UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

PATRÍCIA ANTUNES SERIEIRO SILVA

Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e *vindicta* contra os hereges na *Summa Adversus Catharos et Valdenses* de Frei Moneta de Cremona, OP.

São Paulo
2019

PATRÍCIA ANTUNES SERIEIRO SILVA

Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e *vindicta* contra os hereges na *Summa Adversus Catharos et Valdenses* de Frei Moneta de Cremona, OP.

Versão corrigida

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em História.

Área de Concentração
História Social

Orientadora
Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

Agência de Fomento
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).
Processo: 2016/08496-3

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586p

Silva, Patrícia Antunes Serieiro
Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e vindicta contra os hereges na Summa Adversus Catharos et Valdenses de Frei Moneta de Cremona, OP. / Patrícia Antunes Serieiro Silva ; orientador Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi. - São Paulo, 2019.
267 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Vingança. 2. Pena de morte. 3. Tratados anti-heréticos. 4. Frades Pregadores. 5. Inquisição. I. Tacconi, Ana Paula Tavares Magalhães, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Patrícia Antunes Serveiro Silva

Data da defesa: 26 / 11 / 2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Ana Paula Tavares Magalhães

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 23 / 01 / 2020

(Assinatura do (a) orientador (a)

SILVA, P. A. S. **Polêmica anti-herética e repressão**: perseguição e *vindicta* contra os hereges na *Summa Adversus Catharos et Valdenses* de Frei Moneta de Cremona, OP. 2019. 267 f. Tese. (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Para José e Jorgete Serieiro, meus avós,
e Júlia, minha sobrinha.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela concessão da bolsa regular no país e da bolsa de estágio de pesquisa no exterior (BEPE). Agradeço imensamente à professora Drª. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi, pela aposta no trabalho, confiança e amizade. Agradeço aos meus pais, Luiz e Cristina, às minhas irmãs, Bárbara e Roberta, e à minha tia Rose, pelo afeto e apoio incondicional. Agradeço à equipe da Biblioteca Florestan Fernandes, em especial, a funcionária Mariana Queiroz, pela mediação com as instituições estrangeiras. Agradeço ao Frei Ronivalder Biancão, frade da Ordem dos Pregadores de São Paulo, pela digitalização e envio de artigos e pelos esclarecimentos das minhas eventuais dúvidas, e à querida Lívia Alfonsi, pela intermediação. Agradeço ao Prof. Dr. Philip Timko, da Universidade Beneditina de Lisle (EUA), pelo envio da sua tese e também aos docentes Guglielmo Russino e Antonio Brusio, por me disponibilizarem os seus estudos. Agradeço enormemente ao Prof. Dr. Riccardo Parmeggiani, da Universidade de Bolonha, pela supervisão, sugestões e fornecimento de fontes durante os cinco meses de estágio em Bolonha (Itália). Agradeço aos professores Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho e Drª. Yone de Carvalho, pela leitura e conselhos pertinentes quando da banca de qualificação. Agradeço à equipe da copiadora L & M, pela presteza e paciência. Agradeço aos integrantes do Laboratório de Estudos de Produção de Textos relacionados ao Pensamento e à Cultura na Idade Média (LABORA), pela convivência e aprendizagem. Agradeço, enfim, aos amigos e amigas, em particular, Fernando Resende, Aloysio Guedes, Diogo Correa, Evelyn Morgan, Guilherme Queiroz, Fábio Mariano, Marília Pugliese, Mariana Pincinato, Marcos Petti, José Luiz Santos e Wagner Stefani, pelo incentivo e pela torcida.

“De fato, a escrita histórica – ou historiadora – permanece controlada pelas práticas das quais resulta; bem mais do que isto, ela própria é uma prática social que confere ao seu leitor um lugar bem determinado, redistribuindo o espaço das referências simbólicas e impondo, assim, uma “lição”; ela é didática e magisterial. Mas ao mesmo tempo funciona como imagem invertida; dá lugar à falta e a esconde; cria estes relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades; exorcisa [sic] e reconhece uma presença da morte no meio dos vivos”. (CERTEAU, 2011, p. 91)

“Todos os que piamente desejam viver em Cristo, que passem por perseguições”. (2 Timóteo 3,12)

RESUMO

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. **Polêmica anti-herética e repressão: perseguição e *vindicta* contra os hereges na *Summa Adversus Catharos et Valdenses* de Frei Moneta de Cremona, OP.** 2019. 267 f. Tese. (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Os estudos sobre a repressão anti-herética têm privilegiado, sobretudo, as fontes normativas e judiciárias. No entanto, existe outra categoria de documentos, até o momento, ainda pouco estudada, mas que desempenhou uma função bastante importante ao dar legitimidade escriturística e patrística à pena capital dos hereges: os tratados de refutação das heresias. Esta tese analisa a concepção de perseguição e de *vindicta* contra os hereges, em particular, a punição com a morte, no opúsculo anti-herético do frei Moneta de Cremona, à luz dos argumentos bíblicos e patrísticos, bem como dos métodos heresiológicos, no contexto de nascimento da Inquisição. A pesquisa mostrou que o polemista dominicano deu continuidade à tradição polêmica sobre o tema, de base principalmente agostiniana, oferecendo, por sua formação como pregador, uma exegese mais ampla e sistematizada a favor da pena de morte dos hereges e dos demais malfeitores. Concluiu-se que a defesa da *vindicta* contra os hereges foi um assunto relevante na pregação anti-herética nos primeiros anos do ofício inquisitorial, porque, por meio de modelos, imagens e episódios bíblicos, reforçava-se o caráter lícito das medidas repressivas e punitivas que poderiam recorrer os agentes eclesiásticos com a colaboração das autoridades seculares.

Palavras-chave: Perseguição. *Vindicta*. Hereges. Frades Pregadores. Bolonha. Tratados anti-heréticos. Inquisição. Idade Média.

ABSTRACT

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. **Anti-heretical polemic and repression: persecution and *vindicta* against heretics in the *Summa Adversus Catharos et Valdenses* of the Friar Preacher Moneta of Cremona, OP.** 2019. 267 pages. Doctoral thesis. (PhD in Social History). Faculty of Philosophy, Languages, and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2019.

