



SOCIALIZAR A FÉ: UM ESBOÇO DE PERCURSO ECLESIAL¹

SOCIALIZE THE FAITH: AN ECCLESIAL OUTLINE

Em memória de Edmond Ortigues

Dominique Iogna-Prat

CéSor (CNRS/EHESS), Paris

(Trad. Gabriel Castanho LATHIMM-IH/PPGHIS-UFRJ)

Resumo: O presente artigo propõe uma análise institucional da *fides* visando demonstrar não apenas como a fé "socializa" em um Ocidente latino onde a Igreja e a sociedade são por muito tempo termos coextensivos, mas também como um corpo de crenças mediadas pode "instituir". Após rápidas referências às origens pré-cristãs e cristãs do termo *fides*, o artigo se organiza em três etapas: primeiro trata da fé e da instituição, depois da fé da Igreja, por fim as tensões entre fé e crença que marcam o tempo do aparecimento da *fides* propriamente medieval serão estudadas.

Palavras-chave: Fides; Ocidente Latino; Igreja

Abstract: This article proposes an institutional analysis of the *fides* to demonstrate not only how faith "socialize" in Latin West, where Church and society are for a long time coextensive terms, but also how a body of mediated beliefs can "create the institution". After presenting some references to the pre-Christian and Christian origins of the term *fides*, this article is organized in three steps: first, it will deal with the faith and the institution (the Church), after with the faith of the Church, and finally, the tensions between faith and belief that mark the moment of emergence of the medieval *fides* will be studied.

Keywords: Fides; Latin West; Church

¹ Agradeço a Frédéric Gabriel, Régine Le Jan e Alain Rauwel por suas leituras críticas de uma primeira versão desse texto e por suas indicações bibliográficas.

Segundo a abordagem de conjunto da *fides* proposta por esse encontro², eu escolhi um ângulo de ataque institucional. Meu “esboço de percurso eclesial” tem como objeto demonstrar não apenas como a fé “socializa” em um Ocidente latino onde a Igreja e a sociedade são por muito tempo termos coextensivos, mas também como um corpo de crenças mediadas pode “instituir”. Após rápidas referências às origens pré-cristãs e cristãs do termo *fides*, eu irei proceder de três modos, primeiro tratando da fé e da instituição, depois da fé da Igreja, por fim das tensões entre fé e crença que marcam o tempo do aparecimento da *fides* propriamente medieval.

*

I. Fé e Instituição

Fides (fé) e *foedus* (pacto, acordo aliança) possuem uma origem indo-europeia comum, *beidh*, de onde também provém a *pistis* grega (confiança). No sentido ativo, a fé significa “que se faz confiança”, no sentido passivo “que se inspira confiança”³. Termo de relação, a *fides* romana significa a fé que o cidadão pode ter na cidade, e a fiabilidade moral e cívica que ele inspira⁴. De modo complementar, o *foedus* traduz um comprometimento recíproco de confiança que permite soldar o corpo cívico; eles fundem uma mesma referência a um terceiro instituinte (os deuses), e uma garantia comum de proteção. Nesse sentido, *fides* e *foedus* são virtudes “públicas”, constitutivas do “povo” romano, sem que seja necessário postular a menor crença: em Roma predominam os ritos, “dos quais o sentido permanecia implícito e que não impunham outra crença senão a observância”⁵.

* Agradeço a Frédéric Gabriel, Régine Le Jan e Alain Rauwel por suas leituras críticas de uma primeira versão desse texto e por suas indicações bibliográficas.

² O texto aqui traduzido é uma versão ainda inédita do trabalho apresentado por Dominique Logna-Prat no colóquio **Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**, que aconteceu em Paris entre os dias 30 de maio e 1º de junho de 2013 [N.T.].

³ ORTIGUES, E. Foi. *l'it.* _____. **La révélation et le droit**. Paris, 2007, p. 213-238 [primeira publicação: *Encyclopaedia Universalis*, 1996, 9, p. 579-586].

⁴ Ver a contribuição de C. Lévy em GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph.; LAVAUD, L. (orgs.). **Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

⁵ SCHEID, J. **Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome**. Paris, 2013 (Les livres du nouveau monde), p. 214.

A Bíblia e o mundo judeu antigo transmitem outra concepção da fidelidade. A aliança de Deus com o povo eleito, que é literalmente “seu” povo, no possessivo, concerne pacto (*berith*) e obrigações resultantes de engajamentos feitos pelas duas partes, dos quais a Escritura guarda a memória. Deus atua como um suserano o faz para com seu vassalo. Tendo como condição o respeito à carta de engajamento acordada e a fidelidade aos mandamentos divinos, Israel recebe a garantia de ter a estabilidade (*aman*) de um “rochedo”, a promessa de uma dinastia real, a casa de Davi (II Sam. 7, 16), bem como a inteligência, que, segundo Isaias (7, 9) anda junto com a estabilidade.

Herdeiro dessas duas formas de pacto – o pacto cívico romano e o pacto teocêntrico do Antigo Testamento –, o cristianismo introduz uma “crença religiosa nos laços de fidelidade à palavra dada; fidelidade de Deus à sua palavra, e fidelidade do cristão à sua profissão de fé⁶”. A *fides* se encontra profundamente transformada. Não se trata mais de ser fiel ao Deus de sua nação, ou de aderir por meio de sua fé ao pacto cívico, mas de se desfazer do “jugo da escravidão” (a Lei) para aceder à “liberdade da fé”, e de entrar por meio da conversão em um novo círculo de pertencimento, a congregação dos discípulos do Cristo que é a *Ecclesia*. A fé é assim uma questão de crença e de testemunho, a cadeia dos “testemunhos” permitindo instituir uma tradição. É tanto um assunto individual quanto um problema de reconhecimento recíproco entre pessoas de uma mesma comunidade. Por isso a necessidade de atos partilhados nos ritos, que dizem a adesão de cada um e de todos à palavra de Deus.

A. Das “coisas humanas” à “sociedade dos homens”

Nas origens cristãs, quando a congregação de crentes não é ainda nada além de um estado proto-institucional, Paulo articula a “fidelidade de Deus” à “sociedade” ou “comunhão do Filho” (I Cor. 1, 9). Ele define que essa comunhão se faz pela unidade na diversidade de carismas (I Cor. 12, 7-11), cada um portando uma

⁶ ORTIGUES, E., *Foi. Op. cit.*, p. 216-217.

manifestação do Espírito, a fé entre outros: palavra de sabedoria, ciência, dom de cura, milagres, profecia, discernimento dos espíritos, diversidade de línguas, dom de as interpretar. Mas ele classifica no topo os três “carismas maiores” constitutivos da unidade cristã: fé, esperança e caridade, e ensina (I Cor. 13, 13) que “a maior delas é a caridade”. Na economia de conjunto do primeiro cristianismo, o acento é assim logo colocado na *caritas* como motor de socialização comunal. Sobre essa base, a questão chave é fazer parte da construção institucional vindoura. Como Yves Congar não cansou de lembrar em toda sua obra, nada impunha, *a priori*, a passagem da Igreja originalmente concebida como a *congregatio fidelium* no sentido uma *fides simpliciter*, de uma fé não historicamente, isto é, não “eclesiasticamente” condicionada, englobando todos os justos *ab Abel*, para uma instituição eclesial sobrevivida, em seguida no mundo latino, sob a forma de uma *Ecclesia quae modo romana dicitur*, historicamente condicionada, visível e substancial, sob a forma de uma verdadeira monarquia espiritual⁷.

É a respeito da *congregatio fidelium* como assembleia salutar que Agostinho (354-430), no *De fide rerum quae non videntur*, associa diretamente *fides* e *caritas* para retirar a humanidade do caos:

“Se retiramos a fé das coisas humanas, como não esperar vê-las perturbadas, nem a horrível confusão que deve se seguir? Quem, de fato, pode ser amado por outra pessoa por uma caridade mútua enquanto esse amor mesmo é invisível, se eu não devo acreditar naquilo que eu não vejo? Toda amizade desaparecerá, pois ela não diz respeito a nada além do amor mútuo. Quem poderá receber de outro, se nada se mostrou de seu crédito? Além disso, com o fim da amizade, é impossível manter no espírito (*in animo*) os laços de casamento, de parentesco, de aliança, pois é neles que, de modo essencial, se encontra a harmonia da amizade. De fato, o cônjuge não pode amar a cônjuge com amor recíproco se ele não crê na amizade, pois ele não pode ver esse amor. Do mesmo modo, não desejaram ter filhos aqueles que não pensam ser amados em retorno. O que dizer então dos outros laços (*necessitudines*) com irmãos, irmãs, cunhados e sogros, o que dizer dos consanguíneos e

⁷ CONGAR, Y.. *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris, 1970 (Histoire des dogmes, 20) ; _____, *Quatre noms de l'Église*. //n. _____, *Écrits réformateurs*. Paris, 1995, p. 87-106 [primeira publicação: 1961 e 1963].

dos afins, se a caridade é incerta, a vontade colocada em dúvida e se o engajamento mútuo dos filhos e dos pais não é realizado...⁸

É importante notar que Agostinho discute a *fides* no plano das “coisas humanas” para definir as “necessidades” que criam laços entre os homens: o casamento, o parentesco e a aliança. Colocada no campo semântico da “amizade” e da “caridade”, a *fides* é definida como aquilo que permite crer nas coisas que não se vê. Ela é um recurso de socialização na medida em que aquilo que une permanece sempre invisível e um tanto misterioso. Estar junto supõe uma confiança ativa; é um tipo de “aposta salutar”, sem a qual nenhuma sociedade é possível⁹. A fé é “outra” (*fides aliena*); a fé, ela é os outros. Nesse sentido, Agostinho é emblemático no deslocamento da *fides* romana em direção ao campo da primeira sociologia cristã.

