

47

18

# D. Fr. Baltasar Limpo

insigne Bispo e Teólogo Português  
do Séc. XVI

— A sua participação no Concílio de Trento

Separata da revista «Theologica»

Vol. XV, fasc. I-II

B R A G A

1 9 8 0

D. Fr. Baltasar Limpo, notável figura de pastor e de homem da Igreja, ilustre teólogo e uma das maiores glórias da Ordem Carmelita, foi muito justamente recordado na Academia Portuguesa de História pela passagem do 5.º centenário do seu nascimento, a 7 de Dezembro de 1978. O seu nascimento ocorreu em 1478, em Moura, e era descendente de uma família nobre do Alentejo.

Neste trabalho não nos iremos debruçar sobre aspectos relativos à sua biografia, já largamente tratada por vários autores, como Manuel Maria Wermers, que tem publicado vários estudos sobre a figura e a obra de Baltasar Limpo.

Doutor em Teologia e professor da Universidade de Lisboa, notabilizou-se desde muito cedo pela extraordinária tarefa de reforma e de reorganização da congregação a que pertenceu e pela criação dos conventos carmelitas de Beja e de Évora e ainda do colégio universitário de Coimbra<sup>1</sup>.

---

\* Por motivos a que fomos alheios só agora nos é possível dar à impressão este trabalho apresentado na Academia Portuguesa de História em 7 de Dezembro de 1978. Entretanto fizemos nele algumas alterações.

<sup>1</sup> Sobre D. Fr. Baltasar Limpo, vid. J. A. FERREIRA, *Memorias archeologico-historicas da cidade do Porto*, Braga, 1923-1924; ID., *Fastos episcopaes da igreja primacial de Braga*, t. II, Braga, 1931; ID., *Historia abreviada do Seminário Conciliar de Braga*, Braga, 1937; M. M. WERMERS, *Limpo e o Concílio de Trento*, in «Theologica», 2 (1956), pp. 103-156; ID., *Portugal no Concílio de Trento. O conflito Trento-Bolonha e a suspensão do Concílio*, in «Lusitania Sacra», 1 (1956), pp. 205-228; ID., *D. Fr. Baltasar Limpo no Concílio de Trento*, *ibid.*, 6 (1962-1963), pp. 91-136; ID., *Os primeiros estatutos do Colégio Universitário carmelita de Coimbra*, in «Carmelus», 9 (Roma 1962), pp. 96-159; ID., art. in «Verbo — Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura» t. XII, col. 140; J. S. DA SILVA DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI-XVII)*, t. I, vols. 1-2, Coimbra, 1960; ID., *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, t. I, Coimbra, 1969, pp. 170-177; P. AVELINO DE JESUS DA COSTA, *Centenários natalícios dos Arcebispos de Braga D. Frei Baltasar Limpo e D. Rodrigo da Cunha*, Braga, 1979.

Este colégio viria a ter uma importância capital para o progresso cultural dos carmelitas portugueses em virtude da transferência da Universidade para a cidade do Mondego. Aliás, o colégio conimbricense ocupou sempre um lugar muito especial no seu coração. Já depois de desligado da sua Ordem quando passou a bispo do Porto, dotou-o dum belo edifício e de rendas suficientes. E já arcebispo de Braga, compôs para ele estatutos próprios, no ano de 1555, quando se aproximava do termo da sua existência<sup>2</sup>.

Nomeado bispo do Porto, em 15 de Novembro de 1536, manifestou logo sérias preocupações quanto à questão da residência dos párocos, convocou um sínodo em 1540 e publicou novas constituições para a diocese<sup>3</sup>. Caracterizado por uma grande austeridade de vida, era ainda o pastor solícito e atento aos problemas mais candentes do rebanho que lhe fora confiado, isto numa fase da história da Igreja em que se impunha imprimir um esforço enorme para corrigir desvios e contribuir para o acrisolamento espiritual, intelectual e moral do clero e dos fiéis.

Após a sua participação no concílio de Trento — o único bispo português que nele esteve presente na sua primeira fase, juntamente com os teólogos Fr. Jerónimo de Azambuja, o célebre Oleastro dos comentários bíblicos ao Pentateuco e ao profeta Isaías, Fr. Jorge de São Tiago e Fr. Gaspar dos Reis —, foi elevado à sé primacial de Braga em 1550. Aí se evidenciou uma vez mais como reformador de invulgar envergadura, impondo a jurisdição episcopal e reivindicando os bens diocesanos, reorganizando o colégio de S. Paulo segundo o espírito renascentista e restaurando a liturgia bracarense<sup>4</sup>. Neste capítulo salientou-se a publicação dum missal famoso que foi impresso em Lião em 1558.

Em qualquer dos domínios referidos encontramos abundante material para um estudo profundo e acurado desta notável personalidade de prelado e de intelectual que muito honrou a Igreja e a cultura portuguesa. Ao lado de D. Miguel da Silva, D. Pedro Álvares da Costa, D. Agostinho Ribeiro, D. Brás Neto, D. Rodrigo Pinheiro, D. Diogo da Silva, D. Pedro Vaz Gavião, D. Gaspar do

---

<sup>2</sup> *Estatutos para o Colégio de Nossa Senhora do Carmo de Coimbra*, Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cartório do Carmo de Coimbra. Cópias complementares e fiéis anteriores, provavelmente, a 1625, encontram-se uma no Arquivo da Ordem Carmelita em Roma (II Lusitania 1, 1) e outra na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (Cód. 1010). No exemplar da Torre do Tombo (Cartórios recolhidos da Biblioteca Nacional em 1912 — Colégio do Carmo, vol. I) falta a primeira folha.

<sup>3</sup> *Constituições sinodais do bispado do Porto*, Porto, 1541.

<sup>4</sup> No Arquivo Distrital de Braga (Colecção Cronológica, ex. 44) encontra-se a *Carta de Instituição do Colégio de S. Paulo*. Sobre a acção de D. Fr. Baltasar Limpo no campo das letras enquanto arcebispo de Braga, vid. J. S. DA SILVA DIAS, *Braga e a Cultura Portuguesa do Renascimento*, Coimbra, 1972.

Casal e D. Frei Bartolomeu dos Mártires — para apenas referirmos alguns, D. Baltasar Limpo surge como um dos bispos mais insignes do séc. XVI<sup>5</sup>. Portugal não podia, pois, esquecer o centenário do seu nascimento. Assim se presta homenagem a um expoente de primeiro plano da história pátria. A Academia Portuguesa de História que se orgulha muito legitimamente de lembrar sempre os vultos mais importantes do passado — e hoje tal facto tem mais do que nunca um interesse muito especial — não podia deixar passar esta efeméride sem recordar a obra admirável que realizou e o significado que teve no tempo em que viveu. Só que não seria eu a pessoa mais indicada para neste momento desempenhar tal tarefa. Alguém mais qualificado e conhecedor da obra de D. Fr. Baltasar Limpo é que devia assumir esse encargo.

O contexto histórico-cultural e religioso da época em que Baltasar Limpo viveu revestiu-se de características muito particulares. Com o séc. XVI iniciou-se uma autêntica reviravolta que veio a ser decisiva na história europeia e da Igreja. Estava-se numa fase em que a dissolução dos elementos e das instituições fundamentais que até então haviam servido de suporte aos povos da cristandade e às estruturas das nações se desagregavam<sup>6</sup>.