Studies about anti-heretical repression have focused, mainly, on normative and judicial sources. However, there is another category of documents yet poorly studied, one which played a very important role in giving scriptural and patristic legitimacy to the capital punishment of heretics: the treaties of refutation of heresies. This doctoral thesis analyses the conception of persecution and *vindicta* against heretics, focusing on the punishment of death in the anti-heretical opuscule of the Friar Preacher Moneta of Cremona, considering biblical and patristic arguments as well as heresiological methods when Inquisition was at its birth.The research showed that the Dominican polemicist, due to his training as a preacher, continued the polemical tradition on the subject, which was mainly Augustinian, offering a broader and more systematized exegesis in favor of the death penalty of heretics and other wrongdoers.The study concludes that the promotion of *vindicta* against heretics was a relevant matter in anti-heretical preaching during the early years of the inquisitorial practice, because, through biblical models, images and episodes, the lawful character of repressive and punitive measureswas reinforced, allowing the ecclesiastical agents to apply them with the help of secular authorities.

Keywords: Persecution. *Vindicta*. Heretics. Friar Preachers. Bologna. Anti-heretical treaties. Inquisition. Middle Ages.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10

i. *Persecutio*, *vindicta* e heresia: definindo os conceitos 11
ii. Tratados anti-heréticos: gênero literário.....16
iii. A obra e a sua recepção 19
iv. Manuscrito 1550, Bolonha, Biblioteca Universitária 24

CAPÍTULO I - Uma análise prosopográfica de Moneta de Cremona e alguns aspectos da sua obra 27

1.1 Ordem dos Pregadores de Bolonha: *Congregatio scholarium* 33
1.2 Refutador das heresias ou/e inquisidor? 38
1.3 O estudo a serviço da refutação e da pregação anti-herética 45
1.4 Datação.....47
1.5 Tipologia, plano e método da *Summa Adversus Catharos et Valdenses* 49
1.5.1 Polêmica anti-herética, repressão e frades Pregadores 53
1.5.2 Os adversários: cátaros e valdenses 63
1.5.3 Métodos e técnicas de refutação 74
1.5.4 Conteúdo dos livros 80
1.5.4.1 Livro I 80
1.5.4.2 Livro II 83
1.5.4.3 Livro III 85
1.5.4.4 Livro IV 86
1.5.4.5 Livro V 88

CAPÍTULO II - A persuasão da coerção: repressão anti-herética entre finais do século XII e primeira metade do XIII.....93

2.1 O mandamento *Non occides*.....93
2.2 A pena de morte na Idade Média.....96
2.3 Legislação anti-herética pontifícia e o apoio do braço secular.....103
2.4 A defesa do homicídio nos tratados anti-heréticos antes de Moneta.....114

CAPÍTULO III – *Persecutio* e *vindicta* contra os hereges nas obras dos primeiros frades Pregadores de Bolonha 141

3.1 Rolando de Cremona - *Postilla in Iob* (1229-1230) e Suma teológica.....142
3.2 Paulo, o Húngaro - *Disputatio inter christianum romanum et patarenum bosnensem* (anterior a 1241).....149
3.3 Pedro de Verona - *Summa contra patarenos* (1235) 151
3.4 A concepção de herege de Moneta de Cremona 152
3.4.1 Um atleta de Deus.....160
3.4.2 As duas espadas (Lucas 22,38).....162

3.4.3 São Domingos e a missão anti-herética da Ordem dos Pregadores.....164
3.5 A parábola do joio e do trigo (Mt 13,24-30 e 36-43) e a conversão dos hereges.....166
3.6 Persuasão e coerção nos primeiros anos da Inquisição 174

CAPÍTULO IV – Modelos bíblicos como normativa da repressão contra os hereges e os demais malfeitores na nascente Inquisição 178

4.1 "Não resistas ao mal" (Mateus 5,39): a perseguição na visão dos hereges 186
4.2 Modalidades de refutação bíblica 189
4.3 Poder coercitivo da Igreja 194
4.3.1. Cristo perseguidor 196
4.3.2. São Paulo: modelo de *vindicta* espiritual e material 200
4.3.3. São Pedro: Ananias e Safira Atos 5,1-11.....205
4.4 A legitimidade da guerra 209
4.5 A metáfora do lobo e das ovelhas (Mateus 7,15 e Atos 20,29) 212
4.6 Poder coercivo dos príncipes e demais autoridades seculares 215
4.6.1 O uso da espada e da *vindicta* secular: o olhar dos hereges 216
4.6.2 A origem divina da jurisdição secular 217
4.6.3 O caráter lícito da *vindicta* material 219
4.6.4 Parábola dos lavradores maus (Mateus 21,33-46), Parábola da festa das bodas (Mateus 22, 1-14) e a Parábola das dez minas (Lucas 19, 11-28).....220
4.6.5 *Vindicta* por amor à justiça 222
4.6.6 A exemplaridade da pena 224
4.6.7 O mandamento "Não Matarás" 228
4.6.8 A mulher adúltera (João 8, 1-11).....231
4.6.9 *Vindicta* e misericórdia.....234

CONSIDERAÇÕES FINAIS 237

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....242

INTRODUÇÃO

"(...) a Igreja de Deus não foi feita para fazer a perseguição, mas para sofrê-la".[1] É contra essa e outras proposições de mesmo teor, levantadas pelos hereges "cátaros" [2] e valdenses, que Moneta de Cremona, do convento da Ordem dos Pregadores de Bolonha, dedicou um longo capítulo do seu tratado anti-herético à análise do mandamento "não matarás", para provar – por meio dos exemplos e imagens bíblicas, principalmente, e patrísticas, assim como por métodos heresiológicos – a legitimidade da perseguição e da *vindicta* contra os hereges incorregíveis, em particular, a sentença de morte.

A crítica dos hereges à perseguição da Igreja e, especialmente, à sua violação do "*Non occides"*, no tratado do frei Moneta, bem como em outras obras anti-heréticas do período e nos escritos produzidos pelos próprios dissidentes[3], revela o contexto repressivo ao qual estavam submetidos. De fato, é na primeira metade do século XIII que a luta contra a heresia ganha contornos mais efetivos. As decisões do IV Concílio de Latrão de 1215 – o qual retomava uma série de medidas das bulas papais anteriores, entre as quais, a legitimidade das investigações pastorais e o abandono do herege ao braço secular –, a Cruzada contra os albigenses (1209-1229), a inserção da pena de morte na legislação anti-herética, canônica e imperial, e, por fim, a criação de um organismo como a Inquisição compõem o cenário das ações recorridas pela Igreja para combater os indivíduos definidos como hereges, com o apoio do poder temporal.

