensamento, ilustrado pela fé, podemos alcançar a ser possível a Deus e devemos constantissimamente acreditar.”

importante neste período. Também a própria arquitetura e o próprio espaço estão ao serviço da importância da Eucaristia. “Estes novos altares têm o seu centro na «torre» para a custódia e a ostensão do Santíssimo. Sobre o altar-mor, aparecem seis grandiosos candelabros a jogo, a frequentemente adornados com figuras; luzem os formosos relicários, colocados entre eles, em todas as solenidades do ano. O sacrário, situado no centro desse altar maior, evoca mais que a mesa da ceia fraternal, o trono da glória do Rei em majestade, residindo no meio dos seus. É uma afirmação poderosa do dogma católico frente à negação protestante.”²⁹⁴ Nasce assim, uma devoção profundamente eucarística, composta por novas introduções: as quarenta horas, a comunhão aos enfermos, a adoração perpétua e a procissão do *Corpus Christi*.

“Se o festivo é a nota característica, tanto da arquitetura eclesiástica como da ornamentação plástica e sonora do interior do templo católico, há cada ano uma ocasião incomparável onde a cultura barroca pode despregar todos os seus contornos artísticos: é a grande festa do *Corpus Christi*.”²⁹⁵ O Concílio de Trento prevê, já, a solenidade desta procissão, quando fala da veneração ao Santíssimo Sacramento: “*Declarat praeterea sancta Synodus, pie et religiose admodum in Dei Ecclesiam inductum fuisse hunc morem, ut singulis annis peculiari quodam et festo die praeelsum hoc et venerabile sacramentum singular veneratione ac solemnitate celebraretur, utque in processionibus reverenter et honorifice illud per vias et loca publica circumferretur.*”²⁹⁶ Esta procissão era o expoente de todo o ano litúrgico. Para ela convergiam todas as cidades e todas as aldeias. Era a festa das festas. “A festa do *Corpus Christi* se concentra em torno da solene procissão eucarística. É o passeio triunfal do Senhor no meio do seu povo, que o aclama e vitoria com todo o esplendor de que é

²⁹⁴ Xabier BASURKO, *Historia de la liturgia*, Biblioteca litúrgica, Centre de Pastoral litúrgica, Barcelona, 325 e 326.

²⁹⁵ *Ibidem*, 328.

²⁹⁶ *Decreto sobre o Sacramento da Eucaristia* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão décima terceira, 11 de Outubro de 1551), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1644: “Declara além do mais o santo Concílio que muito piedosa e religiosamente foi introduzida na Igreja de Deus o costume que todos os anos, determinado dia festivo, se celebre este excelso e venerável sacramento com singular veneração e solenidade, e reverente e honorificamente seja levado em procissão pelas ruas e lugares públicos.”

capaz a cultura barroca: música e coros, salvas e bandeiras, coroas e ornamentos de grande brilhantez.”²⁹⁷

Este período é, também, o período da exposição frequente do Santíssimo Sacramento. “Com efeito, as procissões eucarísticas não bastavam para colmar o desejo dos fiéis de contemplar e adorar o Santíssimo. Para isso se multiplicaram as exposições do Santíssimo Sacramento; surgem também agora, a adoração perpétua, a adoração reparadora e a devoção das Quarenta horas.”²⁹⁸ Para expor o Santíssimo Sacramento, o Barroco desenhou tudo ao maior pormenor. Surgem novos adereços litúrgicos, como a custódia, e a arquitetura interior das igrejas tem o seu centro no altar-mor. “A custódia, jóia de prata dourada, desenhada para transportar visivelmente nas procissões a hóstia consagrada, e que tinha a forma de um sol rodeado de raios dourados, se converte num dos objetos preferidos do inventário litúrgico. Além do mais, nos templos barrocos se habilita para a custódia uma espécie de trono, situado encima do sacrário, centro focal desde onde se domina o conjunto.”²⁹⁹

Outra inovação do período do Barroco e ainda unida à devoção ao Santíssimo e a Primeira Comunhão. Durante toda a Idade Média e no século XVI a primeira participação das crianças na Eucaristia era feita sem qualquer preparação e sem nenhuma cerimónia especial. Foi o Concílio de Trento que mostrou alguma preocupação na preparação para a receção da Eucaristia.

“Si non decet ad sacras ullas functiones quempiam accedere nisi sancte, certe, quo magis sanctitas et divinitas caelestis huius sacramenti viro christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat, praesertim cum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus: «Qui

²⁹⁷ Xabier BASURKO, *Historia de la liturgia*, Biblioteca litúrgica, Centre de Pastoral litúrgica, Barcelona, 328 e 329.

²⁹⁸ *Ibidem*, 329.