O ensinamento de Agostinho é duravelmente recebido na Idade Média, mas ele é objeto de inflexões significativas. Na idade onde a Igreja se torna, entre os clérigos reformadores, o objeto de um discurso próprio sob a forma dos primeiros tratados *De Ecclesia*, o cisterciense inglês Baudouin de Ford, arcebispo de Canterbury¹⁰ entre 1185 e 1190, compõe um tratado sobre a fé, o *De commendatione fidei*, no qual o início sócio-eclesiológico é marcante:

“Todos os pactos da sociedade humana e todos os laços de amizade, para garantir a estabilidade, repousam sobre a integridade da fé e a manutenção daquilo que foi estabelecido. Todos os homens querem que a fé seja observada para si, mesmo aqueles que recusam a segui-la. O amigo busca a fé do amigo, o sócio do

⁸ SANTO AGOSTINHO, *De fide rerum quae non videntur*, c. 2, PL 40, col. 173: “Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio, et quam horrenda confusio subsequatur? Quis enim mutua charitate diligetur ab aliquo, cum sit invisibilis ipsa dilectio, si quod non video, credere non debeo? Tota itaque perebit amicitia, quia non nisi mutuo amore constat. Quid enim ejus poterit ab aliquo recipere, si nihil ejus creditum fuerit exhiberi? Porro amicitia pereunte, neque connubiorum neque cognationum et affinitatum vincula in animo servabuntur; quia et in his utique amica consensus est. Non ergo conjugem conjux vicissim diligere poterit, quando se diligi, quia ipsam dilectionem non potest videre, non credit. Nec filios habere desiderabunt, quos vicissim sibi reddituros esse non credunt [...] Quid jam de caeteris necessitudinibus dicam, fratrum, sororum, generorum atque socerum, et qualibet consanguinitate et affinitate junctorum, si charitas incerta, voluntasque suspecta est, et filiis parentum, et parentibus filiorum, dum benevolentia non redditur debita...”; para uma primeira abordagem de conjunto da *fides* em Agostinho: *Augustinus-Lexikon*, 2, col. 1333-1340 (E. TESELLE).

⁹ BOUREAU, A. Foi. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J.-Cl. (orgs.). **Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval**. Paris, 1999, p. 422-434, que remete a outra obra de Agostinho, o *De utilitate credidendi*.

¹⁰ Os nomes próprios tentem a seguir suas grafias originais, exceto nos casos de nomes com grafia já consagrada em português [N.T.].

sócio, o mestre do escravo, o imperador do *miles*, o marido da esposa, os quais vivem daqueles com os quais eles vivem. Sem fé é impossível administrar o governo dos bens, dividir os ofícios e os serviços dos homens, ou juntar aqueles que se amam. Nenhum reino, nenhuma cidade, nenhuma residência particular, nenhuma assembleia pequena ou grande de homens socialmente organizados pode existir sem a fé, nem se manter na felicidade. Se tu retiras a fé, o laço de amor se rompe e todo acordo de amizade se dissolve. Não há amor mútuo, nem paz quando não se acredita na necessidade do engajamento recíproco¹¹.”

Com Baudouin, passa-se das “coisas humanas” agostinianas à “sociedade dos homens”, do registro antropológico do parentesco e da aliança às “necessidades” sociológicas de pensar a “dependência”, segundo um dos sentidos do título (*de commendatione*). “Viver daqueles com os quais se vive” supõe pensar o laço, não mais no seio da simples comunidade de discípulos do Cristo, mas em um mundo social, reino ou cidade, onde se agenciam *status* diferenciados segundo ordens de dominação, tal como a estratificação mestre/escravo e imperador/*miles*. Assim, a *fides*, combinada à *caritas* e a *pax*, garante a “unidade de uma sociedade fraternal”, pois ela permite o estabelecimento de um direito (*ius humane societatis*)¹². Sem querer acentuar os contrastes ao excesso, é importante notar que o horizonte sociopolítico, entre Agostinho e Baudouin de Ford, se alterou profundamente. Se a fé pode dizer a norma social, isso se deve ao fato dela ter se instalado em uma instituição, a Igreja que, entre os anos 850 e 1150, se afirma progressivamente como a estrutura única de gestão da sociedade cristã.

B. A fé na Igreja

¹¹ BAUDOIN DE FORD, *De commendatione fidei*, Prol., I, 1-2, ed. D.N. BELL, Turnhout, 1991 (CCCM, 99), p. 344-345: “Omnia federa societatis humane et amicitie leges, ut sua stabilitate constare possint, fidei sinceritate firmantur, et firmata seruantur. Omnes homines fidem sibi seruii uolunt, etiam hii qui eam seruare nolunt. Fidem exquirunt amicus ab amico, socius a socio, dominus a seruo, imperator a milite, maritus ab uxore : omnis qui uiuit ab eo cum quo uiuit. Sine fide nec gubernacula rerum ministrari, nec hominum officia uel ministeria dispensari, nec amantium paria ualent combinari. Non regna, non ciuitates, non singularum domicilia familiarium, nec quicumque cetus maiores uel minores hominum socialiter uiuentium, sine fide possunt constare, et in statu sue felicitatis permanere. Si fidem de medio tollas, uinculum dilectionis rumpetur, et omne fedus pacis dissoluatur. Non erunt qui se inuicem diligant, qui inter se pacem habeant, nisi sint qui sibi inuicem credant.”

¹² *Ibid.*, II (*De fide ad proximum*), p. 346, l. 8.

Um pouco mais de quatro séculos antes do *De commendatione fidei* de Baudouin de Ford, um sermão de Bonifácio de Mayence (680-754) oferece uma boa ideia do modo como a fé se tornara uma virtude social da Igreja:

“É de bom direito que nos é requisitado viver piedosamente, aspirar aos bens eternos, e encontrar para cada pessoa um lugar apropriado à sua condição, por medo de que ele não pareça desocupado ou menos útil em seu lugar. Em nosso corpo, há somente uma alma que dá vida, mas numerosos são os membros diferentes em suas funções. Do mesmo modo, na Igreja, há apenas uma fé, que deve ser colocada em ação pela caridade, mas há diversas dignidades tendo cada uma sua própria atividade. Há uma ordem de dirigentes, outra de súditos, uma ordem de ricos, outra de pobres, uma ordem dos velhos, outra dos jovens, cada uma tendo seu próprio caminho a seguir, assim como cada membro tem sua função no corpo. O ofício dos bispos é barrar o mal e corrigir os violentos ao mesmo tempo em que conforta aqueles que têm medo. A honra régia deve ser a fonte de medo e de veneração por parte do povo, pois “não há poder que não venha de Deus” (Rom. 13, 1). Do mesmo modo, convém que todos os poderosos e os grandes sejam fieis ao rei ao qual eles estão ligados, e que eles sejam humildes e misericordiosos; eles devem exercer a justiça de modo equânime e sem contrapartida; devem proteger as viúvas, os órfãos e os pobres; devem ser submissos a seus bispos e não oprimir ninguém pela força; não devem aspirar às riquezas indevidas; devem doar seus bens e não se apoderar dos bens de outros¹³.”

Esse sermão nos permite compreender em quais termos uma ordem antro-po-social pôde se definir *na* Igreja, entre a idade de Agostinho e a época carolíngia, por analogia entre, de um lado, a alma e os diferentes membros do corpo, e, de outro, a fé “colocada em ação pela caridade” e as diversas dignidades e

¹³ BONIFÁCIO DE MAYENCE (WINFRID), *Sermo 9, Qui actus sint omni studio evitandi, et qui tota virium instantia sectandi*, PL 89, col. 859 -862 (col. 859 D-860 C): “Recte itaque vivere et pie et aeterna quaerere praecepit nobis, et unumquemque locum et conditionem suam diligenter procurare, ne vacuum appareat, vel minus utilis in loco suo. Una est enim corpori nostro anima, in qua vita consistit, sed multa sunt membra diversis distincta officiis. Sic in Ecclesia una est fides, quae per charitatem ubique operari debet, sed diversae dignitates proprias habentes ministraciones. Nam alius ordo praepositorum est, alius subditorum; alius divitum, alius pauperum; alius senum, alius juvenum; et unaquaque persona habens sua propria praecepta, sicut unumquodque membrum habet suum proprium in corpore officium. Nam episcoporum officium est prava prohibere, pussilanimis consolaria protervos corripere. Deinde regius honor populis debet esse timori et venerationi, quia non est potestas nisi a Deo. Item, potentes et iudices omnes qui regi adhaerent fideles sint oportet, et humiles, et misericordes, in aequitate iudicare et non in muneribus, viduas et pupillos et pauperes defendere, episcopis suis subditos esse, neminem vi opprimere, non injustis divitiis inhiare, sua magis indigentibus dare quam aliena rapere”; citado e parcialmente traduzido por DEVROEY, J.-P. **Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l’Europe des Francs (VI^e-IX^e siècles)**. Bruxelas, 2006, p. 35.

outros *status* que organizam o corpo social (dirigentes/súditos, ricos/pobres, velhos/jovens). Um ponto notável dessa ordem antro-po-social é a articulação clara que Bonifácio estabelece entre a fé (*fides*), "alma" do maquinário social, e o regime de fidelidades "ligadas" ao rei, a aglutinação da comunhão cristã e das relações de tipo vassálico se exprimindo em um registro único. Convém insistir ainda mais no fenômeno uma vez que a afirmação da Igreja como instituição só pôde ser realizada à custa de uma "inteligente adaptação" a "uma sociedade feudal bem estruturada, a qual ela definiu como seu objetivo dominar a partir do interior"¹⁴. O *dominium* generalizado da Igreja repousa em sua inserção nas engrenagens aristocráticas de controle da terra e dos homens, e no controle dos laços constitutivos da ordem dominante. Príncipes e grande leigos se encontram assim absorvidos na fidelidade e na vassalagem do papado e da aristocracia da Igreja, cuja expressão mais acabada é a constituição de uma *militia sancti Petri* no século XI¹⁵. Uma simples e rápida consulta às cartas de Gregório VII (1073-1085), o papa da reforma dita "gregoriana", convence facilmente sobre a confusão do político e do religioso em relação à "fé", as referências ao "vigário de Pedro" em processo de se tornar "vigário do Cristo" obrigando a articular sutilmente fidelidade e filiação espiritual fundadora da soberania de um Pai monarca, encarregado tanto do espiritual como do temporal, e nesse sentido, portador da tiara, ao mesmo tempo mitra e coroa: *mitra pro sacerdotio, corona pro regno*¹⁶. Compreende-se, então, que as questões de fé que mobilizam as pessoas podem ser de competência clerical, especialistas nos assuntos teológico-jurídicos, com demonstração, entre outros exemplos, a resposta que Fulberto de Chartres oferece ao duque Guilherme V da Aquitânia, em 1021, sobre a natureza

¹⁴ TOUBERT, P. Réforme grégorienne. In: LEVILLAIN, Ph. (org.), **Dictionnaire historique de la papauté**. Paris, 1994, p. 1432-1440 (p. 1434).

¹⁵ Sobre a vassalagem no perímetro imediato da soberania "estatal" romana: CAROCCI, S. **Vassali del papa. Potere pontificio, aristocrazie e città nello Stato della Chiesa (XII-XV sec.)** Roma, 2010. Sobre o problema geral da *militia sancti Petri*. ERDMANN, C. **Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens**. Stuttgart, 1935, p. 185-211.