A justificação da *vindicta* contra os hereges na polêmica anti-herética é uma questão ainda pouco abordada pela historiografia, mesmo quando se recorre às variações terminológicas sinônimas ou próximas ao termo, como "punição" ou "pena de morte". E, no entanto, o tema é de grande relevância para a compreensão da repressão anti-herética e também de outros crimes no medievo, pois, revela os pressupostos que conferiram legitimidade à coerção física e à morte como pena. Dito isto, o nosso objetivo, nesta pequisa, é estudar de que forma a perseguição e o homicídio dos hereges foram compreendidos à luz das Escrituras, do pensamento patrístico e dos métodos heresiológicos, tomando como análise

---

[1] "... Ecclesia Dei non sit factura persecutionem, sed passura (...)". MONETAE CREMONENSIS. *Adversus catharos et valdenses*. Éd. Th.-A. Ricchini. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743, p. 509b, tradução nossa; ms. 1550, f. 144v.

[2] Empregaremos o termo "cátaro", porque o frade faz uso dele na obra. Sabemos, no entanto, que os dualistas não se reconheciam por essa terminologia. O *Liber de duobus principiis*, uma das poucas obras compostas pelos hereges, bem como alguns tratados anti-heréticos italianos mostram que os dualistas da Lombardia tinham suas próprias denominações, geralmente nomes oriundos dos líderes espirituais da seita. Moneta, em nenhum momento, emprega tais denominações.

[3] LIVRE DE DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes e index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditions du Cerf, 1973.

o opúsculo de refutação das heresias do frei Moneta. Considerando que o tratado foi composto logo depois do envolvimento de alguns dominicanos no *officium fidei*, buscamos também identificar as formas pelas quais o religioso interpretou a luta da Igreja e da Ordem dos Pregadores contra as heresias, bem como as possíveis implicações da nascente prática inquisitorial na sua teoria sobre a *vindicta*.

i. *Persecutio*, *vindicta* e heresia: definindo os conceitos.

O termo "perseguição" vem do latim *persecutio*. Na sua acepção medieval, o vocábulo contém uma inferência à religião, significando "perseguição contra os cristãos".[4] O historiador francês M.-H Vicaire, ao analisar a expressão *persequutor hereticorum* – fórmula que aparece no processo de canonização de são Domingos, como um dos traços da sua santidade –, constatou três momentos para as ações relacionadas à palavra *persequutor* e suas formas derivadas, na primeira metade do século XIII. No início do século, o termo significou as atividades que envolviam a pregação, a polêmica oral e a "manifestação" do erro herético – tipo de perseguição exercida pelo fundador da Ordem dos Pregadores e por outros pregadores, como os Pobres Católicos.[5] Após 1209 e, a partir de 1229, o vocábulo ganhou outras conotações decorrentes da Cruzada contra os albigenses e do Tratado de Paris, baseadas na colaboração entre as autoridades temporais e espirituais. Aqui, a *persecutio*, como mostrou Vicaire, abrangia muitas ações e modos de se opor à heresia distinguindo-se, no entanto, da pesquisa (*inquisitio*), da captura (*captura*) e da punição (*punitio* ou *vindicta*) dos hereges.[6] Com o início da Inquisição, nos primeiros anos da década de 30, e, por conseguinte, com a sistematização do ofício, mais ações foram atribuídas à palavra, como o poder de julgamento e de entrega do herege à espada secular.[7]

Para o contexto que nos interessa, é o próprio Moneta que, no intento de definir a palavra, fornece os seus significados, tendo como parâmetro, as queixas dos seus interlocutores. Há uma perseguição, segundo ele, em que o corpo não é afligido; ela ocorre nos casos em que os bens de alguém são tomados ou quando alguém sofre difamação de outrem.[8] O primeiro significado refere-se ao confisco de bens dos hereges. O segundo, à

---

[4] NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden, 1976, p. 790.
[5] VICAIRE, M.-H. "Persequutor hereticorum" ou les "persécutions" de Saint Dominique. In: *Le Credo, la Morale et l'Inquisition.* (Cahiers de Fanjeaux 6). Toulouse: Edouard Privat, 1971, pp. 75-84, p. 82.
[6] Ibid., p. 80-81.
[7] Ibid., p. 83, nota 5.
[8] "Nunc ad decimum tertium caput veniamus ad tractandum de hoc mandato: Non occides; et quia occisio persecutionis species est, prius videndum est de persecutione in genere; tripliciter autem persequitur quis alium, scilicet in re sua; de ista persecutione agitur in illo mandato *Non furtum facies*. Est etiam alia persecutio, qua quis

injúria. Esse último sentido utilizado pelo dominicano mostra, a nosso ver, que, ao contrário do que sustentou Vicaire, havia já, nesse período, um conteúdo moral para o termo.[9] Há ainda a perseguição em que a pessoa é afligida fisicamente; o frade faz menção aqui aos casos em que alguém é afugentado de lugar em lugar, ou açoitado, ou encarcerado ou tem o corpo destruído, isto é, morto.[10] Vemos, portanto, que o vocábulo "perseguição" conserva, nesse momento, o sentido de coercitividade física e moral, embora, no século XIII, o termo não esteja mais restrito à perseguição contra os cristãos, ao menos do ponto de vista da Igreja romana. Para os hereges, entretanto, a dimensão originária do termo "persecutio", pautado na violência[11] contra os cristãos, continuou pleno de sentido. Por outro lado, vemos também que o conceito de *persecutio* do frade é bastante abrangente, considerando a punição (*vindicta*), e mais especificamente, a pena de morte, como um tipo de perseguição.

Tratemos agora da palavra *vindicta*. Etimologicamente, *vindicta* significa a batuta com a qual o escravo era tocado pelo *adsertor libertatis* na cerimônia em que era liberto.[12] Ela deriva de *vindex*, termo do direito que indica "o defensor, o representante daquele que era chamado *in ius* e no procedimento executivo era aquele que com a *manus iniectio* dava afiança e impedia a detenção do condenado".[13] Possivelmente, de acordo com alguns autores, por um processo metonímico, o vocábulo passou a denotar a ideia de vingança, de reivindicação.[14]

---

alium persequitur laedendo ejus faman, scilicet maledicendo ei, vel de eo; de hoc dictum est 5. cap. hujus quintae partis." MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 508a-b. Ms. 1550, f. 144r.