²⁹⁹ *Ibidem*, 330.

manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini». ³⁰⁰

“Como se pode ver, esta festa infantil da Primeira Comunhão, desconhecida pela Igreja universal durante mais de milénio e meio, é uma instituição relativamente recente: uma criação religiosa muito peculiar da Igreja do Ocidente na fase pos – tridentina.” ³⁰¹

Falar do Barroco sem falar da devoção ao Santíssimo Sacramento seria impossível. Iremos ver nas imagens, que todas as igrejas estão voltadas para a Eucaristia, erguendo para ela um altar enorme, todo dourado e sublime. O motivo para celebrar a Eucaristia era a presença real de Jesus. “Assim, também a festa do *Corpus Christi* não tem como objeto o sacrifício de ação de graças, mas sim simplesmente a presença sacramental do Corpo de Cristo, como proximidade espacial do Senhor, como prodígio para o que se fazia apontar aquele texto do Antigo Testamento: «Há alguma nação tão grande que tenha deuses tão perto dela, como está de nós o Senhor nosso Deus?» ³⁰²

³⁰⁰ *Decreto sobre o Sacramento da Eucaristia* (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão décima terceira, 11 de Outubro de 1551), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1646: “Se não é decente que nada se abeire a função alguma sagrada, mas sim santamente; certamente, quanto mais averiguada está para o varão cristão a santidade e divindade deste celestial sacramento, com tanta mais diligência deve evitar abeirar-se a recebê-lo sem grande reverência e santidade, lendo no Apóstolo aquelas tremendas palavras: «O que come e bebe indignamente, come e bebe seu próprio juízo, ao não discernir o corpo do Senhor».”

³⁰¹ Xabier BASURKO, *Historia de la liturgia*, Biblioteca litúrgica, Centre de Pastoral litúrgica, Barcelona, 331.

³⁰² *Ibidem*, 333.



Fig. 41. *Ostensório*, Igreja paroquial de Santa Maria de Infias, 1737.



Fig. 42. *Altar – mor*, Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig. 43. *Sacrário*, Altar-mor, Igreja de São Sebastião, Guimarães.



Fig. 44. *Altar-mor*, Igreja do Carmo, Guimarães.



Fig. 45. *Sacrário*, Altar-mor, Igreja do Carmo, Guimarães.



Fig. 46. *Sacrário*, Altar-mor, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.

Como já foi dito, no barroco, a arte estava ao serviço da fé, tendo como objetivo transmitir ao povo o Evangelho. No entanto, a principal temática que o barroco quis anunciar foi, sem dúvida, a Eucaristia, que tinha sido posta em questão por parte do protestantismo. O barroco esteve ao serviço da Eucaristia.

A devoção que o barroco teve à Eucaristia é bem visível nas imagens que coloquei em cima. A imagem 41 mostra-nos um ostensório (custódia) – uma alfaia litúrgica, que servia para expor aos fiéis a Hóstia consagrada. A parte mais importante do ostensório é o sol, onde,

no centro se coloca a Hóstia consagrada. Sendo Cristo o nosso sol, ele é colocado no seu centro, donde saiem raios dourados ou prateados, como neste exemplo. O sol era todo rodeado de anjos e nuvens de fumo.

As imagens 43, 45 e 46 mostram um elemento que contituia o retábulo mor – o Sacrário. O Sacrário ganhou grande relevo no tempo do barroco, sendo colocado na base do retábulo principal e onde se guardava as partículas consagradas, para a adoração dos fiéis. As imagens 42 e 44 mostram o retábulo principal, uma estrutura ímpar, onde no seu alto se colocava o ostensório com o Santíssimo para a adoração dos fiéis. Trata-se de uma estrutura composta por vários elementos: Sacrário, trono, colunas, arcos, tribuna, baldaquino e resplendor. Na tribuna colocava-se o Santíssimo Sacramento, que no alto daquele trono se sentava como Rei. À volta do Ostensório encontrava-se muitas vezes o replendor, que era uma nuvem em forma circular com rostos de anjos, que cercavam o Santíssimo Sacramento.

2. A devoção a Nossa Senhora

Outro grande expoente do Barroco foi a devoção a Nossa Senhora. O estilo artístico do barroco deleitou-se a esculpir e a pintar imagens da Virgem Maria. “Outro polo característico da piedade do barroco é Maria, a Mãe de Deus. Depois de um breve período de austeridade neste ponto, para não oferecer flancos à crítica protestante, o culto mariano se intensifica, se enriquece e se amplia em seu conteúdo. Surgem esplêndidos santuários, que atraem grandes peregrinações marianas. Se instituem festas novas em sua honra: entre elas, a festa de Nossa Senhora do Rosário; a do Nome de Maria; a da Virgem das Mercês; a festa da Imaculada Conceição e a Virgem do Carmo.”³⁰³ Outro aspeto que merece destaque é a dedicação de um dia semanal à memória de Nossa Senhora – o Sábado.