Assim, na vida política e social os nacionalismos e os particularismos suplantam a ideia de universalismo, o mesmo se podendo dizer da esfera religiosa e eclesiástica em que a actividade particular e dos indivíduos tende a substituir os valores típicos de comunidade e de tradição.

Os povos caminham para um espírito de maior independência e de cariz laicizante, decaindo o predomínio do clero no campo político e das realidades terrenas.

Assiste-se ao desaparecimento da concepção unitária e «compacta» que ha-

---

<sup>5</sup> Sobre estes prelados, vid. J. S. DA SILVA DIAS, *A política cultural da época de D. João III*, op. cit.

<sup>6</sup> Sobre este ponto vid. K. BIHLMEYER-H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, t. III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit*, Paderborn, 17.ª ed., 1961; J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, t. II: *Die Neuzeit*, Münster, 21.ª ed., 1964; E. DE MOREAU — P. JOURDA — P. JANELLE, *La crise religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle* (ed. de FLICHE-MARTIN, n.º 16), Paris, 1950; L. CRISTIANI, *L'Église à l'époque du concile de Trente* (FLICHE-MARTIN, n.º 17), Paris, 1948; L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* (1305-1799), vols. IV-XV, Friburgo i. Br., 1923-1930; H. TÜCHLE — C. A. BOUMAN — J. LEBRUN, *Réforme et Contre-Réforme*, t. III da *Nouvelle Histoire de l'Église*, sob a dir. de L. J. ROGIER — R. AUBERT — M. D. KNOWLES, Paris, 1968; H. RÖSSLER, *Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation* (1450-1650), Munique, 1956; *Histoire Générale des Civilisations*, vol. IV; R. MOUSNIER, *Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles* (1492-1715), Paris, 1954; O. DE LA BROSE — J. LECLER — H. HOLSTEIN — CH. LEFEBVRE, *Latran V et Trente* (Histoire des Conciles Oecuméniques, n.º 10), ed. de l'Orante, Paris, 1975.

via caracterizado a Baixa Idade Média. A Igreja, embora continuasse a ser a força cultural mais poderosa, vê surgir os Estados e a cultura como realidades autónomas.

A vida eclesiástica apresenta notas especiais. Vivía-se uma situação de crise e de fermentação bastante acentuada. Crise e fermentação de ideias que já vinham de trás. Ao lado de uma mística marcadamente elevada e de uma interiorização da vida religiosa, a qual se fazia sentir de um modo particular nos países germânicos e nos Países Baixos, vinha ao de cima um tipo de individualismo exagerado que se comprazia em tecer críticas sempre mais fortes à maneira de viver dos cristãos e até às instituições e à própria doutrina eclesiástica.

O papado sofreu uma enorme perda de prestígio devido ao comportamento de França e depois por causa do exílio de Avinhão. E o império já não podia dar-lhe o necessário apoio pois, entretanto, dera-se a fragmentação dos Estados nacionais. De vincar ainda que as teorias césaro-papistas se entrecravavam violentamente com as tendências curialistas.

Além disso, o papado ressentira-se das tentativas de constituição eclesiástica de cariz democrático-parlamentar, cujas raízes se encontram no conciliarismo.

Sentia-se com viva urgência a necessidade de levar a cabo uma reforma da Igreja, pois as deficiências e os abusos dos membros do clero secular e religioso apresentavam aspectos de autêntico escândalo, o mesmo se podendo dizer do que se passava no povo cristão. Apesar dos esforços feitos anteriormente, não se haviam obtido resultados satisfatórios.

As ciências eclesiásticas tinham decaído consideravelmente e, em particular, o nominalismo quebrara a harmonia entre a fé e a ciência. A ignorância do clero era flagrante não correspondendo às ansiedades dos homens, não acompanhando a evolução dos tempos.

Neste quadro sumário pode ainda incluir-se o que significaram os movimentos populares heréticos de Wiclef e de Huss na Inglaterra e na Boémia, e, especialmente, a importância que tiveram o humanismo e o renascimento acompanhados de novos ideais culturais, de tendência individualista e laica, em contraposição à orientação eclesiástico-medieval. O humanismo cristão, de um modo particular, com tendências e preocupações muito diferentes do que acontecera antes apontou para horizontes que punham em causa não poucas concepções medievais. Erasmo, Lefèvre d'Étaples e outros, denunciando os costumes, insistindo na leitura da Sagrada Escritura e vincando o cristocentrismo, para apenas darmos alguns tópicos, muito contribuíram para uma renovação da vida da Igreja e das ciências eclesiásticas. Mas não foram poucas as críticas que lhes moveram e a Inquisição não poupou alguns dos seus escritos<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Temos em preparação um estudo intitulado *Do Humanismo à Contra Reforma em Portugal*, onde tratamos deste assunto.

Enquanto nos países latinos se mantinha a fidelidade a Roma, na Alemanha a unidade sofria um golpe bastante duro com o aparecimento da heresia protestante. Como escreve L. von Pastor: «O século que vai da eleição de Paulo III até à morte de Urbano VIII (1536-1644) é, na história do papado, um dos períodos mais importantes e mais luminosos, marcado pela reforma e pela restauração católica».

Embora já se tivessem verificado anteriormente tentativas de renovação da Igreja, o certo é que só no pontificado de Paulo III (1534-1549), o cardeal Alexandre Farnese, de antiga estirpe nobiliárquica italiana, se assistiu à passagem do renascimento à fase da verdadeira renovação da vida eclesiástica. Não sendo embora inspirado de profundo fervor religioso, ele apercebeu-se da tremenda situação que se vivia e da urgente necessidade de remediá-la. Assim, incrementou as novas Ordens religiosas dos Teatinos, dos Capuchinhos, dos Barnabitas, dos Somascos e das Ursulinas, e deu a sua aprovação à criação da Companhia de Jesus.

E soube rodear-se de uma pléiade vasta de insignes personalidades de elevado mérito cultural e moral, como Contarini, Carafa, Sadoletto, Pole, Cervini e Morone. Instituiu uma comissão de reforma composta por nove membros que foi encarregada de elaborar um estudo relativo aos males de que enfermava a Igreja e dos meios considerados indispensáveis para lhes fazer face. A esse documento se deu o nome de *Consilium de emendanda Ecclesia*, aparecido em 1537.

Mas o maior mérito de Paulo III foi ter convocado o concílio de Trento. Esta assembleia ecuménica fora insistentemente pedida por muitos desde há bastante tempo, incluindo Lutero e Carlos V. O seu objectivo era consolidar a fé tradicional em oposição às recentes inovações dos reformadores, reconciliar os cristãos separados e restaurar a unidade religiosa, sem esquecer evidentemente a renovação da vida da Igreja em todos os seus aspectos.

Contudo, passaram ainda dez anos até se concretizar a ideia. As primeiras tentativas de convocação para Mântua (1536) e Vicenza (1537) não obtiveram êxito. Só com a paz de Crépy (Setembro de 1544) se chegou a uma solução positiva. E com a bula *Laetare Jerusalem* Paulo III pôde, em 19 de Novembro de 1544, efectivar eficazmente a convocação do concílio ecuménico, a grande esperança da época para tantos.

A abertura foi marcada para a Primavera de 1545 mas, devido a dificuldades de vária ordem, só se veio a celebrar a 13 de Novembro daquele ano, terceiro domingo do Advento, na catedral de Trento. Estava assim lançada a semente que havia de germinar e frutificar abundantemente. A Igreja ia viver o acontecimento com expectativa. Os seus resultados eram aguardados com

ansiedade. Nele se via o remédio para os males e aflições que atormentavam não só os mais responsáveis mas, ao cabo e ao resto, a toda a cristandade.