[9] De acordo com Vicaire, durante todo o século XIII e, mesmo no século XIV, contexto de uma "inquisição triufante", o termo "persecutor haereticorum" designou sempre uma ação objetiva. Ibid., p. 80.

[10] "Est etiam alia persecutio circa personam, cum aliquis alium personaliter affligit, vel de loco ad locum fugando, vel verberando, vel incarcerando, et maxime vitam corporalem ei tollendo". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 508a-b. 1550, f. 144r

[11] De acordo com Claude Gauvard, os termos "violência" e "violento" têm um emprego raro na Idade Média e, quando utilizados, referem-se a um caso bastante particular, o estupro. GAUVARD, Claude. *Violence et ordre public au Moyen Age*. Paris: Picard, 2005, p. 12. Evitamos usar a palavra violência no decorrer do texto, porque ela não é utilizada pelo dominicano. Observamos, contudo, que o termo aparece timidamente em alguns tratados anti-heréticos analisados na pesquisa com o sentido de coerção física, não necessariamente de violação sexual. É o caso, por exemplo, do *Liber antiheresis* do teólogo e gramático Everardo de Béthune, composto nos inícios do século XIII: "*Num ut Rabanus ait*: Manifesta mala, qualia sunt furta, adulteria, falsa testimonia, homicidia haereses, non solum reprehendenda, sed iudicanda sunt: Et, cum, quada[m] violentia corrigenda: ne, si, ut illicita, non rececentur, velut licita perpetrentur". EBERARDO DI BÉTHUNE. *Liber antiheresis*. In: Maxima Bibliotheca Veterum Patrum. Ed. M. DE LA BIGNE, XXIV, Lugduni, 1677, p. 1556b.

[12] MILANI, Celestina. Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico. In: *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*. A cura di Marta Sordi. Milano: Vita e Pensiero, 1997, p. 13. A palavra *vindicta* é o particípio passado do verbo *vindicare* tomado substancialmente. NOAILLES, Pierre. Vindicta. In: Comptes *rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettre*s, 1940, pp. 501-511, p. 503.

[13] Idem.

[14] Idem.

Na documentação medieval, *vindicta* é um dos três termos para designar vingança.[15] Os outros dois vocábulos sinônimos são *ultio* e *faida*. A *ultio* situa-se no mais alto degrau da vingança, pois está ligada à majestade divina ou secular: "O registro é aquele da soberania, da vingança de Estado ou 'do Estado', ou, ainda, da vingança divina, imediata (*velox Dei ultio*) e animada por uma justa cólera".[16] O Antigo Testamento é a época áurea da vingança divina, isto é, da justiça de Deus.[17] A *faida*, por sua vez, não se trata mais da justiça no sentido institucional, mas configura-se como reguladora de conflitos. Está muito próxima da vingança familiar, mas não se resume a ela: "envolve um grupo compreendendo pais, amigos, associados, fiéis e *seniores*".[18]

J. F. Niemeyer atribui ao vocábulo *vindicta* os seguintes significados: vingança, guerra privada, "wergeld", jurisdição criminal e justiça de sangue.[19] Charles Du Cange define-o como "para ser dado em vingança", ou seja, "para ser entregue ao juiz, a fim de que uma penalidade digna possa ser exigida".[20] Na introdução de uma coletânea resultante de um encontro sobre a *vindicta* na Idade Média, François Bougard, diferenciando os três termos, insere a *vindicta* no registro da punição, considerando-a como uma expressão mais genérica e mais próxima do cotidiano judiciário.[21]

Apesar de certa especificidade atribuída a cada termo, é importante ressaltar que a sua utilização não é rígida. O emprego da palavra *vindicta*, no texto do nosso frade, por exemplo, alterna com a palavra *ultio*. Isso ocorre, porque a *vindicta* realizada pelas autoridades seculares é entendida como a manifestação da justiça divina. Outrossim, nas Escrituras, ambas as palavras designam "punição", conforme a linguagem jurídica dos antigos romanos.[22]

A *vindicta*, portanto, é uma noção complexa, pois comporta vários registros. De qualquer forma, ela mantém, em todos os casos, como definiu R. Verdier, "uma ação em retorno de um mal sofrido e mais precisamente a reação de defesa contra uma agressão

---

[15] BOUGARD, François. Avant-Propos. Les mots de la vengeance. In: BOUGARD, F.; BARTHÉLEMY, D.; LE JAN, Régine. La vengeance 400-1200. Rome: École Française de Rome, 2006, p. 1-6.
[16] Ibid., p. 2.
[17] BUC, Philippe. La vengeance de Dieu. De l'exégèse patristique à la reforme ecclésiastique et à la première croisade. In: BOUGARD, F.; BARTHÉLEMY, D.; LE JAN, Régine. *La vengeance 400-1200.* Rome: École Française de Rome, 2006, p. 451-486, p. 454.
[18] BOUGARD, François. op. cit., p. 4.
[19] NIERMEYER, J. F. op. cit., p. 1109.
[20] CHARLES DU CANGE. *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*. Tomus octavus. Niort: Arnaldo Forni Editore, 1887, p. 340.
[21] BOURGARD, François. op. cit., p. 3-4.
[22] BLAISE, Albert. *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*. Brepols, 1966, p. 272.

inicial".[23] Na Idade Média, conforme observou M.-M. Davy, ela foi o resultado da posição da Igreja entre os "dois mundos" da religião e da sociedade secular.[24]

O registro de vingança que estudaremos é uma espécie de poder de justiça que Deus distribui aos seus ministros, em particular, os detentores da espada secular (príncipes, reis, duques, podestades, chefes etc.), para ser exercido contra os malfeitores, como defesa e reparação das injúrias sofridas por Ele e também pela *res publica.* A *vindicta* é lícita desde que observados certos princípios, por exemplo, a de ser feita pela autoridade competente, legitimamente instituída para esse ofício, por amor à justiça e não por ódio, além de outros valores que discutiremos no decorrer do texto.

Ao lado da *vindicta* material, existe ainda a *vindicta* espiritual, que é exercida pela Igreja. Ela compreende as sanções canônicas, como as excomunhões, as penitências e os anátemas. Os prelados são ministros dos julgamentos espirituais, ao passo que os governantes são ministros dos julgamentos seculares. Algumas vezes, contudo, pode-se notar a propensão a uma *vindicta* material, por parte da Igreja, em virtude do seu direito ao poder coercitivo, ao menos teoricamente.