³⁰³ Xabier BASURKO, *Historia de la liturgia*, Biblioteca litúrgica, Centre de Pastoral litúrgica, Barcelona, 333.

A devoção a Nossa Senhora foi um dos pontos que mereceu grande contestação por parte do protestantismo. No entanto, toda a história da Igreja é testemunha da presença de Maria em todos os tempos. Desde que há Igreja, também há devoção a Nossa Senhora. Ao falarmos da devoção a Maria neste período, rapidamente se levanta outra questão, muito refutada, também, pelo protestantismo e que é a questão das imagens. Vejamos o que diz o Concílio de Trento a este respeito:

*“Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum Sanctorum, in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant: sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: ita ut per imaginanes, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur.”*³⁰⁴

Nossa Senhora foi amada pelo Barroco, que diante dela se pôs como criança a pintá-la e a esculpi-la. “Maria, a Imaculada, ocupa um lugar ainda maior do que dantes na pintura e na escultura.”³⁰⁵

³⁰⁴ Decreto sobre a invocação, a veneração e as relíquias dos santos e sobre as imagens sagradas, (Concílio de Trento, 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563. Sessão vigésima quinta, 3 de Dezembro de 1563), in: Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. bilingue), Herder, Barcelona, 1999, 1821: “Igualmente, que devem ter-se e conservar-se, nomeadamente nos templos, as imagens de Cristo, da Virgem Mãe de Deus e de outros santos e tributar-lhes o devido louvor e veneração, não porque se creia nelas alguma divindade ou virtude, pela qual tenha que dar-lhes culto, ou que tenha de pedir-se-lhes algo a elas, ou que tenha de pôr-se a confiança nas imagens, como antigamente faziam os gentios, que colocavam a sua esperança nos ídolos; mas sim porque o louvor que se lhes tributa, se refere aos originais que elas representam; de maneira que por meio das imagens que beijamos e ante as quais descobrimos nossa cabeça e nos prostramos, adoramos a Cristo e veneramos aos santos, cuja semelhança ostentam aquelas.”

³⁰⁵ Daniel – ROPS, *História da Igreja de Cristo. A Igreja do Renascimento e da Reforma*, IV – 2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969, 492.



Fig. 47. *Nossa Senhora da Soledade*,
Igreja de São Francisco, Guimarães,
século XVII.



Fig. 48. *Nossa Senhora do Rosário*, Igreja
de São Francisco, Guimarães, século XVII.

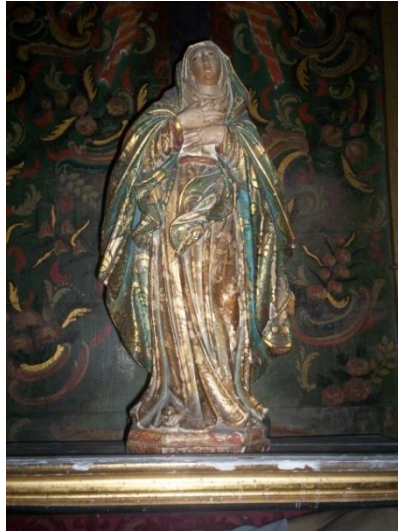


Fig. 49. *Nossa Senhora das Dores*,
Igreja do Carmo, Guimarães.



Fig. 50. *Nossa Senhora do Carmo*, Altar e
imagem, Igreja do Carmo, Guimarães.



Fig. 51. *Calvário*, Igreja de São Dâmaso, Guimarães.

Outra paixão do barroco foi Nossa Senhora. Nunca a Mãe de Jesus Cristo foi tão representada na história como agora. Juntamente com a Eucaristia, Nossa Senhora também fora questionada por parte do protestantismo. Por isso, o barroco não se demorou a colocar Nossa Senhora no lugar que ela merece. As imagens, que colocamos aqui, representam algumas esculturas que encontramos nas igrejas de Guimarães e que fomentavam a devoção do povo. Todas elas representam Nossa Senhora, ainda que de formas diferentes.

As imagens 47, 49 e 51 representam Maria dolorosa, muitas vezes chamada a Nossa Senhora das dores ou da soledade. Estas três imagens mostram bem o pranto e a dor de Maria, muitas vezes colocada aos pés da cruz do Filho. O barroco soube dar expressão às imagens e issi está bem patente nestas três imagens, sobretudo na expressão do rosto, das mãos e das vestes. As imagens 48 e 50 mostram Maria representada em dois títulos muito populares na época – Senhora do Rosário e Senhora do Carmo.

Conclusão: Barroco – uma catequese para os dias de hoje?