¹⁶ Um exemplo entre centenas: a carta de Gregório VII ao conde Hubert, ao clero e à população de Firmato, de 22 de dezembro de 1074, aos quais o papa solicita que atuem "ut appareat vos *ingenuos et fideles esse matris Ecclesiae filios*" (sou eu quem sublinha): *Das Register Gregors VII.*, ed. CASPAR, E. *MGH, Epistolae selectae*, Munique, 1990 [Berlim, 1920], II, 38, p. 174-175 (p. 175, 1).

e os fundamentos do juramento (*forma fidelitatis*)¹⁷. Por isso a congruência do vocabulário clerical e do vocabulário das instituições atestada pela explosão do campo semântico da “fidelidade” na Idade Média, sob diferentes e complementares formas de fé, que é dada, que é dita, que é jurada (*fidedatio, fidedicere, fidefactum, fidemanus, fidejussio, fidejussor*), e os modos “fiduciários” do pacto e do juramento (*fidantia, fiducia, fidantiare*: devolução de algo empenhado; juramento, promessa de garantia, salvo-conduto, salvaguarda)¹⁸. Seja qual for o domínio estrito de aplicação do engajamento, a fé é indistintamente um assunto de corpo: *fides corporalis* das relações de homem a homem, ou incorporação eclesial do fiel.

Confusão de registros (civil/religioso) e congruência de vocabulários (dos clérigos e das instituições) são traços de uma evolução lenta referente à cristianização da sociedade e à ancoragem da Igreja no século durante a primeira metade da Idade Média. O voto de fidelidade ao rei é atestado desde a primeira metade do século VI, tanto entre leigos poderosos como entre bispos¹⁹. Mas no mundo “protofeudal”, a questão chave é saber quais relações estabelecer entre as tradições romano-cristãs e os costumes “bárbaros” (por exemplo, a equivalência “*leudes*”²⁰ / “*fiéis*”), que papel atribuir, em um contexto de cristianização ativa, aos costumes nacionais, que não se deixa de mencionar durante o período carolíngio²¹. Na formação da feudalidade clássica, o juramento de fidelidade se soma à recomendação no mais tardar em meados do século VIII; a face cristã é então fortemente evidenciada pela referência a Deus e aos santos e pelo toque das *res*

¹⁷ FULBERTO DE CHARTRES, *Ep.* 51, ed. BEHREND, F. Oxford, 1976, p. 90-93.

¹⁸ Sobre a congruência dos dois vocabulários: GUERREAU, A. **Le féodalisme, un horizon théorique**, Paris, 1980, p. 183; WIRTH, J. La naissance du concept de croyance. *It.* _____, **Sainte Anne est une sorcière et autres essais**. Genebra, 2003 (Titre courant, 26), III, p. 113-176 (p. 123) [primeira publicação: **Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance**, 45 (1983), p. 7-58]; PEPPE, L. (org.), **Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica**. Roma, 2008 (agradeço a R.M. Dessi por me indicar esta obra).

¹⁹ GANSHOF, F.-L. **Qu’est-ce que la féodalité**. Paris, 1982 [Bruxelas, 1944]; REYNOLDS, S. **Fiefs and vassals: the medieval evidence reinterpreted**. Oxford/New York, 1994; BOURNAZEL, É. POLY, J.-P. (orgs.). **Les féodalités**. Paris, 1998 (Histoire générale des systèmes politiques); DEPREUX, Ph. Les Carolingiens et le serment. *It.* AUZÉPY, M.-F.; SAINT-GUILLAIN, G.. **Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment**. Paris, 2008, p. 63-80.

²⁰ Durante o período merovíngio, pessoa ou conjunto de pessoas que prestam juramento a um líder e se tornam, literalmente, seu povo, sua gente [N.T.].

²¹ BOURNAZEL, É. POLY, J.-P. (orgs.). **Les féodalités**. *op. cit.*, p. 101.

*sacrae*²². Um bom exemplo de confusão dos gêneros é fornecido pela narrativa oferecida por Ermoldo Nigelo (c.790-c. 840), em seu *Poema para Luís o Piedoso*, da cerimônia conjunta do batismo e da vassalagem do Dinamarquês Hérold e seu povo. Convidado pelo emissário do imperador, o arcebispo de Reims, Èbe, para ir às terras francas “se juntar às vinhas do Senhor”, Hérold, sua esposa e sua “casa” (*domus*) vão até o palácio-igreja de Ingelheim, no vale do Reno. Lá se realiza um cerimonial complexo, tanto laico quanto eclesiástico, modelado pelo ritual das assembleias carolíngias²³. Tudo começa com um primeiro festim e uma troca de discursos, o de Hérold sendo uma verdadeira profissão de fé catecúmena²⁴. Vai-se em seguida à igreja para a cerimônia do batismo. Ermoldo se contenta em descrever o fim da cerimônia, a entrega das vestes brancas do batizado após o uso da água, de um povo a outro e de alto a baixo na hierarquia: de Luís à Hérold; da imperatriz Judite à rainha; de Lotário, filho e sucessor indicado de Luís, ao filho de Hérold; dos nobres francos aos nobres dinamarqueses; do povo franco ao povo dinamarquês²⁵. A assembleia retorna depois ao palácio, onde as festividades continuam com o dom dos produtos da terra franca e a entrega da vestimenta franca, exata emulação da entrega das vestes batismais (de Luís para Hérold, de Judite para a rainha, de Lotário ao filho de Hérold). Chega, então, a hora, com o chamado dos sinos, de entrar na igreja onde a missa deve acontecer. Terminada a celebração eucarística, retorna-se ao palácio para um “festim imperial”. No dia seguinte, em uma ilha do Reno, uma atividade de caça é organizada, grande ritual laico que oferece a oportunidade para outro tipo de encenação do poder franco e de demonstração da força soberana²⁶. Na volta, Luís, Hérold e seus séquitos participam do ofício do final do dia, depois vão ao palácio onde o imperador distribui ritualmente o produto da caça. Ao final

²² GANSHOF, F.-L. **Qu'est-ce que la féodalité**, *op. cit.*, p. 57-58 (sobre o *Capitulare missorum* de 802).

²³ NELSON, J.L. The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual. *In*: CANNADINE, D.; PRICE, S. (eds.). **Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies**. Cambridge, 1987, p. 137-180 (p. 166-172).

²⁴ ERMOLDO NIGELO, *In honorem Hludowici Pii*, FARRAL, E. (ed., trad.) Paris, 1932 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge), v. 2198 s.; apresentação do conjunto do dossiê em IOGNA-PRAT, D.. **La Maison Dieu. Un histoire monumentale de l'Église, 800-1200**. Paris, 2006, p. 144-146.

²⁵ ERMOLDO NIGELO, *In honorem Hludowici Pii*, v. 2240 s.

²⁶ *Ibid.*, v. 2362 s.

desse longo cerimonial, que mistura intimamente (por meio dos rituais e dos locais) o eclesiástico (batismo, missa e ofício na igreja) e leigo (acolhimento, entrega de vestimentas francas e festins no palácio; caça em uma ilha do Reno), que a aliança dos dois povos é selada por meio de seus príncipes. Após uma última profissão de fé, Hérold, colocado aos pés de Luís, faz homenagem ao imperador, que, por sua vez, entrega a seu fiel os domínios nos confins do Império e os objetos de culto (vasos, vestimentas e livros) destinados, por *medium* de monges e de padres encarregados de acompanhar os dinamarqueses, a fundar uma nova Igreja nos confins do mundo franco. Filho espiritual e vassalo, Hérold retorna como um “adotado” de Luís o Piedoso, e podemos nos perguntar se o batismo e a homenagem descritos por Ermoldo Nigelo não recobrem igualmente, juntamente com o rito de entrega da vestimenta franca, uma adoção criadora de uma filiação fictícia que permitirá inscrever os dinamarqueses e seu príncipe em uma situação de dependência em relação ao Império carolíngio, ou seja, como reino vassalo²⁷.

II. A fé da Igreja

A instalação da fé *na* Igreja se exprime por um cruzamento claro dos campos metafóricos dos dois termos. As imagens da Igreja são também as da fé, tais como (a enumeração não poderia ser completa): *cingulum, defensor, fervor, gubernaculum, munimentum, porta, portum, propugnacula, signaculum, speculum...* Mas tal cruzamento de campos é suficiente para explicar aquilo que é, sem dúvidas, o traço maior de evolução da *fides* tardo-antiga e medieval: o surgimento e desenvolvimento de uma “fé da Igreja”? Como dar conta da passagem do “na” ao “da” (da topologia ao pertencimento) que marca a expressão ao genitivo (*fides Ecclesiae*)? Pois, enquanto corpo, a Igreja define um espaço tornado vivo pela *caritas*. Tomás de Aquino (1124-1274) fala nesse sentido da “fé formada” para caracterizar o quadro no qual pode se expressar “a fé viva que age pela caridade”, como se a fé fosse uma questão de “forma” (*forma, formula*) – a forma *da* Igreja, ou

²⁷ Retomo aqui uma sugestão de Florian Mazel.

seja, a norma da instituição – tal “fé formada” sendo levada, no final da Idade Média, a se definir em contradição com o voluntarismo dos filósofos nominalistas, como Guilherme de Ockham (1285-1347), em busca de certeza voluntária.²⁸

A. Mediação e proteção do dogma

O riquíssimo dossiê da “fé da Igreja”, que foi pacientemente reunido por Marie-Thérèse Nadeau, se organiza em torno de dois significados do termo *fides* constantemente intrincados, mas que devemos distinguir para a clareza da análise: a fé objetiva (*fides quae*) – aquilo que se acredita, o conteúdo da fé –, e a fé subjetiva (*fides qua*) – a atitude do crente, o fato de crer, de confiar em Deus²⁹. Tanto uma “fé” quanto a outra supõem a presença mediadora da Igreja. A *fides qua* precisa proteger um conteúdo: cânone e “regra de fé”; a *fides quae* necessita gerir, regular uma fé em atos, pois, se a fé deve ser transformada em ato, como o sublinha a palavra de Tiago (2,14: “Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo?”), também é preciso que atos e atores sejam enquadrados, pelo menos para canalizar todo o voluntarismo excessivo dos fieis³⁰. Normalmente expressa na voz passiva, a fé é, portanto, uma questão de adesão crente (*confitetur*) àquilo que a instituição eclesial é capaz de assegurar (*roboretur*) nos diferentes campos das competências clericais: *declaratur, praedicatur, dilatatur, diffunditur* (homilética e pastoral); *designatur, signatur* (exegese); *firmatur, manifestatur* (liturgia e teologia sacramental).

No que concerne à *fides quae*, a fé da Igreja consiste, a partir do século II, em proclamar e garantir o dogma. Contra a heresia, que é uma fé errada, trata-se de definir a verdadeira doutrina e de se manter na trilha dos desenvolvimentos da história dos dogmas: o *Credo* de Niceia, os principais decretos cristológicos, a teologia trinitária, a realidade da carne e do sangue na Eucaristia, os efeitos

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Somme de théologie*, IIa IIae, q. 1, art. 9, sol. 3. Os debates nominalistas sobre a fé acabaram de ser objeto de um estudo aprofundado em GRELLARD, C. **De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge**, Paris, 2014 (La philosophie à l'œuvre, 7).