A defesa da *vindicta* contra os hereges espalha-se num contexto em que a heresia é interpretada como o pior dos crimes, associada à lesa-majestade eterna. Nesse momento, o herege não é só mais um pecador, mas também um criminoso, cabendo a ele as mesmas sanções públicas de outros malfeitores. Por isso, a maior parte das obras anti-heréticas e teológicas compostas por dominicanos e não dominicanos que abordaram o tema, entre os finais do século XII e início do XIII, trata a *vindicta* contra os hereges sob o mesmo plano que a *vindicta* feita contra os deliquentes. Os hereges são definidos em muitas dessas obras como "homicidas da alma".

Por outro lado, também é possível identificar uma noção de *vindicta* esboçada pelos hereges. É uma concepção pautada na interdição do indivíduo em fazer a *vindicta*, transferindo essa ação a Deus, conforme Romanos 12,19: "Não vos vingueis a vós mesmos, amados, mas dai lugar à ira, porque está escrito: Minha é a vingança; eu recompensarei, diz o Senhor".

Por fim, é importante dizer que os tratados anti-heréticos e as sumas teológicas que abordaram a *vindicta* fixaram-se na sentença de morte. Porém, ainda que geralmente associado à pena capital, o termo não se resume a ela, comportando outros tipos de punições.

---

[23] VERDIER, R. Le désir, le devoir et l'interdit : masques et visages de la vengeance. In: *Déviance et société*. Vol. 8, n°2, 1984, pp. 181-193, p. 181.

[24] DAVY, M.-M. Le thème de la vengeance au moyen âge. In: VERDIER, R. (Dir.). *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie.* Vol. IV. Paris, 1980, pp. 125-135.

Passemos, então, para o complexo conceito de heresia, que, nos últimos anos, vem passando por profundas revisões historiográficas, das quais compartilhamos alguns pontos.[25] O vocábulo heresia (*haeresis)* é oriundo de um verbo grego que significa "tomar" ou, metaforicamente falando, "escolher, eleger". Os teólogos medievais, não sem algumas modificações, recorreram ao sentido patrístico do termo, o qual define a heresia como uma corrupção dogmática e moral; o herege elege uma verdade, recusando parcial ou totalmente, a doutrina oficial da Igreja romana e a defende com obstinação.[26] Todavia, conforme observado por Lorenzo Paolini, não é possível enquadrar o conceito de heresia, na Idade Média, numa fórmula sintética e unívoca, pois, trata-se de uma noção flutuante.[27]

Cientes das dificuldades apresentadas pelo conceito, procuramos capturar a concepção de heresia empregada pelo próprio frade Pregador, a qual, em certos aspectos, coaduna com a visão de heresia de outros polemistas anti-heréticos e teólogos dos séculos XII e XIII. Por ser o opúsculo destinado à refutação das crenças heréticas e sendo as Escrituras o terreno fundamental dos argumentos tanto do dominicano como dos seus adversários, o sentido predominante do vocábulo é o teológico/exegético. Os hereges dualistas, mais do que os valdenses, são vistos como os principais depravadores do texto bíblico. Outras concepções da heresia, entretanto, se entrelaçam à exegética, como as jurídicas e eclesiológicas, as quais são bastante influenciadas pelas condições institucionais da Igreja naquele momento. Por outro lado, sem esquecermos a indissociabilidade do binômio ordodoxia e heterodoxia e os efeitos dessa relação – o que, segundo Georges Duby, faz com que a heresia esteja onde a Igreja quer

---

[25] Uma obra notável por sua nova perspectiva historiográfica nos estudos sobre as heresias foi o volume dirigido pela professora Monique Zerner, intitulado "Inventer l'hérésie? Discours Polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition", publicado em 1998. A coletânea resulta do seminário "Hérésie, stratégies d'écriture et institution ecclésiale", ocorrido em Nice, entre os anos de 1993 e 1995, e de uma mesa redonda sobre o mesmo tema, ocorrida em1996. No Brasil, a obra foi publicada em 2009, pela editora da Unicamp. Os historiadores dessa tendência francesa concentraram as suas análises na relação entre o discurso anti-herético e a centralização do poder institucional da Igreja. A literatura polêmica anti-herética, para muitos pesquisadores dessa corrente, seria mais uma construção discursiva eclesiástica do que, de fato, o reflexo das questões postas pelos hereges. Desse modo, as contestações dos grupos dissidentes medievais são compreendidas como formas de manifestação de recusa da instituição "separante" que se tornou, então, a Igreja pós reforma. Por outro lado, devem-se considerar também os contributos da vertente anglo-saxã, mais antiga, para a renovação da abordagem das heresias. Esta se pautou, principalmente, nas práticas de escrita e nas relações entre escritura e oralidade. Um dos principais trabalhos dessa corrente foi o de Brian Stock, publicado em 1983, *The implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, em que aborda as implicações das práticas da escrita nos séculos XI e XII nos movimentos religiosos, ortodoxos e dissidentes. Onze anos mais tarde, outra importante obra, "*Heresy and Literacy*, 1000-1530", fruto de um Colóquio em Cambridge, foi publicada, reunindo textos de diversos historiadores sobre as heresias e as práticas de escrita.

[26] MAISONNEUVE, Henri. *Origines de L'inquisition*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, p. 25-26.