A questão, agora levantada, é pertinente. Sobretudo se pretendemos voar um pouco mais além deste período concreto da história. Ou seja, será um trabalho interessante fazer um paralelo entre os séculos XVI e XVII com os tempos que vivemos e tentar perceber se o Barroco ainda terá uma mensagem para o Homem destes tempos. Muito foi dito e concerteza que muito ficou por dizer. Neste ponto do nosso trabalho, vamos expor alguns pontos de relação entre o período do Barroco e os tempos atuais. Para apresentar estes pontos de contacto, centrei-me no capítulo “Formas e sentidos do barroco na arte contemporânea”, que se encontra nas “Atas do I Congresso internacional do Barroco, da autora Maria Leonor Barbosa Soares³⁰⁶.

O primeiro elemento que une um período ao outro é a imagem. “Ambos os períodos fizeram da imagem o meio de comunicação privilegiado. E declararam ainda uma predileção: a imagem que inclui um apelo multisensorial e que provoca o maior grau de envolvimento possível do observador.”³⁰⁷ Neste aspeto o Barroco foi mestre. Todos sabemos que um dos objetivos do barroco foi apelar ao papel dos sentidos. Havia a necessidade de provocar o observador através de todo o espetáculo e todo o aparato. Era uma arte que chocava os sentidos, permitindo uma total envolvência do ser humano na própria arte. Daí falar-se na teatralidade do Barroco.

Em segundo lugar, podemos falar da crucialidade que caracteriza estes dois períodos. O Barroco situa-se na época moderna – um período marcado por inúmeras transformações, quer económicas, quer sociais, quer religiosas. Também, os tempos atuais se encontram marcados por uma grande transformação em todos os níveis. Podemos verificar isso com

³⁰⁶ Eu encontrei este livro digitalizado na Internet. Abri a página do google, inseri actas do Congresso do Barroco e encontrei este livro la digitalizado. Ele aparece citado como um livro normal, no entanto, não tive acesso a ele diretamente, apenas pela Internet.

³⁰⁷ Maria Leonor Barbosa SOARES, *Formas e sentidos do barroco na arte contemporânea*, in *Actas do II Congreso Internacional do Barroco*, Fausto Sanches Martins (coord.), Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003, 553.

bastante nitidez – a economia, que está a falir, o sistema político dotado de incredulidade por parte das pessoas, a religião, quase que esquecida pelo Homem moderno, a própria sociedade, alterada com novas situações que pareciam inexistentes há tempos atrás. Portanto, são dois períodos pautados pela transformação. “Ambos os períodos se apresentam possuidores de muitas facetas no que respeita a formas de expressão, aos materiais e às técnicas, ao que se pode acrescentar um apreço notório por realizações que combinam vários *media*.”³⁰⁸

Ambos os períodos conseguem unir a arte a uma mensagem. Ou seja, a arte tem sempre uma mensagem por trás e a sua função é desvelar essa mensagem. O Barroco foi arte da Reforma católica e sabemos o seu papel fundamental para a transmissão da mensagem cristã. Aliás, o Concílio de Trento atribuiu grande valor à arte precisamente por ela conseguir fazer chegar aos espetadores uma mensagem. Também na atualidade, a imagem está sempre e cada vez mais ao serviço de uma mensagem, pode ser cristã ou não. Mas por trás de uma obra de arte está sempre um texto, um pensamento, uma mensagem, que quer chegar aos sentidos do observador.

Unido e relacionado com todos estes pontos, podemos falar do papel do observador que nunca é passivo, mas sempre ativo. E isto é comum nestes dois períodos. Espera-se do observador uma reação, uma atitude, um fazer. “A sua reação, a sua emoção completa a obra, conferindo-lhe por vezes o sentido.”³⁰⁹

Então, qual é o papel do Barroco para os tempos de hoje? Será apenas museu, ou será uma catequese para os dias atuais? Nada na história acontece por acaso e tudo o que acontece na história deve superar as suas barreiras temporais. Há sempre um dizer, uma mensagem, uma lição a tirar. Penso que isto se pode aplicar, também, ao Barroco. Não vamos dizer que havíamos de voltar outra vez a esses tempos, nem vamos dizer que foi o melhor período da história. Trata-se de ter uma visão equilibrada e saber ter em conta todo o ambiente que caracterizou esse período e, ao mesmo tempo, ter noção dos tempos em que vivemos.

³⁰⁸ *Ibidem*, 553.

³⁰⁹ *Ibidem*, 554.

Enquanto fenómeno artístico, o Barroco é museu. Trata-se de um movimento artístico dos séculos XVI e XVII. E, portanto, tem limites temporais. Faz parte do passado. Com isto, não quero dizer que devemos destruir todo o património artístico deixado. Antes pelo contrário, o devemos preservar. Trata-se de um espólio valiosíssimo. Na verdade, quando entramos em muitas das nossas igrejas, deparamo-nos com a extravagância e a exuberância características da talha deste período. Penso que a melhor atitude é apreciar a sua beleza e dela saber tirar uma mensagem para estes tempos. E há. Em termos de mensagem, penso que o Barroco tem muito para nos dizer.