O primeiro período, aquele em que D. Fr. Baltasar Limpo participou, iniciou-se a 13 de Dezembro de 1545 e abrangeu as sessões I a IX. Durante elas foram tratadas questões relacionadas com as fontes da Revelação, o pecado original, os sacramentos em geral, o baptismo, a confirmação e a residência.

No dia 11 de Março de 1547 o concílio passou para Bolonha por decisão da maioria que se opunha ao grupo do imperador que se manteve em Trento. Mas em Bolonha não foi promulgado nenhum decreto e os trabalhos vieram a ser suspensos em 3 de Fevereiro de 1548<sup>8</sup>.



Durante a sua participação na aula conciliar Baltasar Limpo interveio com notável brilho nos debates sobre a justificação, as obras da Lei, a certeza da graça, a relação da fé com o pecado, o problema da residência e a questão dos sacramentos. São esse aspectos que tentaremos focar nesta comunicação. Pelas posições tomadas pelo insigne prelado português bem se pode ver como era excelente a sua preparação teológica e bíblica.

Quando D. Baltasar chegou a Trento (18 de Novembro de 1546) já o decreto da justificação era objecto de acesos debates ia para cinco meses<sup>9</sup>. Tra-

<sup>8</sup> Sobre o concílio de Trento, vid. I. ROgger, *Le nazioni al concilio di Trento 1545-1552*, Roma, 1552; G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento 1545-1547*, Florença, 1959; H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, 2. vols., Würzburgo, 1937; ID., *Die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V.*, in «Karl V. Der Kaiser u. seine Zeit», Colónia, 1960, pp. 118-137; ID., *Geschichte des Konzils von Trient*, vols. I-III Friburgo i. Br., 1949-1957 (versão espanhola: *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, 1972-1975); E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn, 1937; ID., *Das Konzil von Trient über die Heilgewisseit*, Heidelberg, 1947; J. LORTZ, *Zur Zielsetzung des Konzils von Trient*, in «Universitas. Festschrift für A. Stohr», II, Mogúncia, 1960, pp. 89-102; *Concilium Tridentinum*, ed. da Görresgesellschaft, Friburgo i. Br., 1901 ss. (até agora 13 vols. publicados); J. DE CASTRO, *Portugueses no concilio de Trento*, 5 vols., Lisboa, 1944-1946; R. ROLO, *Bartholomeus de Martyribus. Theologica Scripta*, 6 vols., Braga, 1973-1977; ID., *A formação e a vida intelectual de Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977; ID., *Bartolomeu dos Mártires. Obra social e educativa*, 2.ª ed., Porto, 1979.

<sup>9</sup> Acerca da chegada de Limpo a Trento temos duas notícias no *Diarium* de Massarello. No *Diarium I* (18 de Novembro) lê-se: «Eadem die, Rdu. Baldassar Lympus, episcopus de Porto, sive Portugallensis, qui heri Tridentum applicuerat, praesentavit se primum coram Rmis. DD. legatis, quibus exhibuit litteras regis Portugalliae, a quo ad concilium missus est (*Concilium Tridentinum*, I, 450). E no *Diarium II*: «Rdu. D. Baldassar Olympus de Portugallia episcopus de Portu, sive Portugallensis qui nudius tertius Tridentum applicuit» (ibid., 586).

tando-se de um tema bastante controverso na polémica entre católicos e protestantes, os padres conciliares desejavam a todo o custo elaborar um documento seguro e inequívoco contra a heresia nascente, evitando, contudo, entrar em questões livremente discutidas entre os teólogos.

No dia 5 de Novembro daquele ano foi apresentado o terceiro projecto aos participantes da magna assembleia ecuménica, e a 13 de Dezembro os legados convocaram de entre os prelados os de formação teológica a fim de serem estudados uma vez mais os problemas em causa. Ao todo foram umas dezoito as sessões realizadas pelo reduzido grupo escolhido, do qual faziam parte os arcebispos de Aix, Sassari e Armagh, e os bispos de Chironissa, Mottola, Bosa, Castellamare, Fano, Verona, Lanciano, Bittonto, Bertinoro, Belcastro, Salpi, Minori, o de Canárias e De'Nobili, e ainda o bispo do Porto, D. Baltasar Limpo, o que revela claramente o alto conceito em que era tido pelos seus pares. A eles se juntaram ainda os seis superiores gerais das Ordens religiosas. Convém, entretanto, dizer que os mais célebres como especialistas em Teologia eram, indiscutivelmente, os de Aix, Armagh e Verona, bem como os de Lanciano e Castellamare.

O sentido da passagem da epístola aos Romanos contida no cap. 3, vers. 28, que diz: «Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus (em grego: λογίζομεθα γὰρ δικαιῶσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου) foi objecto de aturado estudo em quatro congregações. Cervini referiu-se à importância da interpretação dada pelos Padres da Igreja à citada expressão. O famoso teólogo E. Stakemeier na sua importante obra *Glaube und Rechtfertigung* analisa em pormenor o trabalho levado a cabo nesses encontros. Relevante de igual modo foi o que aí se disse acerca da inserção da fé no esquema causal, a crítica de Seripando e a discussão sobre Tiago 2, 24: «Videtur quoniam ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum?» (em grego: ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιῶται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον).

Hubert Jedin, grande especialista dos nossos dias em questões relacionadas com o concílio de Trento, escreve acerca daquela comissão de prelados: «Este grémio que apareceu aqui pela primeira vez não era uma deputação. Não havia sido eleito pelo concílio nem actuava junto a qualquer deputação». Não possuía direito de resolução definitiva ao contrário do que sucedia com a congregação geral, mas também não tinha apenas carácter consultivo. Os seus membros emitiam nas congregações gerais voto deliberativo que, dada a sua autoridade teológica, era decisivo. E prossegue o mesmo Jedin: «Os protocolos das sessões que possuímos demonstram o seu alto nível. Não se pronunciavam nelas discursos bem elaborados como tão frequentemente se fazia nas congregações gerais, mas desenvolveram-se sim verdadeiras discussões com progresso visível das



ideias. Por elas sabemos os quebra-cabeças que, até ao último momento, custou ao concílio a doutrina da justificação».

A questão posta por Cervini em 17 de Dezembro revestia-se de enorme interesse: como há-de entender-se a palavra paulina segundo a qual somos justificados pela fé? Escotistas e tomistas tinham pontos de vista diferentes. Segundo os primeiros, com o acto de fé começa a preparação da justificação do homem; segundo os tomistas, só a fé unida à caridade («fides caritate formata») possui a virtude justificante, embora a fé tome já parte na referida preparação.

Cervini chamou a atenção para a interpretação que os Santos Padres haviam dado acerca das palavras do apóstolo das gentes. Com efeito, dizia, eles foram os melhores intérpretes de sempre, superiores sem dúvida aos autores escolásticos. E, para reforçar a sua afirmação, aduziu textos de Orígenes, João Crisóstomo, Cirilo de Alexandria, Teodoreto de Ciro, Teofilacto, etc.

O bispo de Fano dizia que pelas palavras «sola fides» se excluíam as obras da lei antiga e não as boas obras que se seguiam à justificação. Mas só pela fé o homem alcança a justiça («per fidem iustitia apprehenditur»).

Alguns, contudo, perguntavam se tal maneira de pôr a questão não seria uma cedência aos luteranos. A discussão deslocava-se, por conseguinte, das especulações escolásticas para o terreno da inteligência da Sagrada Escritura e dos Santos Padres.