²⁹ NADEAU, M.-Th.. **Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule**. Paris, 1988 (Théologie historique, 78).

³⁰ *Augustinus-Lexikon*, 2, col. 1333-1340 (col. 1336).

salvíficos dos sacramentos, o campo da dogmática sendo plástico e extensível segundo as necessidades do magistério, principalmente quando – no último terço do século XI – o papado proclama que é herético tudo aquilo que ela declara como o sendo. Fazendo isso, a Igreja estabelece seus próprios fundamentos: a fé evangélica e a tradição dos apóstolos que é seguida pelos bispos, na liderança dos quais se encontram os pontífices romanos, sucessores de Pedro e Paulo; as Escrituras e o ensinamento dos Pais e dos “doutores”, cujos comentários existem para vivificar e atualizar a lei da Igreja; a ordem litúrgica e sua conformidade com Roma, ao ponto de tratar (a partir dos anos 1080) a noção de *ordo romanus* como um oxímoro³¹; ou, de um modo mais geral, como se adora dizer no século XI, a “antiga fé da Igreja”, a “fé da Igreja primitiva”, a qual se defende que, desde pelo menos Gregório o Grande (c.540-604), tem vocação à universalidade, sendo a fé, desde os primeiros Pais, concebida como uma “semente” ou uma “muda” fundadora de Igrejas³². Como o diz Tertuliano (c.150-c. 230), “em cada cidade, eles fundaram Igrejas, as quais, desde esse momento, as outras Igrejas pegaram emprestado a muda da fé e a semente da doutrina, e ainda a emprestam todos os dias para se tornarem elas mesmas Igrejas”, a tradição vendo no “eles” os propagadores anônimos, os apóstolos, os príncipes cristãos, ou simplesmente os pregadores, que, nas palavras de Alain de Lille (c.1125/1130-1203), são “os pés da Igreja, pelos quais a fé da Igreja se propaga e se difunde”³³. A lógica desta dilatação explica o fato de podermos falar da “fé de Cristandade” no século XIII, quando o proselitismo cristão veiculado pelo mito de cruzada impôs o emprego maiúsculo do termo

³¹ RAUWEL, A. La liturgie comme vecteur de la Réforme grégorienne. *In: La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental, Siglos XI-XII*, XXXIIª Semana de estudios medievales (Estella, 18-22 de julio 2005). Pamplona, 2006, p. 99-111 (p. 109).

³² Sobre a universalidade da fé em Gregório o Grande: NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 84.

³³ TERTULIANO, *De praescriptione*, 20, 2, 5: “Et perinde ecclesiae apud unamquamque civitatem condiderent, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutantur ut ecclesiae fiant” ; sobre os príncipes cristãos: NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 193; os pregadores, “pés da Igreja” : ALAIN DE LILLE, *Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, col. 839D-840A.

“Cristandade” em uma acepção geopolítica idealmente referenciada às dimensões da Terra³⁴.

Ligada às verdades infalíveis da tradição, a Igreja se afirma muito cedo – no Ocidente, com o *Contra haereticos* de Irineu de Lyon (c. 130-202) –, como uma instância apta a distinguir a verdade e o erro, a *fides* da simples *opinio* e, sobretudo, de seu exato contrário, a *infidelitas*. A viragem institucional marcada pela própria reforma da Igreja nos séculos XI-XII permite, ao mesmo tempo, impor o poder mediador dos clérigos no seio da comunhão cristã e definir essa última pela exclusão de todo corpo estranho. *Ad extra*, as polêmicas anti-heréticas permitem definir os contornos da ordem social como um perímetro impermeável de pertencimento oposto aos diferentes componentes (heréticos, judeus, muçulmanos) de uma “heresia geral”³⁵. *Ad intra*, se impõe a necessidade de uma mediação funcional dos clérigos, fundamento de um verdadeiro crer pelo outro; Hugo de São Vítor (c. 1096-1141) argumenta que “aquele que crê em um crente, não se diz crer de modo inconveniente”³⁶; de onde a diferenciação, corrente no século XIII, entre *fides explicita* e *fides implicita*, fé dos doutos e fé dos simples, à imagem da distinção entre *boves* et *asinae* estabelecida pelos comentadores do prólogo do livro de Jó, que difunde a concepção de uma *fides majorum Ecclesiae*³⁷. Desse modo, não apenas se impõe a noção de uma necessária mediação clerical e erudita, mas também a ideia de que a fé é adquirida (*fides acquisita*) pelo *habitus*, ou seja, pela imersão na Igreja, mesmo se “a fé gratuita” ou “infundida”, que é ela mesma

³⁴ NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 223.

³⁵ JIMÉNEZ-SANCHEZ, P. De la participation des cathares rhénans (1163) à la notion d'hérésie générale. *In: Heresis*, 36-37 (2002), p. 201-218 (baseado, essencialmente, no *De fide catholica* de Alain de Lille).

³⁶ HUGO DE SÃO VÍTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, x, 3, PL 176, col. 331D: “Nam et fides etiam est de fide qua creditur quod nescitur, quia scienti et credenti creditur. Ille enim qui credenti credit, non inconvenienter credere dicitur quod ille credit cui credit.”

³⁷ SCHMITT, J.-Cl.. Du bon usage du *Credo*. *In: VAUCHEZ, A. (org.). Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. École française de Rome, 1981 (Publications de l'École française de Rome, 51), p. 337-361 (p. 341) [reimpresso em _____. **Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale**. Paris, 2001 (Bibliothèque des Histoires), p. 97-126 (p. 102)]; WIRTH, J.. La naissance du concept de croyance, *op. cit.*, p. 127.

um *habitus*, permanece, como dom de Deus, sempre no horizonte das reflexões teológicas³⁸.

B. Dinâmicas sacramentais

É em contexto sacramental que se cria, se fortalece e se desenvolve o essencial do conteúdo ligado à fé da Igreja. Como sustenta uma oração da missa romana documentada na Germânia do início do século XI – “Senhor Jesus Cristo, que disseste a teus apóstolos: ou vos deixo a paz, eu vos dou minha paz, não guarde nossos pecados, mas a fé de tua Igreja” –, a fé é, em primeiro lugar, um assunto da comunidade cristã ritualmente reunida³⁹. A fé é fundada (*firmatur*) pelos sacramentos; ela se manifesta (*manifestatur*) nos sacramentos, especialmente a Eucaristia, desde cedo qualificada (por oposição ao batismo), como “sacramento da fé” (*sacramentum fidei*), e referida ao “novo altar da fé” erguido pelo Cristo, “novo rei e novo padre”⁴⁰. Em seu *De sacramentis*, Hugo de São Vítor, tornando seu o ensinamento da Epístola aos Hebreus (11, 1), considera a fé em ela mesma como “substância das coisas a se esperar”, como sacramento da contemplação final⁴¹. É nessa lógica que Wolber de Saint-Pantaléon (m. 1167), na época das primeiras definições dos sete sacramentos, pode tornar a *fides* o continente desses sacramentos ligados ao Cristo e que, em pleno século XVI, Bruegel o Velho (v. 1525-1569) se arrisca ainda a situar sob a insígnia da *fides* um conjunto de sacramentos encenados em seu local de realização, a igreja [ilustração], do mesmo modo que,

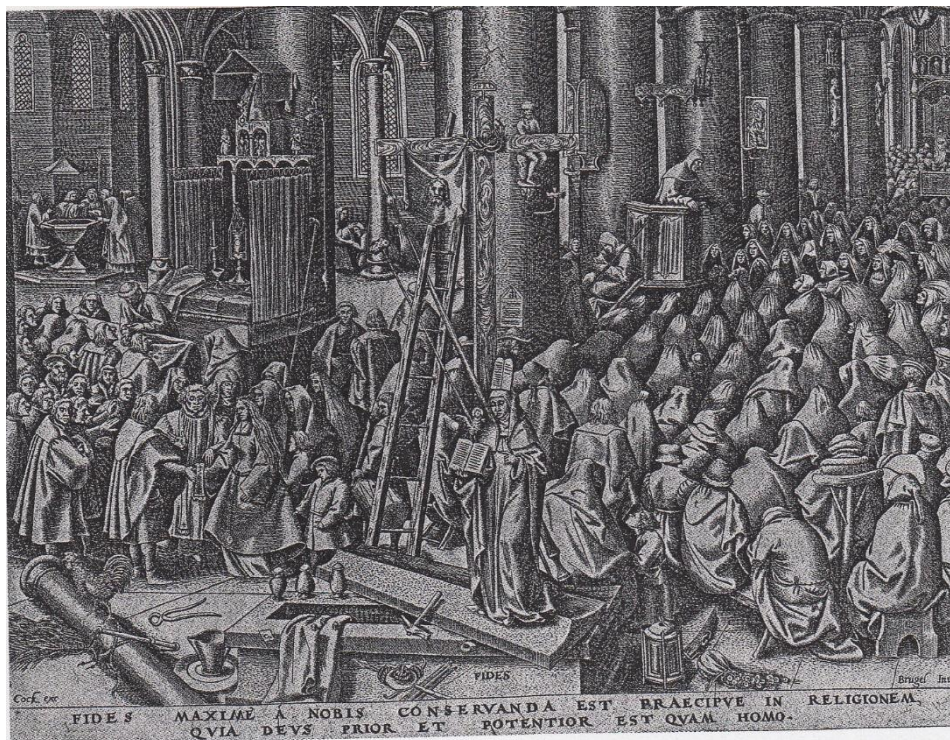
³⁸ FAUCHER, N.. Prêter foi avec parcimonie. Le traitement scotiste de la foi acquise et de la foi infuse. In: GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph. ; LAVAUD, L. (orgs.). **Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

³⁹ NADEAU, M.-Th.. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁰ *Fides Ecclesiae firmatur in sacramento*: JULIEN DE TOLEDO, In *Nahum*, PL 96, col. 729B-C (sobre o batismo); *manifestatur*: HILDEBERT DE LAVARDIN, *Expositio missae*, PL 171, col. 1174B (a propósito da eucaristia): “fides Ecclesiae in conficiendis corpore et sanguine domini manifestatur”; a noção de *sacramentum fidei* é frequentemente relacionada ao *corpus Christi et sanguinis* em Agostinho e Paschase Radbert; bom exemplo de referência ao *altare fidei*, em RABAN MAUR, In *Reg.*, III, 8, PL 109, col. 186C-D (= In *Paralipomena*, III, 7, *ibid.*, col. 464B): “Quia ergo holocausta et sacrificia omnia in altari typico Veteris Testamenti non potuerunt offerri, eo quod omnia ibi figuraliter fiebant, rex noster et sacerdos erexit novum altare fidei in Ecclesia catholica in quo pingua holocausta et sacrificia acceptabilia quotidie spiritaliter Deo offeruntur.”