O primeiro elemento, que podemos referenciar, é a conciliação entre a onipotência de Deus e a liberdade do ser humano. Sabemos o quanto foi problemática esta questão no período do Barroco. Na Idade Moderna, com os novos descobrimentos científicos e com o renascimento cultural, o ser humano elevou-se a si próprio exaltando a sua liberdade a ponto de diminuir a onipotência divina. A reforma desencadeada pelo protestantismo, face a isto, vai defender a absoluta onipotência de Deus e a absoluta negação da liberdade do ser humano. A reforma católica debate esta questão no Concílio de Trento e o decreto da Justificação acaba por sintetizar a doutrina católica desta questão: afirma-se a onipotência de Deus, uma vez que é a Ele que pertence a iniciativa, mas ao mesmo tempo defende-se a liberdade humana, uma vez que ela age no processo da justificação. Para o Concílio de Trento, Deus não anula o ser humano, nem o ser humano anula Deus.

Daqui, já podemos tirar uma «catequese» para os dias de hoje. Também hoje respiramos um clima de superioridade do ser humano. Há quase como um «endeusamento» do ser humano. O ser humano tornou-se o deus de si próprio e muito pior que isso, quer tornar-se o deus de todos, tentando dominar a cultura, a economia, a sociedade e a política. Não será isto verdade? O que é que vemos nas discussões dos nossos parlamentos? O que é que vemos no capitalismo descontrolado e desmedido que temos? O que é que vemos na concorrência desleal e falsificada a que assistimos? O que é que vemos nas lutas corrompidas

e que corrompem para obter mais riqueza? O que é que vemos na nossa sociedade através da imposição de valores, que dizem que são valores, mas que na realidade não são valores? E a pergunta de ontem é a pergunta de hoje: Onde está Deus? Portanto, hoje é necessário dizer que o ser humano é livre, mas é Deus quem é Deus. O Barroco pode catequizar aqui, para não invertermos os papéis. O ser humano só será verdadeiramente humano, quando Deus for Deus. “Por isso, falando de liberdade, é preciso recordar que a liberdade humana requer sempre um concurso de várias liberdades. Este concurso, porém não se pode efetuar se não for determinado por um critério intrínseco comum de ponderação, que é fundamento e meta da nossa liberdade. Digamos isto de uma forma mais simples: o ser humano tem necessidade de Deus; de contrário, fica privado de esperança.”³¹⁰ Portanto, assim como Deus respeita a liberdade do ser humano, também o ser humano tem de respeitar a sua onipotência. O Barroco, nos tempos atuais, pode desencadear um processo de aprendizagem³¹¹.

A seguir à liberdade e associada a ela, o Barroco ensina aos tempos de hoje a grandeza de Deus. É uma mensagem urgente, num mundo que se esqueceu de Deus. Sem anular a dignidade do ser humano e a sua liberdade, é necessário salientar a grandeza de Deus. É ele o Criador e Senhor. O Barroco soube anunciar a grandeza de Deus e isso é visível nos retábulos, verdadeiros tronos para o Rei, diante dos quais o observador se sentia e situava como criatura. Também hoje é necessário tomar essa consciência. Somos criaturas finitas e limitadas. O Criador é o Outro e, portanto, diferente de nós. “Quando hoje caminhava pelos corredores a

³¹⁰ Bento XVI, *Spe Salvi*, 23,

³¹¹ D. José POLICARPO, *O “futuro” de Deus, in O presente do Homem - o futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado*, Congresso de Fátima, Faculdade de Teologia – UCP (Coord.), Fátima 2004, 354: “«Foi para a liberdade que Cristo vos libertou» (Gal 5,1). Só os seres livres podem amar. Por isso Deus criou o homem livre. Foi no respeito por essa liberdade que Deus aceitou que a realização do seu desígnio de criação fosse lenta e dramática. A liberdade, o grande anseio e a maior reivindicação do homem de todos os tempos! Deus correu o risco de respeitar a liberdade do homem; a Igreja só pode correr o risco de respeitar a liberdade dos homens. Mas a liberdade aprende-se, não basta defendê-la. A longa caminhada da humanidade na luta pela liberdade, não é só a da sua defesa, mas da percepção do que é, verdadeiramente, a liberdade. Na óptica da redenção, só é livre quem foi libertado. A verdadeira liberdade toca-se na experiência do amor, e a luz que a guia chama-se verdade. Só ela guia o coração humano para se fixar naquelas realidades que são a fonte das verdadeiras alegrias. Devendo estar sempre, na primeira linha da defesa da liberdade, a Igreja tem de ser pedagoga da liberdade, iluminando as consciências com a verdade que, por Jesus Cristo, ela aprende de Deus. Não ter medo da liberdade significa aceitar as diferenças e ser paciente com as experiências imperfeitas de liberdade. Mas só cultivando a liberdade se constrói a civilização do amor.”