Baltasar Limpo que acompanhava toda a discussão com o maior interesse e atenção tomou então a palavra. Declarou: «Diz-se que só pela fé somos justificados porque a fé é, pela razão mesma do seu acto, a primeira na justificação e na preparação para a referida justificação, ou seja, na disposição interior que o homem faz. Pois a Sagrada Escritura diz: «É necessário crer a todo aquele que se aproxima de Deus», isto é, quem quer unir-se a Deus, deve antes de tudo crer em Deus. E as obras são excluídas da justificação no sentido de que elas não podem merecê-la. A justificação é inteiramente gratuita, por isso que é graça. Nem a fé opera como merecedora, senão como princípio e início da justificação. É assim que a Igreja sempre explicou as palavras de S. Paulo»<sup>10</sup>.

Mas, acrescentava D. Baltasar, ao dizer-se que a fé é o primeiro elemento na justificação e necessária para a disposição ou preparação daquela, pergunta-se o que é que faz a fé na justificação. Opera ela na justificação de modo diferente do que sucede quando se crê? O texto latino é bastante expressivo: «Sed cum dicatur, fides esse primam in iustificatione et necessariam ad dispositionem,

<sup>10</sup> Sobre as intervenções de Baltasar Limpo acerca deste problema, vid. *Concilium Tridentinum*, V. pp. 729-730. — M. M. WERMERS nos seus estudos referidos na nota n.º 1 tratou estas questões e outras que se seguem com grande rigor e objectividade.

quaerit, an aliud faciat fides in ipsa iustificatione et aliud in ea habeat quam credere, et quae causa sit et quomodo concurrat in iustificatione».

A 11 de Dezembro, ao ser examinada a quarta redacção do cap. 8 (cap. 7.º do decreto definitivo) em congregação geral, Baltasar Limpo levantou a mesma questão e criticou o projecto: «Entre as causas da justificação não está enumerada a fé e tão pouco o amor. Não convém compreendê-las sob a causalidade instrumental, pois não são causas instrumentais, senão formais e o princípio da justificação».

Há a distinguir duas operações que se realizam na justificação. Somos justificados porque nos foram perdoados os pecados, e assim tornamo-nos agradáveis a Deus e somos justificados porque recebemos, ao mesmo tempo, o poder de agir sobrenaturalmente através dos hábitos ou virtudes teológicas.

A 23 de Dezembro Cervini disse que a justificação é não só a remissão dos pecados mas também a infusão dos dons sobrenaturais, entre eles a fé; esta deve entrar como causa formal e como causa instrumental o baptismo, que é o sacramento da fé.

Limpo, tomando de novo a palavra, disse que no decreto se devia afirmar: «Causa formal é a própria caridade, cujo início é a fé»<sup>11</sup>. A fé constitui, por conseguinte, não só a causa dispositiva mas ela é também o início da causa formal. Seripando, geral dos Agostinhos, apoiou o bispo do Porto.

A 8 de Janeiro de 1547 deu-se a redacção definitiva, sendo aprovadas as causas da justificação. Entre elas, aparece como causa instrumental o sacramento do baptismo que é o sacramento da fé, sem o qual ninguém jamais se justificou. E como causa formal única a justiça de Deus.

D. Baltasar Limpo interveio ainda no tema relativo às obras da lei. A formulação apresentada era a seguinte: pela fé somos ditos justos, porque a fé é o princípio da salvação humana, o fundamento e raiz de toda a justificação, pois sem ela é impossível agradar a Deus. O texto da epístola aos Hebreus soa deste modo: «Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquiringibus se remunerator sit» (11, 6) (em grego: χωρίς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστήσαι πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται).

O prelado portuense queria que se acentuasse a antítese das obras da lei, pois S. Paulo refere-se à justificação pela fé «sem as obras da lei» (Rom. 3, 24, 28): «Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei, iustificati gratis per gratiam ipsius...» (em grego: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι). E Rom. 3, 28: «Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis» (em grego: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἀνθρώπον χωρίς ἔργων νόμου).

Mas também diz simplesmente «sem as obras» (Rom. 4, 6: *χωρὶς ἔργων*; e Ef. 2, 9: *οὐκ ἐξ ἔργων*).

Punha-se, pois, a questão: deixar «sine operibus legis», ou apenas «sine operibus», ou ainda dizer que nenhum mérito precede a justificação pela fé? Limpo afirmou que «sine operibus» simplesmente estava em oposição a Tiago 2, 24: «Videtur quoniam ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum»? Em tudo isto se manifesta a sua vasta cultura bíblica e teológica e um sentido crítico bastante acentuado.

Outra discussão surgida neste debate sobre a justificação dizia respeito à certeza da graça. No fundo o que se pretendia era condenar a posição protestante segundo a qual é necessário crer que os pecados são perdoados e que ninguém é justificado senão aquele que acredita que obtém a justificação.

A dificuldade residia em determinar a possibilidade da certeza, o conceito de certeza que possa haver sobre o próprio estado de graça. Enquanto os escotistas afirmavam ser possível a certeza da fé, os tomistas opunham-se terminantemente a tal ideia. Aceitavam a certeza da fé como certeza de fé católica, ou seja, aquela certeza absoluta e infalível pela qual todos os fiéis precisam de aceitar as verdades propostas pela Igreja como reveladas por Deus.

Todos os teólogos portugueses rejeitaram como absurdo que alguém tivesse a certeza absoluta e infalível quanto ao próprio estado de graça. Entre os vários intervenientes, destacou-se D. Baltasar que, a 29 de Novembro de 1546, apresentou o seu parecer sobre o assunto. Com o geral da Ordem carmelita. Fr. Nicolau Audet, preencheu uma congregação de três horas <sup>11</sup>.

Hoje, infelizmente, não é possível compreender a argumentação exacta do antístite português, pois o pouco que chegou até nós pelas actas de Massarelli não nos esclarece cabalmente acerca do seu pensamento, o que é muito de lamentar, pois fica-se com a impressão, pela posição tomada por outros padres conciliares, que ele apresentou argumentos novos nessa discussão.

Não resta a menor dúvida de que argumentou com segurança contra a certeza da graça. E podemos mesmo afirmar sem hesitação que se opôs a tal ideia pelo absurdo que se seguiria a partir de uma analogia lógica entre a luz natural e a luz sobrenatural.

Atendendo a que é falso afirmar que na ordem natural qualquer pessoa pode saber tudo o que outra pessoa sabe, assim é falso na ordem sobrenatural dizer que todos, indiscriminadamente, têm a possibilidade de conhecer o próprio estado de graça. E deste modo negou a possibilidade da certeza da graça.

Pondo de parte outras intervenções, vejamos ainda como D. Baltasar con-

<sup>11</sup> *Concilium Tridentinum*, V, pp. 677 e 772-773.

firmou a sua opinião. Alegou outras razões, como esta: «Seguia-se ainda que os justos que, com certeza, se sabem em estado de graça, poderiam jurar por essa certeza; conclusão falsa essa, pois é contrário à decretal de Inocêncio III, *De Purgatione Canonica*».

Ou então podia uma pessoa dizer que não tinha pecado, o que contrariava S. João (1 Jo. 1, 8) que escreveu: «Se disséssemos não termos pecado, seduzir-nos-íamos a nós mesmos e a verdade não está em nós.» «Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsis nos seducimus, et veritas non est in nobis»; em grego: Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν, καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν).