[27] PAOLINI, Lorenzo. L'eresia e l'Inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema. In: *Lo spazio letterario del medioevo*. 1. Il medieovo latino. Vol. II. La circolazione del testo. Roma: Salerno Editrice, pp. 361-405, p. 366.

que ela esteja[28] – compreendemos o embate entre o polemista e os seus adversários como o resultado de dois modelos distintos e inconciliáveis de *ecclesia.* O primeiro constitui um modelo de *ecclesia* baseado somente na igreja espiritual ou invisível – destituída de poderes coercitivos – defendido pelos valdenses e levado ao extremo pelos dualistas.[29] O segundo é um modelo de *ecclesia* do frade dominicano, que, longe de negar o primeiro modelo, muito pelo contrário – ele é uma reivindicação sempre presente em momentos de reforma da e na Igreja –, tenta uni-lo ao modelo de *ecclesia* visível, institucional.

ii. Tratados anti-heréticos: gênero literário

Um dos procedimentos metodológicos adotados na pesquisa foi analisar o opúsculo do frade a partir de seu gênero literário ou, para alguns autores, subgênero literário. No decorrer da pesquisa, observamos a ausência de precisão quanto à natureza tipológica da obra, definida, às vezes, como suma teológica, outras vezes, como tratado apologético.[30] Não que tais definições sejam completamente incorretas, mas, a nosso ver, são insuficientes, visto que o tratado de Moneta possui um conjunto de características que nos possibilita inseri-lo no âmbito do gênero heresiológico, conforme esboçado por Aline Pourkier e Jean Daniel Dubois, tais como: técnicas de refutação pautadas nos argumentos escriturísticos, patrísticos e racionais; unidade de intenção; influência de outras obras anti-heréticas; e o uso de métodos heresiológicos, entre os quais, a genealogia do erro, a concepção das duas igrejas, a ideia do plágio, bem como o uso de certos *topoi* sobre os hereges e suas crenças.[31]

---

[28] DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 177.

[29] A ideia de uma igreja invisível é encontrada em outros movimentos heréticos ou em indivíduos definidos como hereges, como Arnaldo de Brescia, frei Dolcino e João Huss. BROCCHIERI, M. F. B. Introduzione. *Le due Chiese. Progetti di riforma político-religiosa nei secoli XII-XV*. A cura di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Milano: Edizioni Unicopli, 1998, p. 10.

[30] Essa indefinição, a nosso ver, decorre da ausência de estudos que proponham uma tipologização das fontes da heresiologia medieval. A polêmica anti-herética medieval é composta por uma diversidade de documentos (tratados, exposições doutrinais, diálogos entre um herege e um católico). Ainda falta, entretanto, um estudo que atribua uma "identidade" a cada texto. Apesar da renovação teórico-metodológica no que tange às heresias e as fontes anti-heréticas, as pesquisas, nesse sentido, ainda são muito insipientes.

[31] Os trabalhos da Aline Pourkier nos ajudaram a pensar e a identificar os elementos que constituem o gênero heresiológico no opúsculo de Moneta: POURKIER, Aline. L'hérésiologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire. In: *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts a Michel Woronoff*, Vol. 1, Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2007, pp. 389- 398 e *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*. Paris: Beauchesne, 1992. Também nos serviram para o mesmo propósito os estudos de Jean Daniel Dubois: Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos no mundo grego. In: ZERNER, Monique (Org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.* São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 39-55, e de Alain Le Boulluec, especialmente, o artigo "La réflexion d'Origène sur le discours hérésiologique". In: *Revue de théologie et de philosophie*, 116, 1984, pp. 297-308. Para o período medieval, reconhecendo as novas modalidades da polêmica específica da época, utilizamos o estudo de Dominique Iogna-

Atribuir uma identidade tipológica ao opúsculo de Moneta não significa fechá-lo rigidamente a um gênero, sem reconhecer a possibilidade de interferência de arranjos de natureza diferente ao heresiológico. À semelhança de outras obras medievais, e como característica mesmo dos escritos dessa época, o tratado do dominicano apresenta variações de forma e conteúdo em alguns capítulos. No entanto, se constatamos a influência de outros estilos em certas partes da suma anti-herética, isso não significa não reconhecer um gênero predominante ou mesmo entender os elementos compósitos como um traço específico dos tratados anti-heréticos medievais.

Acreditamos que estudar a suma heresiológica do frade cremonense, levando em consideração as leis que regem os tratados anti-heréticos, pode reduzir os riscos de uma interpretação equivocada dos mecanismos que são próprios do gênero. Por outro lado, propor uma "identidade" para o documento permite também que possamos compreender as relações entre um determinado tipo de produção textual e as fases da repressão anti-herética.[32] Aparentemente, o tratado de refutação de Moneta foi o último de cunho controversístico, ao menos entre os dominicanos. Com a progressiva institucionalização do *officium* inquisitorial, os tratados anti-heréticos foram substituídos pelos manuais inquisitoriais, tipo de produção cuja natureza possuía um caráter mais jurídico-processual.[33]

Nossa pesquisa baseia-se, em alguma medida, nas novas perspectivas de análise da polêmica anti-herética, abertas pelos historiadores do Centre d'Études Médiévales de Nice. Tais estudos, ainda em curso, vêm chamando a atenção para as relações entre as estratégias de escrita e o fortalecimento do poder eclesial.[34] Eles propõem uma releitura dos textos

---

Prat: A argumentação discursiva: Da polêmica gregoriana ao *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável. In: ZERNER, Monique (Org.) *Inventar a heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p.89-122. Percebemos que, embora haja trabalhos que adotem essa abordagem, eles ainda se limitam quase que exclusivamente à polêmica heresiológica dos primeiros séculos cristãos. É o caso do volume dirigido por Françoise Vinel "Écrire contre. Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens", publicado em 2013. Por outro lado, é curioso que uma coletânea como a *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours*, organizada por Loïc Nicolas e Luce Albert, dedicada ao tema da polêmica e da retórica, não contenha nenhum artigo sobre a polêmica anti-herética medieval.

[32] PARMEGGIANI, Riccardo. *Studium* Dominicano e Inquizione. In: *Praedicatores/doctores*. Lo *Studium* Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il 1200 e il 1300 (Atti del convegno, Bologna, 8-10 febbraio 2008). Firenze: Nerbini, 2009b, pp. 117-141. A relação entre textos e repressão anti-herética também é abordada no volume dirigido por Caterina Bruschi e Peter Biller "Texts and the repression of medieval heresy". York: York Medieval Press, 2003; e no volume de L. J. Sackville "Heresy and Heretics in the thirteenth century: the textual representations". UK: Woodbridge; NY: Rochester, York Medieval Press, 2011.

[33] Sobre os manuais inquisitoriais ver: PARMEGGIANI, Riccardo. Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230- 1330) intertestualità e circolazione del diritto. In: *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 13, 2002, pp. 229-270; DONDAINE, Antoine. Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330). In: *Les hérésies et l'Inquisition, XII-XIII siècles. Documents et études*. (Collected Studies Series), Variorum, 1990, pp. 85-194.