abarrotar, senti de repente uma enorme necessidade de me ajoelhar ali, no chão de pedra, no meio de toda a gente. O único gesto de dignidade humana que ainda nos resta neste tempo: ajoelhar perante Deus.”³¹²

O Barroco foi mestre em mostrar a relação entre vivos e mortos. Isso torna-se visível, por exemplo, nas representações do purgatório³¹³, cujas imagens tinham o objetivo de criar no observador, sentimentos de compaixão e de solidariedade. Portanto, a partir destas imagens, que o Barroco tanto se esforçou em representar, podemos aprender a necessidade de todos no processo da salvação. Nem mesmo a morte é capaz de destruir aquilo que nos une. “Uma pessoa deve viver consigo própria como se vivesse com uma multidão inteira. E, interiormente, uma pessoa aprende então a conhecer todas as boas e as más características da humanidade. E uma pessoa deve aprender a perdoar os seus próprios defeitos, se é que quer perdoar aos outros.”³¹⁴ Relacionado com este ponto, podemos, ainda, fazer referência, ao Juízo de Deus, que o Barroco tanto representou. A consciência de Jesus, Juíz supremo, está patente em toda a arte, sobretudo nas tribunas, cujo objetivo era atrair o olhar do observador e despertar nele sentimentos de humildade e temor. Nos tempos atuais, nota-se uma falta de temor de Deus. Não queremos dizer medo, porque o medo não faz parte da relação com Deus. Falamos, antes de temor e reverência. Assim, a exuberância do Barroco pode ajudar ao ser humano de hoje a reconhecer a grandeza de Deus, despertando nele a consciência de fragilidade e humildade. “A imagem do Juízo final não é primariamente uma imagem aterradora, mas de esperança; a nosso ver, talvez mesmo a imagem decisiva da esperança.

³¹² ETTY HILLESUM, *Diário 1941 – 1943*, Tradução do neerlandês de Maria Leonor Raven-Gomes, Assírio&Alvim, Lisboa 2008, 267.

³¹³ Bento XVI, *Spe Salvi*, 48: “Aqui levantar-se-ia uma nova questão: se o «purgatório» consiste simplesmente em ser purificados pelo fogo no encontro com o Senhor, Juíz e Salvador, como pode então intervir uma terceira pessoa ainda que particularmente ligada à outra? Ao fazermos esta pergunta, deveremos dar-nos conta de que nenhum ser humano é uma mônada fechada em si mesma. As nossas vidas estão em profunda comunhão entre si; através de numerosas interações, estão concatenadas uma com a outra. Ninguém vive só. Ninguém peca sozinho. Ninguém se salva sozinho. Continuamente entra na minha existência a vida dos outros: naquilo que penso, digo, faço e realizo. E vice-versa, a minha vida entra na dos outros: tanto para o mal como para o bem. Deste modo, a minha intercessão pelo outro não é de forma alguma uma coisa que lhe é estranha, uma coisa exterior, nem mesmo após a morte. Na trama do ser, o meu agradecimento a ele, a minha oração por ele pode significar uma pequena etapa da sua purificação.”

³¹⁴ ETTY HILLESUM, *Diário 1941 – 1943*, Tradução do neerlandês de Maria Leonor Raven-Gomes, Assírio&Alvim, Lisboa 2008, 295.

Mas não é porventura também uma imagem assustadora? Eu diria: é uma imagem que apela à responsabilidade. Portanto, uma imagem daquele susto acerca do qual, como diz Santo Hilário, todo o nosso medo tem lugar no amor.”³¹⁵

Finalmente, os últimos pontos, que apontaríamos como uma catequese do Barroco para os dias de hoje, serão a festa e a beleza. Num mundo aborrecido e cansado de viver, monótono e sem beleza, penso que o Barroco nos pode ajudar muito. O Barroco desenvolveu uma “cultura fundamentalmente de festa”³¹⁶ Desenvolvendo uma liturgia marcada pela festa, extravagância e sumptuosidade, o Barroco preocupou-se, também, por fazer da beleza uma das características fundamentais das igrejas que construiu. A igreja era a casa do Senhor. Ora, isto é uma catequese importantíssima para os dias de hoje – celebrar a festa com Deus e dar beleza à casa de Deus. “Se Deus não tem templo e, no entanto, a morada celeste advém no símbolo perfeito da Jerusalém celeste, como a Esposa ao encontro do Esposo, é em tempo, e tempo justamente de eclosão desse «espaço do sagrado», que, - se se quiser em *festa*, - *se torna medianeira* a Sua presença. O lugar sagrado transforma-se em *duração* devotamente vivida, em *casa de oração*, ou *santuário dessa atenção*, desse lugar assim de *um estado ou estação da vida*, em que *a hora é de se deixar amar...*”³¹⁷

³¹⁵ Bento XVI, *Spe Salvi*, 44.