Ou ainda: um moribundo, consciente do seu estado de graça, saberia com certeza de fé que infalivelmente obteria o céu, sendo desta feita um predestinado, o que a ninguém sucede sem uma revelação especial.

Para concluirmos este ponto, diremos apenas que a votação feita teve como resultado que trinta e três padres conciliares se contentaram com a condenação da sentença luterana, enquanto o card. Pacheco e os quinze prelados imperiais insistiam na solução do problema com toda a evidência. Entre eles, encontrava-se D. Baltasar que desejava se condenasse a opinião que afirmava a certeza da graça.

Depois de vários dias de hesitação e estudo, a 8 de Janeiro de 1547 foi proposto aos prelados teólogos uma vez mais o famoso artigo da certeza da graça. E no dia seguinte chegou-se a um acordo: «Ninguém pode saber com aquela certeza de fé que exclui o erro que conseguiu a graça de Deus». Tomistas e escotistas entenderam-se assim. E, segundo escreve o secretário Massarelli, todos se retiraram com grande satisfação, sentindo como que um alívio geral.

Outro tema que suscitou grande interesse foi o relativo à associação da graça com a fé. São ou não separáveis uma da outra? Tornou-se nessa altura sensacional a intervenção de Luciano, abade de Santa Maria, perto de Florença, que chegou a afirmar, entre outras coisas, que pelos pecados mortais se perde a fé, pois a fé não é compatível com as faltas graves cometidas. Contudo, aquele prelado viria a submeter-se depois de ter sido bastante atacado por outros padres conciliares como, por exemplo, Baltasar Limpo, em 29 de Novembro. Stakemeier escreve a propósito: «Balthasar Lympus zeigt sich in seinen Darlegungen als guter Theologe; er ist nächst Seripando der bedeutendste Gegner Lucians»<sup>12</sup>. E Jedin diz: «am eingehendsten gegen Lucian sprach wohl der Bischof vom Oporto»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> E. STAKEMEIER, *Glaube u. Rechtfertigung*, Friburgo i. Br., 1937, p. 173.

<sup>13</sup> J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, p. 363, n. 1.

Como base da sua argumentação estabeleceu que havia uma só fé segundo as palavras paulinas: «Unus Dominus, una fides, unum baptisma» (Ef. 4, 5) (em grego: εἷς Κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα).

Mostrando possuir uma extraordinária formação escriturística, o bispo do Porto definiu a seguir a fé segundo a passagem de Hebr. 11, 1: «Fundamento das coisas que se esperam, e uma demonstração das coisas que se não vêem» («Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium»; em grego: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων).

Os fiéis constituem um só corpo e o poder pontifício do papa é que garante a unidade daquele poder que foi confiado a Pedro e aos seus sucessores como representantes de Cristo. Ora Pedro pecou, os papas pecaram, mas não perderam a fé. De outra forma a Igreja estaria sem cabeça. Stakemeier observa: «Indirectamente o bispo do Porto aponta as conseqüências desastrosas que a doutrina oposta provocou entre os renovadores: a fé num poder de ensinar divinamente instituída ficou desvirtuada e cedeu à ideia sectária de uma Igreja espiritual donatista. Dos pecados mortais de alguns papas Lutero concluiu que o papa era o próprio anticristo. Toda a hierarquia eclesiástica e até o conceito de Igreja visível sofreu com isso uma derrocada fatal»<sup>14</sup>.

Limpo concluiu, pois, que a fé pode estar com o pecador, mas será uma fé informe. E assim S. Paulo em 1 Cor. 13, 2 diz: «Se eu tivesse toda a fé, até ao ponto de transportar montanhas, mas se não tiver caridade, nada sou» («et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum»; em grego: καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὡστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἶμι).

Desejava, portanto, que entre os cânones vinte e seis e vinte e sete se acrescentasse outro do teor seguinte: «Se alguém disser que a fé não pode estar sem a caridade, ou que a fé informe não é verdadeira fé, seja excomungado»<sup>15</sup>.

O actual cânone 28 recebeu uma ampliação que corresponde à que foi proposta pelo prelado portuense: «Se alguém disser que, perdida a graça pelo pecado, se perde também a fé, que a fé que fica, posto que não seja viva, não é verdadeira fé, ou que aquele que possui a fé sem a caridade não é cristão, seja excomungado»<sup>16</sup>.

Podemos terminar com estas palavras de M. M. Wermers: «Tendo seguido Dom Frei Baltasar Limpo no seu roteiro doutrinal sobre algumas das questões relacionadas com a justificação e expressas no Decreto respectivo, que é cer-

<sup>14</sup> E. STAKEMEIER, op. cit., p. 174.

<sup>15</sup> *Concilium Tridentinum*, V, p. 677.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 716 e 799.

tamente de transcendental significação para o Catolicismo e o mais importante do Concílio de Trento, podemos concluir que o Bispo do Porto, embora chegado muito tarde, chegou ainda a tempo para dar uma contribuição substancial à elaboração do Decreto. A segurança, com que discorreu sobre o assunto, traíu o antigo Professor de Teologia de Lisboa, e a sua inteligência dos problemas teológicos mais cruciantes honrou em Trento a cultura portuguesa»<sup>17</sup>.



Um problema de enorme importância para a cura pastoral e que mereceria depois as atenções dos padres conciliares reunidos em Trento foi o da residência.

Acerca dele escreve Hubert Jedin: «Nenhum facto da história do concílio de Trento se torna tão difícil de compreender para o homem do séc. XX como a luta à volta do dever de residência dos bispos e párocos que se inicia no primeiro período de sessões e só é decidido no terceiro. Para nós, homens de hoje, parece a coisa mais natural do mundo que o bispo administre pessoalmente a sua diocese e o pároco a sua paróquia, e um e outro cumpram o seu ministério apostólico por dedicação da sua pessoa.

Mas na Igreja da Idade Média isso não era evidente. Era costume considerar as prebendas fundadas para a sustentação do ministro eclesiástico como objectos de fortuna e direito aproveitável, e separar da pessoa o dever ministerial ligado àquele. Esse dever cumpria-se por meio de um representante ou vigário. Não era raro que os bispos governassem as suas dioceses por meio dos seus vigários gerais e fizessem cumprir por meio de bispos titulares as funções estritamente episcopais, como a colação de ordens e a consagração das igrejas; mas eles, pessoalmente, residiam fora do seu território jurisdicional. O mesmo abuso se repetia no terreno da paróquia: o pároco ausente solicitava e conseguia dispensa do dever de residência e procurava um substituto ou vigário, que exercia em seu lugar a cura das almas e dele recebia uma retribuição insignificante quase sempre. Prebenda e cargo, benefício e ofício andavam separados»<sup>18</sup>.

A negligência do dever de residência unida à acumulação de benefícios («cumulatio beneficiorum») fazia levantar vivos protestos de muitas partes.

É certo que pelo direito canónico tal acumulação estava interdita e a residência era obrigatória. Havia disposições importantes, constantemente aduzidas, do direito canónico sobre a acumulação de benefícios e o dever de residência.

Na Península Ibérica já se iniciara há bastante tempo a luta contra tais

---

<sup>17</sup> Art. cit. in «Theologica», p. 151.

<sup>18</sup> *Historia del Concilio de Trento*, vol. II, p. 358.

abusos. Numerosos concílios diocesanos obrigavam os sacerdotes a residirem nos seus curatos e a cuidarem espiritualmente dos seus rebanhos.