[34] ZERNER, M. Introdução. In: ZERNER, M. (Org.). *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: UNICAMP, 2009, p. 7-14; IOGNA-PRAT, D. *Ordonner et exclure.* Cluny et la société chrétienne face à hérésie, au judaïsme et à Islan (1000-1050). Paris: Aubier, 1998; BRUNN, U. *Des*

produzidos pelos polemistas medievais, interessando-se por suas manipulações, seu funcionamento, sua lógica, seu contexto de produção, sua relação com outros textos – contemporâneos ou não – e pelas intenções e posturas intelectuais de seus autores.

Essa nova abordagem interpretativa dos estudos heresiológicos foi influenciada por um importante trabalho, publicado em 1987, chamado *The Formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe 950-1250*. Nele, o historiador inglês Robert I. Moore sustentou uma nova visão sobre a repressão da Igreja medieval. Para ele, durante os séculos XI e XIII, a perseguição dos hereges, assim como de outros grupos considerados inimigos da Igreja, tornou-se habitual, sustentada por "instituições governamentais, judiciárias e sociais".[35] Nesse sentido, a produção e a difusão dos textos anti-heréticos medievais, compreendidas até então como um meio de defesa da Igreja frente ao progresso herético, passaram a ser entendidas de forma inversa, ou seja, como o resultado do poder daquela. Não por acaso, o florescimento de um saber heresiológico nos séculos XII e XIII correspondeu ao desenvolvimento da instituição eclesiástica independente e centralizada.

Contudo, o conceito de uma "sociedade perseguidora" de Moore revelou algumas limitações. Nas últimas décadas, alguns autores mostraram que a imagem esboçada pelo historiador inglês descrevia apenas uma parte do cenário, pois, apesar da tendência a eliminar aos que apresentavam perigo para a sua unidade social e religiosa, a cristandade medieval não foi uma "sociedade perseguidora", fechada e monolítica.[36] Houve críticas às práticas repressivas da Igreja e argumentos a favor da paciência, o que hoje poderia ser traduzido como tolerância, conforme observado por Karen Sullivan.[37] Tais reprovações vinham de ambientes escolásticos, mas também de outros grupos sociais e mesmo dos próprios hereges. Além disso, como ressaltou Cary J. Nederman, a investigação histórica mais cuidadosa mostra que formas de diversidade religiosa, tanto em nível intelectual quanto prático,

---

Contestataires aux Cathares: discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2006.

[35] MOORE, Robert. *La persécution. Sa formation en Europe. X-XIII siècle.* Paris: Les Belles Lettres, 2004.

[36] NEDERMAN, Cary J. *Worlds of Difference. European discourses of toleration. C. 1100- C. 1550.* University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2000, p. 23; DIEHL, Peter D. Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth-century Italy. In: WAUGH, Scott L.; DIEHL, Peter D. *Christendom and its discontents. Exclusion*, *persecution, and rebellion, 1000-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 47-66;

[37] SULLIVAN, Karen. Disputations, literary and Inquisitorial: the conversion of the heretic Sicart of Figueiras. In: *Medium Aevum*. Vol. 78, n: 1, 2009, pp. 58-79. Analisando o poema provençal *Las novas del heretje* (1242-1244), em que um herege, Sicart de Figueiras, debate com o inquisidor Izarn, Sullivan identificou críticas às práticas dos inquisidores: "The poem is able to criticize the Inquisition in a way that even the didactic writings considered by these scholars have not because, in its literariness, it makes these criticisms obliquely rather than assertively, insinuating objections to the inquisitors' practices without ever making those objections obvious." Ibid., p. 60.

subsistiram na Europa medieval e que, embora a Igreja estimulasse as ações perseguidoras, as tradições que militavam contra a violência não podiam ser totalmente negligenciadas.[38]

Os tratados anti-heréticos, a nosso ver, exprimem bem essas questões. O tema do homicídio contra os hereges surge nesse tipo de texto exatamente no momento em que o papado passa de uma atitude persuasiva a uma postura mais coercitiva em direção aos heterodoxos e aos seus simpatizantes, nos finais do século XII e início do XIII. Há neles uma tentativa de conciliar os valores cristãos com as teorias e as ações persecutórias endossadas pela Igreja, por meio de modelos e exemplos bíblicos, tanto do Antigo como do Novo Testamento. Portanto, apesar de ser uma forma de combate às crenças heréticas, tais escritos foram, também, veículos de legitimação da doutrina e das práticas eclesiológicas, sociais e judiciárias. No caso particular de Moneta, nota-se que, muito mais que responder aos interlocutores na tentativa de convertê-los a fé cristã, era necessário convencer, por meio principalmentte da pregação anti-herética, mas, não só os católicos desconfiados das medidas repressivas contra os hereges e dos agentes eclesiásticos e laicos envolvidos nesse processo.

iii. A obra e a sua recepção

O opúsculo de Moneta conhecido como *Summa Adversus Catharos et Valdenses* teve uma circulação considerável na Baixa Idade Média e mesmo depois. Franco Morenzoni identificou diversas passagens do tratado anti-herético do dominicano nos sermões do pregador parisiense Eudes de Châteauroux (1190-1273).[39] Igualmente, Jean Duvernoy observou que o *incipit* e toda a primeira parte de um "pequeno livro em pergaminho" (tomo XXXVI da Collection de Doat), proveniente da Inquisição de Carcassone, foram copiados ou inspirados pelo escrito do frade.[40] A suma de Moneta foi ainda uma das obras utilizadas pelo inquisidor celestino Pierre Zwicker para compor o seu tratado *Cum dormirent homines*, em 1395, dirigido aos valdenses.[41] Zwicker consultou o tratado do dominicano, bem como outros

---

[38] NEDERMAN, Cary J. op. cit., p. 12.

[39] MORENZONI, F. Hérésies et hérétiques dans la prédication parisiense de la première moitié du XIII siècle. In : *1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas*. Loubatières, 2010, p. 99-102.

[40] SUMMULA CONTRA HERETICOS. Introduction par Jean Duvernoy, 1987, p. 5. Disponível em: http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/summula.pdf. Acessado em 10 de Dez. 2013.