⁴¹ MOULIN, I.. **Hugues de Saint-Victor. Sacrement et sacramentalité dans l'économie de la grâce**. Paris, 2015, p. 44 et 50.

um século antes, Roger Van der Weyden o fez em seu *Tríptico dos Sete Sacramentos*.⁴²



Pieter Bruegel o Velho, Fides, v. 1559, gravura sobre cobre, Berlim, Staatliche Museen, Kupferstichkabinett (cliché J.P. Anders)

Mas é a questão do batismo infantil, ou pedobatismo, que foi acionada e marcou profundamente a definição da fé da Igreja. Se interessar pela socialização da fé e pela força daquilo que cria o laço (a fidelidade, a confiança) em uma sociedade de engajamento pessoal supõe dar grande espaço ao batismo, sacramento que concerne o essencial daquilo que o cristianismo inventou a respeito de parentesco espiritual e de distinção antro-po-social entre carne e espírito⁴³. Para qualificar o laço

⁴² WOLBER DE SAINT-PANTALÉON, *In Cant.*, PL 195, col. 1170A: « [scriptus] signatus sigillis septem (Ap. 5), hoc est septem sacramentis, quae fides Ecclesiae continet, nativitate Domini, circumcissione, baptismo, passione, resurrectione, ascensione, iudicio futuro. » A inscrição que acompanha a gravura ("Fides maxime a nobis conservanda est praecipue in religionem quia Deus prior et potentior est quam homo") foi retirada de LACTÂNCIO, *Epitome divinarum institutionum*, CSEL, 19, p. 747, l. 5: "Fides quoque magna iustitia pars est: quae maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus, conservanda est, praecipue..." (identificação de S. Van der Meeren-Ferreri, a quem eu agradeço). Sobre a gravura de Pieter Bruegel, o Velho, que se integra em conjunto consagrado às sete virtudes: ORENSTEIN, N. M. (ed.). **Pieter Bruegel the Elder. Drawings and Prints**. New Haven/London, 2001, n°64-77, p. 177-192 (p. 178-179), da qual dá-se aqui a cópia a partir do original de seu discípulo Philips Galle; sobre o Tríptico de Van der Weyden: IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu**, *op. cit.*, p. 609-611.

⁴³ Duas referências essenciais sobre a questão: GUERREAU-JALABERT, A. *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. *In*: F. HÉRITIER, COPET-ROUGIER, É. (ed.). **La parenté spirituelle**. Paris, 1996, p. 133-203;

misterioso e invisível que une os cristãos, Agostinho praticamente não recorre à noção de *fides Ecclesiae*, preferindo *fides catholica* em seu lugar. Aquilo que, no seio da comunidade, liga um fiel a outro vem, para ele, da *fides aliena*. Essa fé do outro⁴⁴ (da qual nós vimos o aporte para a gestão das “coisas humanas”) aparece ainda confrontada à questão do batismo infantil e do apadrinhamento, uma prática que se impõe na Alta Idade Média ocidental, e que se torna objeto de controvérsias determinantes nos séculos XI e XII. É nesse contexto que se passa, por volta de meados do século XII, da *fides aliena* à *fides Ecclesiae*, para mostrar, como o fazem dois polemistas renomados, Pedro o Venerável (1092-1156) e Hugo de Amiens (v. 1085-1164), que, por meio dos pais e dos padrinhos, é a Igreja que se responsabiliza pela criança ainda incapaz de dizer sua fé⁴⁵. As crianças, por intermédio de seus fiadores, colocam de um modo particularmente agudo a questão tudo ou nada que dá sentido à sociedade cristã irrigada pela *fides* e pela *caritas*: ou todo o mundo é salvo ou ninguém o é. Pedro o Venerável atribui o pacto batismal à graça que circula entre o homem e a mulher no seio do casal cristão, em uma união que supõe o “dar sua fé”, enquanto Hugo de Amiens discute sobre o compromisso necessário pelo jovem batizando em um tratado *De Ecclesia* que reflete globalmente sobre os mistérios da Igreja. A respeito do aspecto polêmico da heresia dita “albigense”, as atas do Concílio de Lombers (1165) tratam explicitamente da instituição do apadrinhamento⁴⁶:

BASCHET, J.. Âme et corps dans la l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme. *In: Archives de sciences sociales des religions*, 112 (2000), p. 5-30.

⁴⁴ Optamos aqui pela tradução “fé do outro” para a expressão “*fides aliena*”, por se tratar de forma consagrada em traduções portuguesas (e também inglesas). Destacamos, contudo, que em sua grafia latina original a expressão é mais polissêmica. De fato, o autor do presente artigo utiliza a noção de “*foi pour l'autre*”, bastante usual entre os exegetas francófonos, para remeter a pluralidade de sentidos da *fides aliena*: falar em fé do outro significa ter/fazer fé pelo outro (para citar apenas alguns, são os campos da representação, do juramento, do compromisso, do acordo, da aliança, da amizade, da familiaridade etc. que se fazem atuantes por meio do que chamamos aqui de “fé do outro”) [N.T.].

⁴⁵ IOGNA-PRAT, D.. **Ordonner et exclure. Cluny face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150**. Paris, 1998, p. 153-161.

⁴⁶ Sobre a organização e o desenvolvimento dessa instituição: LYNCH, J.H. **Godparents and Kindship in Early Medieval Europe**. Princeton, 1986; sobre o Concílio de Lombers, e a primeira qualificação dos dissidentes como “bons homens”: BIGET, J.-L. **Hérésie et inquisition dans le Midi de la France**, Paris, 2007 (Les médiévistes français, 8), p. 41 e p. 153-154.

“Se procurássemos pela fé de quem as crianças são salvas, pois elas não possuem por elas mesmas a fé (sem a qual é impossível agradar a Deus), nós diríamos que seria pela fé da Igreja ou pela fé dos padrinhos, do mesmo modo que o paralítico foi curado pela fé daqueles que o conduziam e o desciam pelo teto, e que o filho de um oficial do rei e de uma Cananea foram salvos no momento exato em que eles acreditaram. Nós dizemos que o batismo deve ser celebrado na igreja e pelos ministros da Igreja, a menos que a necessidade o demande. Por isso a palavra do beato Paulo: “[Deus] que nos fez capazes de ser servidores de uma nova Aliança” (II cor. 3, 6)⁴⁷. ”

Segundo o exemplo das solidariedades celebradas no Novo Testamento (aqui aquelas que salvam o paralítico [Mt. 9. 1-8], o filho do oficial régio [João 4, 46] e a filha da Cananea [Mt. 15, 21-28; Mc. 7, 24]), as crianças iniciam sua caminhada em direção à salvação graça aos padrinhos, que agem como pais espirituais e representam, de certa forma, a *persona Ecclesiae*, em um momento em que se impõe, exatamente, a noção jurídica de *persona ficta* ou de *persona repraesentata*⁴⁸. A menção final aos “ministros da Igreja” adiciona uma nota essencial sobre o enquadramento dos clérigos, pois não compararíamos os padrinhos (que agem *in persona pueri*) aos representantes da Igreja (que agem *in persona Christi*), sem os quais o sacramento não pode ser efetuado⁴⁹. De fato, como defende um teólogo contemporâneo, Pedro Lombardo (v. 1095-1160), “A fé de outrem não vale tanto para os pequenos quanto a fé própria para o adulto. Para os pequenos, na verdade,

⁴⁷ Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXII, Ann. 1166-1225, col. 157-168 (col. 162D): “Si autem queratur, cujus fide salvantur infantes, cum ipsi fidem non habeant, sine qua impossibile est Deo placere: dicimus quia fide ecclesiae, vel fide patrinorum, sicut paralyticus est curatus fide offerentium, et per tegulas submittentium eum; et filius reguli, et filia Chananaeae salvati sunt eadem hora qua regulus et Chananaeae crediderunt. Dicimus enim, quod baptisma debet celebrari in ecclesia, et per ministros ecclesiae, nisi necessitas urgeat. Unde dicit beatus Paulus “Qui idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti”; trad. parcial NADEAU, M.-Th. **Foi de l’Église**, op. cit., p. 139. Outro testemunho contemporâneo à controvérsia: GUILLAUME LE MOINE, *Contre Henri schismatique et hérétique*, 6, 6, (ZERNER, M. (ed.). Paris, 2011 (Sources chrétiennes, 541)), p. 208, e o anônimo *Contre les hérétiques et les schismatiques*, 4, 10, *ibid.*, p. 250.

⁴⁸ MICHAUD-QUANTIN, P. **Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin**, Paris, 1970 (L’Église et l’État au Moyen Âge, 13), p. 201-208.

⁴⁹ MARLIANGEIAS, B. **Clés pour une théologie du ministère: in persona Christi, in persona Ecclesiae**. Paris, 1978 (Théologie historique, 51), p. 108; RAUWEL, A. **Expositio missae. Essai sur le commentaire du Canon de la messe dans la tradition monastique et scolastique**. Tese de Doutorado, Universidade da Borgonha (Dijon), 2002, t. II, p. 223-224.

a fé da Igreja não é suficiente sem o sacramento⁵⁰. A fé da Igreja é, assim, tanto uma questão "objetiva" (*fides quae*) tributária do enquadramento (o conteúdo doutrinal defendido em contexto antiherético), quanto um problema "subjetivo" (*fides qua*) associado à gestão do outro, incapaz ou impedido de dizer sua fé. A *fides aliena* pode se tornar *fides Ecclesiae*, pois a instituição possui, desde então, a capacidade de crer eficazmente pelo outro ("capacidade" e "eficácia" tributárias da esfera sacramental). A partir daí, sobre a base do simples problema do pedobatismo, a rápida e notável extensão do perímetro coberto pela fé da Igreja com, de um lado, a qualificação da Igreja agente (Igreja "militante", Igreja "triumfante", ou Igreja dos santos, capaz de mobilizar para os outros o excedente que eles mesmos não necessitam) e, de outro lado, a realização de *todo* batismo pela Igreja, não somente o batismo infantil, mas também o adulto. Considera-se então que é a fé de todos os membros da Igreja que "produz" o sacramento, e que a fé de somente uma pessoa, *mesmo adulta*, não é mais suficiente; a "característica batismal" que, segundo Alexandre de Halès (v. 1185-1245), permite a aposição da "característica criada" pela "característica não criada", estando "gravada na fé da Igreja"⁵¹.