Baltasar Limpo, logo após o juramento como bispo do Porto, a 19 de Abril de 1537, começou a visitar canonicamente o território diocesano, manifestando-se abertamente contra os abusos existentes. Decretou que os párocos residissem pessoalmente nas suas freguesias ou então que remunerassem os seus vigários sem os explorarem.

Acerca da posição de Baltasar Limpo relativa à obrigação de residência, escreve Fortunato de Almeida: «D. Fr. Baltasar Limpo, que na sua diocese procurara cortar cerce os abusos daqueles que viviam fora dos seus benefícios, adoptando severas determinações, para as quais alcançou a sanção do pontífice (Breve de Paulo III, *Gregis nobis crediti*, de 1.II.1539, *Corpo Diplomático*, t. IV, 1), no concílio rompeu com todos os melindres e falou com grande energia. Deste modo queria não só estabelecer nos seus verdadeiros termos a disciplina eclesiástica, mas porventura mostrar que não era menos rigoroso com os bispos, príncipes da Igreja, do que o fora com os simples beneficiados da sua diocese»<sup>19</sup>.

D. João III apoiou os intentos do antístise portuense e o papa Paulo III aprovou abertamente a sua corajosa atitude pelo Breve *Gregis nobis crediti*, de 1 de Fevereiro de 1539, como acima se disse.

Seria interessante demorar-nos aqui a falar do sínodo de 1541, no qual se tratou expressamente do assunto, e das constituições do mesmo ano que lhe consagram três capítulos. A ideia base é a de que os abades devem residir pessoalmente nas suas igrejas. Mas também se consideram as causas escusantes e os frutos do benefício.

Como se pode imaginar, Paulo III preocupou-se seriamente com a questão da residência, apesar de muitas vezes ter encontrado pela frente reacções dos elementos mais conservadores, o que se traduziu na prática pela ausência de qualquer iniciativa de reforma nesse sentido.

Na aula conciliar os mais favoráveis a uma acção rápida contra os abusos cometidos quanto ao preceito de residência foram os bispos espanhóis, aos quais se juntou o nosso D. Baltasar Limpo. Pretendiam que se elaborasse uma declaração inequívoca sobre a residência eclesiástica. Pelo contrário, verificava-se por parte dos curialistas e dos italianos uma atitude claramente obstrucionista.

A questão fundamental que então se levantou era a de saber se se tratava de um preceito divino ou de uma prescrição meramente eclesiástica.

Limpo pronunciou-se sem qualquer hesitação a favor da primeira daquelas

---

<sup>19</sup> FORTUNATO DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, nova ed., vol. II, Barcelos, 1968, p. 531.

teorias: a residência é de direito divino. Disse o insigne bispo carmelita logo no início da sua intervenção, a 30 de Dezembro de 1546: «Residentia nihil aliud est, quam exhibitio proprii officii, ad quam residentiam omnes tenentur; et boni eligantur episcopi, statuaturque etiam residentia parochorum: Residentia est de iure naturae et iure divino; de iure divino, quia officium pastoris est exercere suum munus et non per mercenarium ;et ductor ovium et armentorum est de iure naturae. Nam oves naturaliter suum sequuntur pastorem. Et praelati iubentur residere et pascere suas oves in divino eloquio»<sup>20</sup>.

Mas não é de direito divino em sentido estrito: «Non est tamen de iure divino stricto modo, quia alas episcopus nunquam posset aliqua ex causa abesse a sua ecclesia, quod est falsum, quia ex legitima causa abesse potest».

D. Baltasar fundamentou-se na Sagrada Escritura e na Tradição para defender o seu ponto de vista. Referiu-se depois às causas da ausência e das penas a aplicar.

As últimas palavras estão carregadas de rigor e severidade: «Videte, Patres, quid nobis in animo sit. Si enim residendum putatis et ea de re leges edere vultis, serio sauciatis, easque executimini demandetis, scientes id omnibus principibus christianis gratissimum futurum in clerum male morigeratum iratos excitati in caput vestrum»<sup>21</sup>.

Foram demoradas e bastante prolixas as discussões surgidas acerca deste tema. O card. Pacheco pronunciou-se contra o decreto<sup>22</sup>, dizendo que o papa poderia fazer mais num só dia do que o sínodo num ano inteiro. E o prelado português deu todo o apoio às suas palavras e disse que se deviam imitar os antigos concílios, ou seja, devia-se ver o que havia a renovar na cúria e fora dela: «Portuensi vellet fieri, ut in aliis conciliis fiebat, quod ante omnia, quae reformanda sunt, cum ex curia Romana, tum aliunde, in medium proponerentur et examinarentur». E prosseguiu: «Et antequam statuatur de residentia, prius promulgandum esset decretum de reformatione episcoporum, de eorum moribus, vita, aetate, etc.». Ou seja, D. Baltasar preconizava antes de mais nada uma reforma «ab intus» .

Nas suas importantes declarações, a 8 de Janeiro de 1547, que ainda hoje lemos com grande espanto e profunda admiração, Limpo referiu-se também aos motivos que podem justificar a ausência, aos benefícios, aos cardeais e sua obrigação de residirem nas suas dioceses, à natureza da residência, aos impedimentos, às penas, aos cabidos, aos párocos, às religiosas, etc., tudo sempre na perspectiva da obrigação de residência.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> *Concilium Tridentinum*, V, pp. 745-746.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 748-749.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 764-765.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 767.



Afirma acerca dos cardeais: «Non placet decretum in hoc, quod non exprimuntur Dmi. cardinales, qui sunt pastores; omnis enim pastor tenetur pascere gregem suum. Et si dicatur, quod isto decreto includantur, doctissimi viri oppositum credent, et, vel includantur vel non, oportet quod exprimerentur... Et quia pluralitas ecclesiarum cathedralium est voluntarium et non legitimum impedimentum, repugnans huic decreto, oporteret, ut isto decreto prohiberetur illa pluralitas, saltem ecclesiarum cathedralium, ut hic praecipitur». «Statuatur igitur residentia pro omnibus, etiam cardinalibus».

A residência e a unicidade de benefícios deviam ser obrigatórias para todos, incluindo os cardeais <sup>24</sup>.

A 12 de Janeiro Baltasar Limpo voltou a pronunciar-se sobre o problema, insistindo em que a residência é de direito divino. «Portuensi cuperet statui, residentiam esse de iure divino. Ad quam residentiam omnes tenentur, et omnes exprimi debent, etiam cardinales, et declaretur etiam, eos ad residentiam teneri» <sup>25</sup>.

E referiu-se ainda aos impedimentos e aos executores das penas que, na sua óptica, deviam ser os visitantes apostólicos.

Entretanto o decreto passou para a sexta sessão, que se celebrou a 13 de Janeiro de 1547, tendo-se gerado entre os padres conciliares discussões bastante acaloradas. Naquele mesmo dia os legados escreveram ao card. camerlengo Alexandre Farnese: «Grande tem sido a discórdia sobre o decreto da residência, principalmente por causa dos espanhóis, dos franceses e do português, e de alguns italianos...».

O prelado portuense entregou por escrito o seu parecer, começando por dizer que uma vez que o decreto ainda não estava redigido definitivamente, não podia expor perfeitamente o seu pensamento, mas que, apesar de tudo, iria afirmar o que não estava de acordo com o que ouvira ler.