³¹⁶ Xabier BASURKO, *História de la liturgia*, Biblioteca litúrgica, Centre de Pastoral litúrgica, Barcelona, 293.

³¹⁷ Carlos SILVA, *O Lugar do Divino Vislumbre*, in *O presente do Homem - o futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado*, Congresso de Fátima, Faculdade de Teologia – UCP (Coord.), Fátima 2004, 194.

Bibliografia

AA.VV., *História da arte em Portugal. O líliar do Barroco*, Carlos Moura, José Fernandes Pereira e Rafael Moreira (colaboradores), Publicações Alfa, Lisboa 1986,

ALBERIGO, G., *Les Conciles oecuméniques*, Ttome II-2: *Les décrets, Trente à Vatican II* (éd. Bilingue latim-francês), Cerf, Paris 1994.

Bárbara BORNGÄSSER e Rolf TOMAN, *Introdução*, in AA. VV., *O Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Edição de Rolf Toman, edição portuguesa, Madrid 2004

Bárbara BORNGÄSSER, *Arquitetura barroca em Espanha e em Portugal*, in AA. VV., *O Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Edição de Rolf Toman, edição portuguesa, Madrid 2004.

BASURKO, Xabier, *Historia de la liturgia*, Biblioteca litúrgica, Centre de Pastoral litúrgica, Barcelona.

Bento XVI, *Salvos na esperança. Carta encíclica de Bento XVI*, Paulinas, Prior Velho 2007.

COLZANI, Giani, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitário, Centre editoriale Dehoniano, Salamanca 1997.

CONTI, Flavio, *Como reconhecer a arte Barroca*, Edições 70, Lisboa, Portugal 1984.

CUÉLLAR, Miguel Ponce, *El misterio del hombre*, Editorial Herder, Barcelona 1997.

DENZINGER, Heinrich – HUNERMANN, Peter, *El magistério de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. Bilingue), Herder, Barcelona, 1999.

FLICK, M. e ALSZEGHY, Z., *Los comienzos de la Salvación*, Editorial Sígueme, Salamanca 1965.

HILLESUM, Ety, *Diário 1941 – 1943*, Tradução do neerlandês de Maria Leonor Raven-Gomes, Assírio&Alvim, Lisboa 2008.

JEDIN, Hubert, *ConcÍlios ecuménicos. História e doutrina*, Editora Hherder, São Paulo 1961.

JEDIN, Hubert, *Manual de História da Igreja. Reforma, Reforma Católica e Contrarreforma*, V, Editorial Herder, Barcelona 1972.

LADARIA, Luís F., *Teología del pecado original y de la gracia*, Bac, Madrid 1997.

LOIOLA, Inácio, *Toma, Senhor*, in Philippe CAPELLE, *Cartas a Deus. As mais belas orações cristãs*, CÍrculo de leitores, Novembro de 2009.

LUTERO, Martinho, *Que eu não ceda à dúvida*, in Philippe CAPELLE, *Cartas a Deus. As mais belas orações cristãs*, CÍrculo de leitores, Novembro de 2009.

MOHLER, Johann Adam, *Simbólica. O exposición de las diferencias dogmáticas de Católicas y Protestantes según sus públicas profesiones de fé*, Edición, introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR, Ediciones Cristandad, Madrid 2000.

MULLER, Gerhard Ludwig, *Dognmática. Teoría y práctica de la teología*, Traducción de Marciano VILLANUEVA, Herder, Barcelona 1998.

OTERO, Jesús Casás, *Estética y culto iconográfico*, Bac, Madrid 2003.

PLANS, Juan Belda, *História de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010.

PLAZAOLA, Juan, *Historia del arte cristiano*, BAC, Madrid 1999.

PLAZAOLA, Juan, *Historia y sentido del Arte Cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996.

POLICARPO, D. José, *O "futuro" de Deus*, in *O presente do Homem - o futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado*, Congresso de Fátima, Faculdade de Teologia – UCP (Coord.), Fátima 2004.

RATZINGER, Joseph, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Tomo IX, Editorial Herder, Barcelona 1984.

ROPS, Daniel –, *História da Igreja de Cristo. A Igreja do Renascimento e da Reforma*, IV – 2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969.

RUÍZ DE LA PEÑA, Juan L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991.

RUÍZ DE LA PEÑA, Juan L., *La outra dimensão. Escatologia cristiana*, Editorial Sal Terrae, Santander 1986.

SEEMANN, Michael, *Los Angeles*, in FEINER, Johannes e LOHRER, Magnus (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teologia como historia de la salvación*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969.

SESBOÛE, Bernard (dir.), *Historia de los dogmas. II: El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitário, Villalobos 1996.

SILVA, Jorge Henrique Pais da, *Páginas de História da arte. Artistas e monumentos*, Vol. 1, Editorial Estampa, 2ª edição, Lisboa 1993.