Ainda mais, ao fim de uma maturação notável das concepções sacramentais ao longo dos séculos XII e XIII, não é apenas o batismo que é dependente da fé da Igreja em função da *fides aliena*, mas o conjunto de sacramentos. Na discussão que ele realiza sobre a eficácia dos sacramentos, Tomás de Aquino é uma boa testemunha desta evolução. Para ele, a eficácia sacramental possui três fontes: a instituição divina, a Paixão do Cristo e a fé da Igreja "como unificadora do instrumento ao agente principal", sem que a figura do ministro coloque problemas específicos, pois o sacramento pode muito bem ser efetuado por um herético, até mesmo por um louco ou demente, desde que ele aja segundo as "formas" da

⁵⁰ PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, IV, d. 4, cap. 4, § 12, Grottaferrata, 1981, p. 259, l. 9-11: "Nec tantum valet fides aliena parvulo, quantum propria adulto. Parvulis enim non sufficit fides Ecclesiae sine sacramento."

⁵¹ ALEXANDRE DE HALÈS, *IV Sent.*, dist. I, n°2º, ed. Quaracchi, Florence, 1958, p. 107; citado por NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 224.

Igreja⁵². Mesmo o casamento, que é, sem dúvida, o menos “clericalizado” dos sete sacramentos (a questão sobre o que “faz” o casamento foi objeto de longos debates entre partidários do consentimento dos esposos e partidários do poder consagrador do oficiante que pratica a *unctio manuum*), não escapa da questão da fé da Igreja com a formulação, no século XIII, da noção de “casamento ratificado” pela Igreja na sua fé⁵³.

C. O lugar da Igreja

A “fé do outro” (*fides aliena*) transformada em “fé da Igreja” ao fim de uma importante evolução da teologia sacramental nos séculos XII e XIII a partir do batismo infantil impõe a Igreja como lugar de instituição da crença pela qual devem passar os sujeitos que confessam, que constituem coletivamente a *persona Ecclesiae*. Nesse sentido, “o altar da fé”, que abre ao fiel a via do sacrifício, se inscreve, na Idade Média, necessariamente no seio do espaço eclesial, na medida em que a crença pessoal é tributária de uma crença instituída. De onde a uniformização das expressões confessionais a partir do momento em que o *confiteor* – confissão dos pecados na primeira pessoa, em público, na quarta-feira de cinzas – surge nos pontificais (nos séculos IX e X), marcando a passagem da *falta* em si (característica do sistema de penitência tarifada da Alta Idade Média), ao *penitente* levado a dizer em pessoa seus pecados, marca de uma penitência individualizada⁵⁴. E é no espaço fixo e circunscrito oferecido pela Igreja que o fiel penitente é convidado a oferecer seu sacrifício. Solicitado no sentido de saber se era conveniente reconsagrar um altar que foi transferido de lugar, Ivo de Chartres (v. 1040-1116) propõe um paralelo marcante entre o fiel e o altar:

“... assim como a fé, que é chefe e fundamento da religião sagrada, deve permanecer imóvel na pessoa do crente, do mesmo modo para o altar visível, que é a figura da fé. E assim como aquele que se

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *IV Sent.*, dist. I, q. I, art. IV, qu^a 3, resposta. Paris, 1947, p. 36; citado por NADEAU, M.-Th. *Foi de l'Église*, *op. cit.*, p. 288.

⁵³ NADEAU, M.-Th. *Foi de l'Église*, *op. cit.*, p. 226-228.

⁵⁴ JUNGSMANN, J.A.. **Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung**. Innsbruck, 1932 (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, 3/4), p. 189-190.

distanciou do fundamento da fé deve, pela imposição das mãos, ser reconciliado ao corpo do Cristo que é a Igreja, do mesmo modo a mesa do altar, que é a figura da fé, deve novamente ser inaugurada (*imbuenda*) pelos mistérios sagrados, se ela foi transferida de lugar⁵⁵.”

A institucionalização da crença, que ancora o desejo do sujeito que confessa no devir salvífico da Igreja, explica, ainda, o surgimento de pessoas que são referência e que carregam a *fides Ecclesiae*, as quais são também formas da Igreja: a Cananea, o Centurião, Marta e, principalmente, Pedro, cuja fé é, diz-se por emulação, de “pedra”: uma fé fundada no Cristo e uma pedra/Pedro sobre a qual repousa a Igreja. Como o exprime um comentador moderno do Evangelho de Mateus, Jean Hessel (1522-1556), seguindo uma abundante tradição medieval:

“O louvor de Pedro, louvor de todos os cristãos, é colocado na potência que Deus, tida em conta a fé (*intuitu fidei*), concedeu a ele assim como a todos seus sucessores. É assim que a pedra da Igreja atual é, justamente, descrita como fundamento de Pedro, em função da fé que o Cristo produziu no vicariato que ele lhe confiou, assim como a seus sucessores⁵⁶.”

À imagem dessas formas de Igreja, aquele que confessa/crê habita na fé; ele vive da fé da Igreja desde que ele esteja na igreja/Igreja. É desnecessário lembrar aqui o lento movimento de monumentalização da Igreja medieval, ao final do qual se torna impossível pensar o destino do sujeito cristão em comunidade para além da visibilidade da instituição de pedra/Pedro⁵⁷. De fato, no capítulo da fé da Igreja, não faltam referências monumentais: Ambrosio de Milão (v. 340-397) denuncia o herético que deforma a habitação; Gregório o Grande convida os fieis a adentrar no

⁵⁵ YVO DE CHARTRES, *Ep. 72, PL 162*, col. 92A-B: “...sicut fides, quae caput et fundamentum est sacrae religionis, immobilis debet manere in credente, sic visibile altare, quod figuram gerit fidei debet manere immobile. Et sicut a fundamento fidei, si quis motus fuerit per manus impositionem corpori Christi, quod est Ecclesia, reconciliandus est, sic mensa altaris fidei typum gerens, si mota fuerit, iterum sacris mysteriis imbuenda est.”

⁵⁶ HESSEL, J. *In Mattheum*. Louvain, 1572, f° 119 v.: “[...] Petrus omnium christianorum laus igitur Petri in eo sita est, quod Deus intuitu fidei hanc potestatem ipse contulerit, atque omnibus eius successoribus [...] ita ut etiam praesentis Ecclesiae petra, et fundamentum merito dictatur Petrus, propter fidem quae Christum ad vicarium suum ei, et omnibus eius successoribus committendum provocavit”; citado por GABRIEL, F.. *Pouvoir de l'Église et personne du pape : toute puissance d'une institution ? (XIII^e-XVI^e siècle)*, texto inédito de uma conferência realizada em 5 de fevereiro de 2013 na ÉPHE durante o seminário de Boulnois, *Domínium II: Liberté et pacte social*.

⁵⁷ IOGNA-PRAT, D. *La Maison Dieu*, op. cit.

edifício espiritual que é a “fé da santa Igreja”; Pedro o Venerável defende a fé pela justificação dos muros da igreja; Bernardo de Claraval (v. 1090-1153) evoca, ao mesmo tempo, a fé da mãe Igreja e seu manto protetor; ou ainda, um anônimo do século XII medita sobre o “costado do Cristo” como “entrada” na fé da Igreja⁵⁸. Sem surpresa, a fé da Igreja se inscreve na matriz cristã de inclusão recíproca, que obriga a pensar o fiel cristão como um “estar em”. Como insistiu Agostinho sobre isso, à imagem das figuras divinas – “Eu estou no Pai, e o Pai está em mim” (João 14, 11) –, “Deus está dentro de nós”, e devemos nele habitar (*Conf.* 10, 27) e, por sua vez, Pseudo Dionísio o Areopagita sustenta que “a fé divina estabelece os fieis na verdade” e “estabelece neles a verdade”⁵⁹. É nessa lógica que se define uma verdadeira tipologia da crença em regime de Cristandade ao longo da Idade Média. Segundo uma definição célebre das *Sentenças* de Pedro Lombardo que fundará toda uma tradição – para a qual hoje reconhecemos sua origem agostiniana –, o *actus fidei* é tributário de três formas de tratar gramaticalmente Deus: *credere Deo* (crer naquilo que ele diz), *credere Deum* (crer que ele é Deus), *credere in Deum* (se entregar a ele, se incorporar a seus membros)⁶⁰. Essas três declinações da crença são indissociáveis: crer naquilo que ele diz e crer nele supõem e implicam, ao mesmo tempo, em habitar nele e por ele ser possuído.

⁵⁸ Referência a todos esses textos em NADEAU, M.-Th.. *Foi de l'Église*, *op. cit.*, respectivamente p. 53 (Ambrosio), p. 86 (Gregório o Grande), p. 121 (Pedro o Venerável), p. 130 (Bernardo de Claraval), e p. 177 (anônimo do século XII, que depende de Agostinho, *In Ioh.*, § 2-3, *PL* 35, col. 1953-1954: reflexão sobre a abertura no costado do Cristo, verdadeiro ato de produção da sacramentalidade da Igreja no sangue e na água do Crucificado).

⁵⁹ PSEUDO DIONÍSIO O AREOPAGITA, *Noms divins*, VII, 4, *PG* 3, col. 872C; citado por BOULNOIS, O.. Les trois dimensions de la foi. Le concept de foi selon quelques théologiens médiévaux (XII^e-XIV^e siècles). *In*: GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph.; LAVAUD, L. (orgs.). *Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge*. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

⁶⁰ PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, III, d. 23, cap. 4, § 1, Grottaferrata, 1981, p. 143, l. 13-18: “Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est credere vera esse quae loquitur : quod et mali faciunt ; et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quod ipse sit Deus : quod etiam mali faciunt. Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari” ; como demonstrou I. BOCHET (Les définitions augustiniennes de la *fides* au croisement des traditions philosophiques et de l'exégèse biblique. *In*: GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph.; LAVAUD, L. (orgs.). *Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge*. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 [no prelo]), a fórmula é inspirada em um sermão de Agostinho: DOLBEAU, F.. *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Paris, 1996, sermão 19, 5, p. 159.