Disse que a porta de toda a reforma da Igreja, quase inteiramente decaída, era a residência («ianua totius reformationis ecclesiae prope collapsae residentia est»). E reafirmou que ela é de direito divino e não positivo. Os cardeais devem ser abrangidos por ele, e a pluralidade de igrejas catedrais deve ser proibida. Falou ainda novamente dos impedimentos, do prazo de afastamento, dos executores das penas, dos isentos, dos cabidos, etc. <sup>26</sup>

Como escreve Wermers: «Com este seu longo parecer, o austero bispo do Porto fulminou intrepidamente o decreto da reforma apresentado nesta sexta sessão solene do concílio. E muitos outros com ele» <sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid., pp. 772. 785. 786. 787-788.

<sup>26</sup> Ibid., pp. 806-807.

<sup>27</sup> Art. cit. in «Lusitania Sacra», VI, p. 101.

A tese protestante que reduzia os sacramentos a um mínimo de ritos exteriores e testemunhos das promessas divinas, cujo único efeito era excitar a fé, estava na origem de uma série enorme de erros.

Logo a 17 de Janeiro de 1547 Cervini apresentou a exame dos teólogos um primeiro catálogo de erros extraídos dos livros heréticos: catorze sobre os sacramentos em geral, dezassete sobre o baptismo e quatro sobre a confirmação.

Acerca da condenação dos diversos erros D. Baltasar preferia que se seguisse o exemplo do concílio de Constança, ou seja, que se enumerassem todos os erros e se proscrevessem com ou sem anátema global. Isso estaria mais de acordo com a tradição da Igreja e com o conselho de S. Agostinho. Concordou com Cervini quanto ao método seguido acerca da classificação dos vários erros<sup>28</sup>.

Quanto à análise dos artigos, D. Limpo desejava a condenação inequívoca e total do primeiro da segunda categoria que dizia que os sacramentos da Igreja não são sete e que os que poderiam ser chamados sacramentos são mais ou menos sete<sup>29</sup>.

Perante outras opiniões, o bispo do Porto insistia na condenação incondicional de ambas as partes, pois, dizia, todos os sacramentos foram instituídos por Cristo. Enumerou as provas escriturísticas para cada sacramento e pediu que eles fossem indicados expressamente no artigo. Desejava que se condenasse a proposição que dizia que Cristo não teria instituído estes sacramentos.

Defendeu com vigor que se condenasse igualmente a proposição que afirmava que os sacramentos não eram necessários, nem em si, nem em seu desejo ou voto, mas que a fé por si só era suficiente.

Também se referiu à maior ou menor dignidade dos sacramentos e ao aspecto da diferença entre os sacramentos da Antiga e da Nova Aliança. Sugeriu que se condenasse a afirmação: «Os sacramentos das duas alianças não diferem senão nos seus ritos exteriores»<sup>30</sup>.

A 11 de Fevereiro prosseguiu a sua intervenção notável. Tratou do carácter dos sacramentos que, disse, é afirmado na Sagrada Escritura, nos escritos dos teólogos e nos concílios<sup>31</sup>.

Acerca da intenção na administração dos sacramentos, disse que era condenável a posição dos teólogos segundo a qual «a intenção do ministro não é

---

<sup>28</sup> *Concilium Tridentinum*, V, pp. 835-836.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 984. 995.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 908. 921-922

necessária, nem faz nada nos sacramentos». A explicação a acrescentar é a seguinte: «a intenção do ministro é necessária no sentido que entenda fazer o que quer a Igreja»<sup>32</sup>.

Também concordou com mais três artigos acrescentados ao catálogo de Cervini: nem todos os sacramentos foram instituídos por Cristo; os sacramentos não são mais do que sinais e notas da nossa profissão. Não pode ser considerado sacramento o que não se encontra na Sagrada Escritura.

A 1 de Março teve início a discussão do novo projecto. D. Baltasar falou logo nesse mesmo dia sobre aspectos de pormenor de cada um dos cânones (treze), que foram publicados e promulgados a 13 de Março de 1547, na sétima sessão<sup>33</sup>.

Acerca do baptismo, o antístite carmelita fez no dia 11 de Fevereiro algumas observações sobre esse sacramento. Concordou com a condenação absoluta de dezassete proposições, por exemplo, com aquela que dizia que a Igreja Romana e Católica não possui o verdadeiro baptismo, que ele é livre e que não é necessário para a salvação<sup>34</sup>.

Algumas outras proposições foram criticadas na redacção ou na sua qualificação, por exemplo sobre a forma e a intenção na administração do baptismo.

Os hereges, segundo D. Baltasar, baptizam verdadeiramente se observarem a forma estipulada pela Igreja<sup>35</sup>.

D. Limpo quanto à proposição que dizia que o baptismo de Cristo não substituiu o de João mas juntou-lhe apenas a promessa, afirmou que ela devia ser condenada, visto que o baptismo de Cristo substituiu plenamente o de João. Este baptizava naquele que estava para vir, e agora o baptismo que se administra é naquele que já veio. A maioria dos padres apoiou-o como sendo a consequência lógica do artigo precedente<sup>36</sup>.

Quanto às proposições acrescentadas pelos teólogos, D. Limpo concordou com eles, classificando como heréticas as várias sentenças, por exemplo, a que dizia que para o baptismo a água não é necessária, bastando apenas a assistência do Espírito Santo.

Acerca da confirmação, digamos sinteticamente que o catálogo de Cervini foi proposto a 17 de Janeiro, tendo D. Baltasar dito quanto ao ministro do crisma que aprovava a sugestão dos teólogos de declarar o bispo como minis-

<sup>32</sup> Ibid., pp. 921-922.

<sup>33</sup> Ibid., p. 988.

<sup>34</sup> Ibid., pp. 921-922 e 835-836.

<sup>35</sup> Ibid., p. 996.

<sup>36</sup> Ibid., p. 995.

tro ordinário do sacramento. E manifestou-se ainda sobre outros aspectos relativos ao sacramento do crisma<sup>37</sup>.

Assim se concluía um capítulo da história do concílio com a publicação dos cânones sobre os sacramentos em geral, o baptismo e a confirmação, e do decreto sobre a reforma.

Desse modo se haviam estabelecido os princípios fundamentais para combater os erros protestantes e se havia lançado a primeira pedra de restauração eclesiástica pela prescrição da residência e a proibição de acumulação de benefícios curados.

Com orgulho D. Coriolono, bispo de São Marcos, escreveu na sua oração dirigida aos padres conciliares na sétima sessão: «Templum quod ruerat iam vel parum aberat a ruina, egregie fulxistis, minas lapsumque parietum firmastis». Exortou-os a continuarem firmes, sem receio, e exclamou: «Non etiam (si res egerit) moriemini? Rapi in triumphum ante vestros oculos diutius tollerabitis? Plus poterit tenebrarum gladius, quam lucis?»<sup>38</sup>.

No que respeita à Eucaristia, refiramos brevemente que a 1 de Fevereiro de 1547 foi apresentado o catálogo com dez erros sobre este sacramento. O voto de D. Baltasar seguiu o catálogo de Massareli (houvera dois) e veio a ser proposto a 8 de Março logo na primeira reunião da congregação geral. Concordou com a condenação absoluta e total das oito proposições apresentadas. Formulou apenas algumas observações às duas proposições a serem condenadas com certa reserva<sup>39</sup>.

A 10 de Março de 1547 foi decretada a transferência do concílio para Bolonha devida a uma forte epidemia que lavrava em Trento.