SILVA, Carlos, *O Lugar do Divino Vislumbre*, in *O presente do Homem - o futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado*, Congresso de Fátima, Faculdade de Teologia – UCP (Coord.), Fátima 2004.

SOARES, Maria Leonor Barbosa, *Formas e sentidos do barroco na arte contemporânea*, in *Actas do II Congresso Internacional do Barroco*, Fausto Sanches Martins (coord.), Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003, 554.

Uwe GEESE, *A escultura barroca em Itália, em França e na Europa Central*, in AA. VV., *O Barroco. Arquitectura, escultura, pintura*, Edição de Rolf Toman, edição portuguesa, Madrid 2004

VERLAG, Johannes, *Teodramática*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993.

ZHRINGER, Damasus, *Los Demonios*, in FEINER, Johannes e LOHRER, Magnus (dir.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969.

Índice

Introdução	2
Capítulo I	5
O movimento artístico do Barroco	5
1. Definir o movimento artístico do Barroco	6
1.1. <i>O fenómeno do Barroco</i>	6
1.2. <i>Definição do termo “barroco”</i>	7
2. Contextualizar na história o movimento artístico do barroco	9
2.1. <i>Ambiente histórico em que aparece o barroco</i>	9
3. Esclarecer as peculiaridades da arte barroca, relativamente aos estilos precedentes	10
3.1. <i>Uma arte para o povo</i>	11
3.2. <i>Theatrum Sacrum</i>	12
4. Mostrar o barroco como a resposta da Igreja ao fenómeno do protestantismo	13
4.1. <i>O barroco e a Contra – Reforma ou Reforma</i>	14
4.2. <i>O cosmoctrismo barroco</i>	16
5. Distinguir arquitectura, pintura e escultura, afirmando as características fundamentais ..	16
5.1. <i>Arquitectura barroca</i>	17
5.1.1. <i>A arquitectura no interior dos edifícios</i>	18
5.1.2. <i>A arquitectura exterior dos edifícios</i>	19
5.2. <i>A escultura barroca</i>	22
5.3. <i>A pintura barroca</i>	27
6. Referenciar a importância da talha dourada e dos azulejos	28
6.1. <i>A talha dourada</i>	29
6.2. <i>O azulejo</i>	36
7. O barroco em Portugal	37
8. Alguns exemplos do barroco no Norte de Portugal	38
Capítulo II	39
Barroco: revelação de uma Salvação como visão da Glória	39
1. O ambíguo clima cultural	41
1.1. <i>A escolástica ocamista</i>	42
1.2. <i>A tradição agostiniana</i>	44
1.3. <i>A cultura humanista : Erasmo de Roterdão</i>	45
2. A Reforma: primazia de Deus e liberdade do ser humano	45
2.1. <i>Lutero: uma experiência</i>	47

2.2.	<i>Lutero: um pensamento teológico</i>	49
3.	O Concílio de Trento: momento central do debate	53
3.1.	<i>A tese da justiça inerente</i>	55
3.2.	<i>A relação entre a justiça inerente e Cristo: a fé e o mérito</i>	57
3.3.	<i>A relação entre a justiça inerente e a liberdade</i>	60
3.4.	<i>Análise do documento sobre a Justificação</i>	62
3.5.	<i>Balanço do Concílio</i>	73
4.	A teologia pós – tridentina	75
4.1.	<i>A teologia da Controvérsia</i>	76
4.2.	<i>A Escola de Salamanca (segunda época)</i>	77
4.3.	<i>A escola jesuíta</i>	78
4.4.	<i>As controvérsias pós Trento sobre a graça e a liberdade</i>	80
4.4.1.	<i>A controvérsia De auxiliis gratiae</i>	81
4.4.2.	<i>Desenvolvimentos heterodoxos sobre a graça: o jansenismo e o bayanismo</i>	85
4.5.	<i>Condenações do Concílio de Trento</i>	88
5.	Breves considerações	90
	Capítulo III	92
	Barroco: o esplendor do Céu na Terra	92
1.	O Purgatório	94
1.1.	<i>A doutrina da Sagrada Escritura</i>	95
1.2.	<i>História do Dogma</i>	98
1.3.	<i>O purgatório: diferenças entre católicos e protestantes</i>	103
2.	Os Anjos	109
2.1.	<i>Dados da Sagrada Escritura</i>	109
2.2.	<i>Elementos recolhidos da Tradição da Igreja</i>	117
3.	Os Demónios	126
3.1.	<i>Dados da Sagrada Escritura</i>	127
3.2.	<i>Como nasceu o demónio?</i>	128
4.	Céu e terra em comunhão	133
	Capítulo IV	135
	Barroco: expressão de uma Salvação que se experimenta	135
1.	A devoção ao Santíssimo Sacramento	137
2.	A devoção a Nossa Senhora	144
	Conclusão: Barroco – uma catequese para os dias de hoje?	149
	Bibliografia	155

Índice 158