Economia do divino na Terra, a Igreja se vê naturalmente como o “lugar” da crença e a instância própria para definir o pertencimento à comunidade de fé, tornando sua a prescrição de Paulo a Timóteo (I Tim. 6,20): “guarde bem o depósito”; e é em função desse depósito da tradição que ela pôde “se formar” (*forma fidei*), se constituir em instância normativa, guardiã do dogma e dos comportamentos, das verdades de fé e das maneiras de estar em sociedade, em suma, de se instaurar publicamente no comando da “instrução dos costumes e da fé” (*instructio morum et fidei*)⁶¹. Compreende-se então que a fé tenha podido, na conjunção de dois direitos (*utrumque ius*) o domínio tanto do jurista como do teólogo; não apenas o fiel não pode deixar de ser um sujeito de direito, mas a evolução da canonística durante o século XII a respeito da natureza da heresia e a qualificação de sua estranheza como sendo crime de lesa-majestade chega, paradoxalmente, a tornar o herético “fora da lei” em um sujeito de direito retirado de sua estranheza para integrar a ordem jurídica adequada para tratar dos “errantes na fé”⁶². Seguindo o exemplo de Teodósio e de Justiniano, que, tornando o cristianismo uma religião de Estado, distinguiram explicitamente os cristãos dos loucos e dos insensatos, o príncipe cristão medieval se pretende também, a sua maneira (e as maneiras são diversas segundo o grau teocrático do momento), o fiador da pureza e da unidade de fé de seus súditos⁶³. Como o destacou corretamente Laurent Mayali, essa pureza, assunto de fé, acaba por recobrir, nos anos 1140, o perímetro dos “bons costumes”, isto é, a conformidade social que é tributária indistintamente do canônico e do civil, de modo que o termo fé e o vocabulário do engajamento confundem estruturalmente (na tradição medieval) aquilo que nós consideramos, no regime da modernidade, como registros

⁶¹ Retomando a definição da pregação dada por ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, PL 210, col. 111C: “...manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi humanum deserviens, ex ratione semita, et auctoritatum fonte proveniens.”

⁶² BASSANO, M.. Normativer l'anormal: l'esprit juridique des sommes anti-Vaudois de la fin du XII^e siècle. *In: L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi, Revue d'histoire des religions*, 228/4 (2011), p. 541-566 (p. 548-549); a qualificação “errantes na fé” (*aberrantes in fide*) foi retirada da famosa Bula *Vergentis in senium* de Inocêncio III (1199), que qualifica pela primeira vez a heresia como lesa-majestade.

⁶³ Edito de Tessalônica, *Cunctos populos*, Cod. 1.1.1.1.; citado por L. MAYALI (ver nota seguinte).

desassociados do civil e do eclesiástico⁶⁴. É nessa lógica que na época do grande crescimento teocrático da Igreja romana, no primeiro terço do século XIII, chega-se a conjugar, sem dificuldades, o domínio do *Credo* com aquele da "boa fé", fiadora da equidade e da força dos contratos, como atestam dois cânones (1 e 41) do Concílio ecumênico de Latrão IV (1215). De um lado, certos autores escolásticos refletindo a respeito da teoria dos contratos, como Pedro de João Olivi (1248/49-1298), não deixam de insistir no fato de que "por um voto ou um juramento (...) nos tornamos obrigados segundo o direito divino", o qual não deve ser confundido com esse terceiro que é a instituição eclesial⁶⁵. Assim, paradoxalmente, a fé pode também permitir a limitação da pressão da Igreja, ou seja, enquanto força reguladora da *plenitudo potestatis* papal. Em uma passagem de sua *Summa de Ecclesia*, Juan de Torquemada (1388-1468) lembra que as igrejas, tanto quanto as pessoas, as dignidades e os benefícios vêm da "livre disposição e da plenitude do poder" de Roma. Entretanto, a propósito do comentário de Tomás de Aquino sobre as *Sentenças*, ele valoriza a distância que existe entre a onipotência divina e a "plenitude do poder" dos sucessores de Pedro, na medida em que a Igreja consiste na fé e nos sacramentos e que ela não se confunde, por essa razão, com a *plenitudo potestatis* rebaixada a uma escala "ministerial" em relação à onipotência de Deus⁶⁶. A fé fora de alcance de toda tentação teocrática? A fé como limite da instituição? É uma das vias de escape exploradas pelos reformadores no século XVI.

Do "depósito" da tradição, a Igreja chega a constituir, ao longo dos séculos XII e XIII, um verdadeiro "tesouro", um "cofre" (*scrinium*), onde ela recolhe e conserva as efusões de sangue gratuitas do Cristo (que jamais pecou) e as efusões excessivas dos santos, para aliviar as penas dos fieis, nem tão bons nem tão maus, incapazes

⁶⁴ MAYALI, L.. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion. *In*: **L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi**, p. 475-482 (p. 479-480).

⁶⁵ PEDRO DE JOÃO OLIVI. **Traité des contrats**, III (*Des restitutions*), 94, PIRON, S. (ed. e trad.), Paris, 2012 (Bibliothèque scolastique), p. 318-319.

⁶⁶ J. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, II, 36, Salamanca, 1560, p. 252-254; citado por GABRIEL, F.. Pouvoir de l'Église et personne du pape, *op. cit.*

delas escaparem por suas próprias obras⁶⁷. Com esse “tesouro” de Igreja, passa-se, de algum modo, da “fé do outro” (transformada em “fé da Igreja”) ao gesto piedoso pelo outro, de competência da Igreja, que marca outra forma de realização da crença por parte da instituição, pois as perspectivas e as modalidades da salvação são tributárias da crença *na* instituição; não apenas o simples pertencimento a essa instituição como lugar da salvação (*credere in Ecclesiam*: dela ser membro), mas também, e principalmente, a convicção, a crença, que a instituição tem, *propriis verbis*, o poder de salvar, como se o *credere Ecclesiam* (crer que ela é a Igreja), pudesse somente conduzir a um *credere Ecclesiae* (crer naquilo que ela diz). É, de certo modo, a “Igreja da fé” (*fidei Ecclesia*), que, em uma inversão rara, mas significativa de termos (*fides Ecclesiae/fidei Ecclesia*), *possui* substancialmente a fé e seu complemento necessário de obras adequadas para garantir a grande passagem aberta pelo sacrifício gratuito do Cristo pela Igreja triunfante⁶⁸. Evitemos relacionar (de modo dependente) essa evolução institucional em direção a uma fé substancialmente da Igreja às tensões originais do símbolo batismal bastante valorizadas por Henri de Lubac e à inclinação, de certo modo natural, em conter as três proclamações do *Credo* (o Pai, o Filho e o Espírito) *in sancta Ecclesia*, ao ponto de santificar a própria Igreja em nome da crença na Trindade⁶⁹. Tal é justamente a arquitetura doutrinal que Calvino (1509-1564) contestará mais tarde, em função da invisibilidade da Igreja, quando ele diz preferir somente o *credere Ecclesiam*, pois se crê naquilo que não se vê⁷⁰.

⁶⁷ A definição canônica do “tesouro da Igreja” é dada por HENRIQUE DE SUSE (*HOSTIENSIS*), *Summa aurea*, Venise, 1570, V, *de remissionibus*, § 6; PASCHE, V., Trésor de l'Église. In: VAUCHEZ, A. (org.). **Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge**, II, Paris, 1997, p. 1536.

⁶⁸ A concordância da *Patrologia latina* fornece apenas dez ocorrências de *fidei Ecclesia*; as duas principais logicamente fazem referência ao Cristo: RUPERTO DE DEUTZ, *In Is.*, PL 167, col. 1346B: “Domus majestatis Domini sancta catholicae fidei Ecclesia est, altare autem ejus placabile, ipse Christus est”; GERHOH DE REICHERSBERG, *In Ps. 26*, PL 193, col. 1185D: “non nisi in una unius fidei Ecclesia Christus regnat.”

⁶⁹ DE LUBAC, H., La foi de l'Église. In: **Christus**, 12 (1965), p. 228-246 [reimpresso em _____. **La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres**. Paris, 2008 (Œuvres complètes, V), p. 449-473].

⁷⁰ JOÃO CALVINO. **Institution de la religion chrétienne**. VÉDRINES, M. DE; WELLS, P. (eds.). Aix-en-Provence/Charols, 2009, IV,i,2, p. 946-947; GANOCZY, A. **Calvin théologien de l'Église et du ministère**, Paris, 1964 (*Unam Sanctam*, 48), p. 193.

III. Tensões e retornos

A história social da fé esboçada aqui (com a passagem da *fides aliena* tardo-antiga à *fides Ecclesiae* sistematizada no contexto sacramental ao longo da Idade Média, e o crescente controle de uma instituição de direito) supõe retornar, para terminar, a questões de conteúdo, para bem delimitar as tensões constitutivas da relação entre fé e saber.

A. Um regime da “dupla verdade”

A fé é “uma maneira de possuir aquilo que se espera, um meio de conhecer as realidades que não se vê”. Essa definição, retirada da Epístola aos Hebreus (11, 1) é o pivô de uma reflexão de fundo, durante toda a Idade Média, a respeito das relações (de exclusão ou de complementaridade) entre fé recebida e saber construído. Em alta época, a tensão se faz em termos de contradições originais entre saber antigo pagão e doutrina cristã, a questão central sendo a de se saber qual lugar dar a uma na outra, e reciprocamente. Com a complexidade progressiva dos “regimes de verdade” em função dos saberes institucionalizados, cuja inflexão maior foi marcada (na época escolástica) pelo surgimento da autoridade dos mestres universitários e a definição de uma arquitetura global das ciências coroada pela teologia e o direito, as verdades da fé são submetidas “a um exame cujas técnicas têm como origem uma epistemologia geral” (a qual pressupõe o estabelecimento de “critérios” de apreciação adequados para a colocação da fé no campo do “exame” (*existimatio*) e para o controle do regime da “dupla verdade”): verdade de fé e verdade científica (o “e” podendo ser dito em termos de articulação tanto quanto de contradição, e assim permitir a determinação *ad libitum* do perímetro mais ou menos restrito das proposições acessíveis somente à fé⁷¹). Esse regime de “dupla verdade” permite criar um incontestável espaço de liberdade para

⁷¹ BOUREAU, A. Foi. *op. cit.*, p. 429; WIRTH, J.. La naissance du concept de croyance, *op. cit.*, p. 133; ver também a contribuição de P. BERMON *litt.* GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph.; LAVAUD, L. (orgs.). **Conviction, croyance, foi: pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

o autor, o qual, em relação às autoridades do passado, assume *seu* comentário, e que, contra todos, mesmo correndo o risco de disparar a cólera do magistério (a “dupla verdade” é condenada pelo bispo de Paris, Estevão Tempier em 1277), pode realizar, para o proveito de todos, um “avanço autorizado”, isto é, colocando sobre *sua* autoridade, o autor (*actor, auctor*) sendo definido como aquele que “aumenta” (*autor est qui auget*)⁷². Essa liberdade é reivindicada e assumida pelos mestres da Universidade. Em seu estudo consagrado a autoconsciência dos mestres universitários, Catherine König-Pralong lembra a distinção estabelecida por Tomás de Aquino entre “ciência” e “poder” (*scientia/potestas*): o poder (aquele dos prelados, por exemplo) é atribuído, enquanto a ciência se adquire livremente; é um ato de vontade pessoal, mesmo se a função de ensinar (a *licentia docendi*) supõe, uma sanção institucional⁷³.