Vejamos agora o que se passou com o sacramento do matrimónio. A 22 de Novembro D. Limpo apresentou o seu parecer sobre os respectivos cânones: a sua instituição, os casamentos clandestinos, o adultério, etc. Acerca deste último ponto referiu-se à interpretação de Mat. 19, 9: «Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur; et qui dimissam duxerit, moechatur» (em grego: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχᾶται)<sup>40</sup>.

D. Baltasar disse que se deve responder segundo a tradição da Igreja, ou

<sup>27</sup> Ibid., pp. 922. 985. 987. 988. 996. — Cf. E. MANGENOT, *La confirmation d'après le Concile de Trente*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. III, cols. 1088-1093.

<sup>38</sup> *Concilium Tridentinum*, V, pp. 1001-1004.

<sup>39</sup> Ibid., pp. 1011-1012.

<sup>40</sup> Ibid., VI, pp. 477-478.

seja, que nesta passagem só se fala de uma separação quanto à coabitação, como claramente aparece nos demais evangelistas e na epístola aos Romanos (7,2), onde se lê: «Vivente viro alligata est legi» (em grego: ζῶντι ἀνδρὶ δέδεταί νόμῳ). Foi assim que sempre se fez e ensinou na Igreja.

Depois desta congregação geral continuaram os padres conciliares a debater questões relacionadas com o sacramento do matrimónio mas já não os chegaram a ultimar. O antístite português não participou nessas discussões ulteriores por estar ausente de Bolonha durante dois meses.

A 26 de Setembro de 1547 foi distribuída aos padres conciliares uma cópia do seis cânones propostos contra os abusos que se verificavam na administração dos sacramentos do baptismo e da confirmação. Era o início dos debates sobre o reforma da praxe sacramental da Igreja, tendo Baltasar Limpo falado logo na reunião do dia seguinte <sup>41</sup>.

Entre eles tratou-se das ofertas espontâneas, da matéria e da forma, do adiamento na colação do baptismo, do crisma, do lugar do baptismo, dos padrinhos. Baltasar Limpo criticou a expressão usada na introdução, pois, dizia, não se devia falar de «abusos dos sacramentos» mas sim de «abusos dos ministros dos sacramentos». A terminar, serviu-se de uma exclamação carregada de cepticismo: «Que se encontrasse, antes do mais, um modo eficiente de fazer observar tudo quanto se estatuisse!»

As actas conciliares na data correspondente ao dia 28 falam da sua ausência: partira de Bolonha a fim de se avistar com o papa e só voltaria passados dois meses, ou seja, esteve ausente durante o mês de Outubro e quase todo o Novembro. Em Roma tratou dos assuntos da inquisição e da reforma da igreja. Importante o diálogo que manteve com o papa sobre a reforma, caracterizado por uma coragem e determinação extraordinárias <sup>42</sup>.

Mas a 25 de Novembro já se encontrava de novo em Bolonha, e no dia 1 de Dezembro começava a discussão acerca dos abusos do matrimónio que perduraria até ao dia 23 do mesmo mês. Verificou-se que muitos abusavam de discursos demorados e desprovidos de conteúdo. O nosso representante não escapou a isso, quando tomou a palavra nas reuniões de 9 e 10 de Dezembro. A tal se refere uma carta que de Bolonha foi dirigida a Cervini: «La risolutione... va alla lunga per causa che molti si dilatano ove non fa bisogno. Monsr. Portuense diss'heri lunghissimo et non fece fine ch'oggi dirà il restante. Credo che vogli narrar tutto il 4.º delle sententie et quei che lo segueno faceno animo di dir quanto haran in animo conducano questa cosa in lungo...» <sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Ibid., pp. 488-489. 493-494.

<sup>42</sup> Vid. FORTUNATO DE ALMEIDA, op. cit., pp. 537-538.

<sup>43</sup> *Concilium Tridentinum*, XI, p. 327, n. 2.

D. Limpo tratou dos casamentos clandestinos em geral, dos remédios sugeridos e do impedimento da cognação espiritual. Defendeu que o concílio podia e devia declarar nulos tais matrimónios clandestinos, sobretudo quando contraídos sem consentimento dos pais e sem testemunhas, etc.<sup>44</sup>.

Outros abusos tratados foram: o concubinato e o adultério; o costume de organizar uma certa manifestação de desagrado para com aqueles que se casassem com uma viúva; o costume popular de proferir palavras obscenas e organizar danças na igreja logo depois da bênção nupcial; o costume de os casados adiarem a bênção nupcial até muitos dias após a consumação do matrimónio; o facto de muitos contraírem casamento em graus proibidos cientemente com a esperança de obterem a necessária dispensa.

Além destes abusos eram apresentadas quatro providências para melhor se regularem os casamentos; visavam elas a diminuição do número de impedimentos e tratavam dos matrimónios dos estrangeiros e da liberdade dos mesmos.

No programa do concílio figurava desde 13 de Abril de 1546 a composição de um catecismo que servisse para a juventude e para os menos preparados na religião, embora alguns padres manifestassem a vontade de não se falar nisso.

E, de facto, só na congregação geral de 14 de Novembro de 1547 o presidente Del Monte aludiu às reclamações feitas por alguns. Quase todos estiveram de acordo que se escolhessem alguns bispos para a preparação deste trabalho. D. Baltasar viria também a ser nomeado em substituição de um prelado que apresentara as suas escusas<sup>45</sup>. Mas nada se sabe das actividades desta comissão, nem sequer se teria havido alguma realização.

Um caso curioso ocorrido em Janeiro de 1548, o facto de um padre dominicano ter pregado em Bolonha sem licença do respectivo bispo na igreja sinodal, «*in faciem concilli*», e ainda com a agravante de ser suspeito de heresia, levou alguns padres conciliares a protestarem com veemência. Isso fez com que Del Monte insistisse para que se desse andamento a um processo contra aquele eclesiástico.

D. Fr. Baltasar Limpo pronunciou-se no sentido contrário de se proceder a uma inquirição geral em todos os lugares para uma acção mais proveitosa contra as heresias. Mas não compreendia que um pregador fosse castigado por pregar sem licença do ordinário diocesano, pois havia dioceses tão extensas que os seus bispos não podiam de modo algum prover pessoalmente em todas

---

<sup>44</sup> Ibid., VI, p. 628.

<sup>45</sup> Ibid., p. 612.

as coisas. Deviam, sim, ser castigados os que pregassem coisas escandalosas ou suspeitas à fé<sup>46</sup>.

Naquele mesmo ano de 1548 D. Baltasar regressou a Portugal e com ele os três teólogos que haviam participado no concílio, Fr. Jerónimo de Azambuja, Fr. Jorge de São Tiago e Fr. Gaspar dos Reis.

No espaço de um ano e alguns meses o ilustre prelado carmelita encheu a aula conciliar com o vigor da sua inteligência perspicaz, o brilho da sua vasta cultura teológica, bíblica e patrística, e o entusiasmo e a coragem do seu desejo de reforma da vida eclesiástica.

A sua actividade foi permanente, como se viu, acompanhando os trabalhos conciliares com uma atenção e um interesse dignos da maior admiração. Interveio em todas as questões tratadas e nunca se furtou a críticas desfavoráveis e duras.

Podemos dizer que a sua participação em Trento e em Bolonha, sem esquecermos a sua ida a Roma, constituiu um momento alto da sua existência.

Baltasar Limpo revelou-se uma figura de ímpar valor intelectual, um dos maiores vultos do génio lusitana, numa palavra, um exemplo admirável que nos é proposto nos dias que se vivem.

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 671.