B. *Da fé à crença*

Com bem notou Jean Wirth, o regime da “dupla verdade” explica, de certo modo, o surgimento do binômio fé/crença. O termo “crença”, no sentido de “tomar como verdadeiro”, que é atestado em Nicole Oresme nos anos 1370, assinala a chegada de um regime de “opinião”, a qual induz diversidade e pluralidade, sem, contudo, levar ao antônimo “descrença”, que somente se impõe tardiamente em detrimento da *infidelitas*⁷⁴. Entre os pensadores modernos, esse binômio é objeto de dois tratamentos distintos. O primeiro reúne os pensadores com sensibilidades filosófico-teológicas diversas; o *Divinae Fidei Analysis seu De Fidei Christianae Resolutione* de Henry Holden (1655), cuja influência é duradoura até Newman no século XIX, defende a necessidade de um *medium* institucionalizado para alcançar as ver-

⁷² LECLERC, G.. **Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance**. Paris, 1996, cap. 4; ZIMMERMANN, M. (org.). **Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale**, Paris, 2001 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 59).

⁷³ KÖNIG-PRALONG, C.. **Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle**. Paris, 2011, p. 64-65.

⁷⁴ NICOLE ORESME. *Éthiques*, 231: “Ils eurent tel croiance par un signe ou argument qui n'est pas suffisant”; sobre a questão da “descrença” na Idade Média e na época Moderna: WELTECKE, D. **“Der Narr spricht: es ist kein Gott”. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit**. Frankfurt am Main/New York, 2010, em especial p. 257-295.

dades de fé⁷⁵; Thomas Hobbes, no *Leviathan* (1651), considera que as verdades de fé não se originam da ciência, mas da crença e que no fundo, “nós temos fé somente nos humanos” (*Is Faith in men only*), sobre os quais nós colocamos nossa confiança⁷⁶. No segundo, que é a via amplamente seguida pelos Reformados nos séculos XVI e XVII, busca-se uma fé renovada, “ao abrigo da crítica, para além do problema epistemológico⁷⁷”; na carta de refundação crítica que são seus *Loci communes*, Melancton (1497-1560) transforma a *fides* em um equivalente estrito da *pistis* e da *fiducia*, a virtude da confiança em Deus mais do que a competência de um conhecimento intelectual de Deus particularmente aleatório à época, quando diversas confissões cristãs honram um mesmo Deus. Nos termos de Pascal (1623-1662): “A fé é um dom de Deus, não crede que nós dizíamos que ela é um dom de raciocínio⁷⁸.” Desde então, não há mais lugar para uma “fé da Igreja”, isto é, para um regime dogmático eclesial de gestão do conteúdo e de controle de pessoas crentes, mesmo se a catolicidade vinda do Concílio de Trento chega a fundir profissão de fé e juramento de obediência ao papa para todos aqueles, universitários e pastores, que possuem sob sua responsabilidade a proteção da boa doutrina⁷⁹. Na crítica da noção de Igreja realizada em *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant distingue cuidadosamente a “fé de Igreja” da “fé religiosa”, as crenças (plurais) ou “fé de Igreja estatutária” da “pura fé religiosa” ou religião universal, isto é, a religião fundada sobre a razão pura, que marca o acesso à “verdadeira Igreja”, espiritual, qualificada de outro modo como “Estado ético (divino) sobre a terra”, “geral e público”⁸⁰. A essa retirada do enclave da fé moderna, privada de sua qualificação “de Igreja”, é necessário, evidentemente, associar a disjunção fé/obras reivindicada

⁷⁵ LE BRUN, J. L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662). *It.* _____, **La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'Âge classique**, Genebra, 2004 (Titre courant, 32), chap. VII, p. 161-174 [primeira publicação: **Recherches de sciences religieuses**, 71/2 (1983), p. 191-202].

⁷⁶ THOMAS HOBBS, **Leviathan**, 7 (“Dos fins ou resoluções do discurso”). MAIRET, G. (trad.). Paris, 2000 (Folio essais), p. 141-146 (p. 146). Agradeço a E. Coccia por essa sugestão.

⁷⁷ WIRTH, J. La naissance du concept de croyance, *op. cit.*, p. 153-154.

⁷⁸ PASCAL, *Pensées*. SELLIER, Ph. (ed.). Paris, 2003 (Agora, les classiques), p. 366.

⁷⁹ PRODI, P. **Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente**. Bolonha, 1992 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Monografia, 15), p. 311-320.

⁸⁰ KANT, E. **La religion dans les limites de la simple raison**, III, 7. GIBELIN, J. (trad.); NAAR, M. (revisão) Paris, 2010 (Bibliothèque des textes philosophique), p. 200 et 209-210.

pela Reforma, que se apoia na “fé só” sem outra forma de mediação ou de recurso ao “tesouro” da Igreja.

Por fim, ao termo de séculos de congruência, o vocabulário religioso e o vocabulário das instituições acabam por se desassociar na época moderna. A lenta história da dissociação dos termos recua até a renovação, em contexto comunal, nos séculos XII-XIII, da antiga noção romana de *fides publica*, que assinala um engajamento de um novo tipo entre iguais, em um horizonte que permanece, é verdade, sempre cristão (pois se jura diante de Deus e sobre os Evangelhos), mas com referências renovadas à “boa consciência” do prestador diante de si e de seus “iguais” no quadro comunitário, e às virtudes cardeais que garantem sua boa regulação; trata-se, em suma, de “respeitar uma ética cívica que coloca o bem comum acima de toda outra consideração”, dotando-se de pessoas e de instrumentos ligados a um “serviço público” adequado para se garantir a *fides publica*⁸¹. A médio e longo prazo é também uma dissociação dos regimes de fé que afeta o soberano e os súditos nas realezas tardo-medievais e modernas. Certamente, em regime absolutista católico, defende-se que o soberano é responsável pela conformidade religiosa de seus súditos, que estão “engajados” em sua fé, no duplo sentido do termo, com uma distinção notável correspondendo à relação de equivalência entre aquilo que é devido ao Céu e aquilo que se deve ao rei (*fides poli/fides soli seu regni*)⁸²; do mesmo modo, em terras reformadas, postula-se a coerência confessional dos quadros políticos em nome do axioma *cujus regio ejus religio*. Entretanto, em um mundo no qual a unidade de fé se tornou problemática, impõe-se uma disjunção mais ou menos firme (mas real) entre fiel e súdito; como defende Michel de l’Hospital, chanceler régio, diante dos representantes católicos e huguenotes reunidos na assembleia de Saint-Germain-en-Laye em janeiro de 1562: “o rei não quer de modo algum que vós

⁸¹ CHASTANG, P. **La ville, le gouvernement et l’écrit à Montpellier (XII^e-XIV^e siècle)**. Paris, 2013, p. 212-213, para a citação; sobre a questão do “serviço público”: SCHNEIDER, E. *Persona publica* dans le droit savant médiéval: l’exemple du notaire comme personne publique. *In*. BOUINEAU, J. (org.). **Personne et res publica, Méditerranées**, 3 (2008), p. 161-193 (p. 185).

⁸² A distinção é de Jacques Le Maître, advogado do rei da França (1497), citado por LANGE, T. The Birth of a Maxim: A Bishop Has No Territory. *In*. **Speculum**, 89/1 (2014), p. 128-145 (p. 133, n. 17).

entres em disputa sobre qual opinião é a melhor; pois não se trata aqui *de constituenda religione, sed de constituenda republica*; mesmo o excomungado não deixa de ser cidadão”⁸³.

C. A instituição da crença

A história posterior – que é a *nossa* história enquanto história dos campos de saber na época da definição acadêmica de uma *epistème* criadora das ciências sociais –, mostra toda a dificuldade colocada pelo fato de desassociar a fé e instituição. Na trama da discussão travada com Harnack sobre a “essência do cristianismo”, Ernst Troelsch notava corretamente que a teologia católica não podia empregar a expressão e preferia em seu lugar a de “fé da Igreja” (*der Glaube der Kirche*)⁸⁴. Por quê? Em resposta a qual lógica histórica de fundo propícia a fecundar a reflexão contemporânea sobre o controle da crença na aglutinação institucional? Como utilmente lembrou Bruno Karsenti, para o último Durkheim, aquele das *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), viver socialmente é crer em comum; a comunidade de fé é uma comunidade instituída, pois “a crença é instituída”, “a crença é *rapidamente* controlada na instituição”⁸⁵. Um dos atores mais importantes da “querela” da teologia política nos anos 1920-1930, Erik Peterson defendeu em termos decisivos que “na fé, o ato de crer não se distingue do ato de obedecer, mas é intrinsecamente ligado a ele”⁸⁶. A lógica do dogma cristão não quer que se fale *de* Deus, mas que se esteja *em* sua linguagem⁸⁷. Nesse sentido, a teologia é uma “topologia”; ela define o espaço do dogma como um perímetro de adesão e de per-

⁸³ *Œuvres de Michel de l'Hospital*. DUFEY, M. (ed.). Paris, 1826, I, p. 451; citado por LECLER, J.. **Histoire de la tolérance en France au siècle de la Réforme**, Paris, 1994 [1955] (Bibliothèque de *L'Évolution de l'humanité*), p. 454.

⁸⁴ TROELTSCH, E. Was heißt “Wesen des Christentums. //r. _____, **Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften**, II, Tübingen, 1922, p. 386-451 (p. 391) [Que signifie essence du christianisme ? //r. _____, **Œuvres, III, Histoire des religions et destin de la théologie**. Paris-Genève, 1996, p. 181-241 (p. 186)].

⁸⁵ KARSENTI, B. Structuralisme et religion. In: REMAUD, O; SCHAUB, J.-F.; THIREAU, I. (orgs.). **Faire des sciences sociales: comparer**. Paris, 2012, p. 61-93.

⁸⁶ PETERSON, E. Qu'est-ce que la théologie ? (1925). //r. _____, **Le monothéisme : un problème politique**, (trad. francesa), Paris, 2007 [ed. orig., Leipzig, 1935]; citado e analisado por KARSENTI, B. Autorité et théologie. Peterson et la définition chrétienne du dogme. //r. **Archives de philosophie**, 74/1 (2011), p. 149-168 (p. 155).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 157.

tencimento. A crença é um fato de instituição, pois, no longo termo da cultura cristã, "a religião não possui outro meio de existir que não seja o de unir o espírito de piedade ao espírito da comunidade, a crença à instituição⁸⁸". Mas ainda é preciso entrar em acordo sobre o que se chama "instituição" e determinar em que medida a Igreja medieval (que foi nosso objeto aqui) pode ser tomada como modelo realizado do "controle" na fé.

⁸⁸ ORTIGUES, E. **Le monothéisme. La Bible et les philosophes**. Paris, 1999 (Optiques Philosophie), p. 6 [reeditado em _____, **Le temps de la parole et autres écrits sur l'humanité et la religion**. Rennes, 2012, p. 117].