[41] BILLER, Peter. "The Anti-Waldensian Treatise 'Cum dormirent homines' of 1395 and Its Author.". In: *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church.* Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Ashgate Variorum, 2001, p. 258-261. O manuscrito utilizado pelo inquisidor encontra-se atualmente na Biblioteca Regional da Alta Áustria catalogado sob o título *Moneta Cremonensis: Summa contra Catharos et Waldenses, saec. XIV* (Hs.- 296, Linz, Biblioteca Regional da Alta Áustria). Ele também está disponível no site

textos anti-heréticos e de origem valdense na biblioteca da abadia beneditina de Garsten. Além disso, verificam-se, na *Brevis Summula contra errores notatos hereticorum* (1250-1260), texto de origem italiana e, possivelmente redigido por inquisidores, certos trechos do resumo do início da *Summa.*[42] As páginas do heresiólogo de Bolonha foram recorridas também pelo dominicano e bispo de Meaux, Durand de Saint-Pourçain, em sua polêmica contra o papa João XXII (1249-1334).[43]

Em 1949, o dominicano Thomas Kaeppeli listou quatorze versões manuscritas do tratado de Moneta localizadas em várias partes da Europa.[44] O número de cópias conservadas demonstra uma difusão considerável da obra até o fim do medievo: quatro manuscritos do século XIII, três manuscritos do final do século XIII e início do XIV, três manuscritos do século XIV e seis manuscritos do século XV.

O texto original não nos chegou. Antoine Dondaine, em 1949, levantou a hipótese de que o manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris (lat. 3656) poderia ser parcialmente original.[45] Já Jean Duvernoy, mais prudente, considerou-o o mais antigo das versões existentes.[46] Thomas M. Kaeppeli, por sua vez, apontou os manuscritos Reg. lat. 428 da

---

da Biblioteca Digital do Estado da Alta Áustria pelo endereço: http://digi.landesbibliothek.at/viewer/image/296/1/.

[42] BREVIS SUMMULA. In: MOLINIER, C. *Un texte de Muratori concernant les sectes cathares. Sa provenance réele et sa valeur.* In: *Annales du Midi*. Toulouse: Édouard Privat, XXII, 1910.

[43] DYKMANS, Marc. *Les sermons de Jean XII sur la vision béatifique*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1973, p. 15-16.

[44] KAEPPELI, T. *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi*, Vol. III, Roma, 1980, p. 138: Paris, Biblioteca Nacional da França, lat. 3656 (final do século XIII e início do século XIV); Linz, Biblioteca Regional da Alta Áustria, 296 (final do século XIII e início do século XIV); Munique, Biblioteca da Baviera, Clm 14620 (século XIII); Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, lat. 428 (séc. XIII) e lat. 3978 (séc. XIV); Nápoles, Biblioteca Nacional, VII B. 36 (séc. XIV); Palma de Maiorca, Biblioteca Episcopal (séc. XIII); Bolonha, Biblioteca Universitária 1550 (séc. XV); Torino, Biblioteca Nacional E. IV. 36 (séc. XIII-XIV) e E. IV. 6 (séc. XV); Dublin, Trinity College, C.5.19 (séc. XIV); Leipzig, Biblioteca Universitária, 765 (a. 1408); Dubrovnik, Convento da Ordem dos Pregadores, 73 (séc. XIII); Breslávia, Biblioteca Universitária, IF 238 (a. 1400); Veneza, Biblioteca Nacional de São Marco III. 49 (2904) (séc. XV); Seitenstetten, 213 (séc. XV). Seis das bibliotecas informadas por Thomas Kaeppeli confirmaram a existência dos manuscritos nos seus acervos: a Biblioteca Nacional da França, a Biblioteca Regional da Alta Áustria, a Biblioteca da Baviera, a Biblioteca Apostólica Vaticana, a Biblioteca Universitária de Bolonha, a Biblioteca Universitária de Leipzig, a Biblioteca Universitária de Wroclaw (Breslávia) – Polônia e a Biblioteca Nacional de São Marco. O manuscrito do Trinity College (Dublin) possui agora uma nova referência *TCD MS 268*, porém, surpreendentemente, a cópia, na verdade, trata-se da *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, do dominicano e inquisidor Rainiero Sacconi, segundo informações disponibilizadas pelo setor de manuscritos. Também a descrição fornecida dos códices E.IV.36 e E.IV.6 pela responsável da seção de manuscritos da Biblioteca Nacional Universitária de Turim não correspondem à *Summa* de Moneta. Não recebemos retorno da Biblioteca Nacional de Nápoles, do Arquivo Diocesano de Mallorca, do Convento da Ordem dos Pregadores de Dubrovnik e, por fim, da Biblioteca Pública de Seitenstetten – Áustria. Vale ressaltar que os manuscritos da Biblioteca Regional da Alta Áustria e da Biblioteca da Baviera estão disponíveis virtualmente.

[45] DONDAINE, Antoine. *Les hérésies et l'Inquisition, XII-XIII siècles. Documents et études*. (Collected Studies Series), Variorum, 1990, p. 298, nota 35.

[46] DUVERNOY, J. *Le catharisme:* La Religion des Cathares. Toulouse: Privat, 1989, p. 25. O ficheiro da Biblioteca Nacional da França atribui uma data mais tardia para o manuscrito: fim do século XIII e início do XIV.

Biblioteca Apostólica Vaticana (sécs. XIII-XIV) e VII B.36 da Biblioteca Nacional de Nápoles (séc. XIV) como as versões mais antigas.[47]

Ainda hoje, como a maior parte das obras medievais do gênero, o tratado anti-herético de Moneta carece de uma tradução moderna e de uma análise crítica. Sua única edição foi publicada em 1743 pelo dominicano cremonense Tommaso Agostino Ricchini (1695-1779). Naquele momento, Ricchini era teólogo da Biblioteca Casanatense de Roma. Mais tarde, entre 1749 e 1759, tornou-se secretário da Congregação do Index e, posteriormente, ocupou o cargo de mestre do Sacro Palazzo.[48] A edição é baseada nos códices das bibliotecas de Bolonha, Nápoles e do Vaticano; recebeu o título de *Adversus Catharos et Valdenses: Libri Quinque*. Conforme observado por Dom Andreas Wilmart, como texto base, o dominicano ateve-se aos manuscritos de Bolonha e de Nápoles. O manuscrito do Vaticano foi pouco usado, mas recorrido para fins de cotejamento.[49]

Durante muito tempo, o interesse dos historiadores pelo opúsculo do frade Pregador ora concentrou-se no conteúdo doutrinal dos heterodoxos, ora na doutrina eclesiológica da Igreja. Nas últimas décadas, felizmente, novas temáticas de estudo envolvendo a obra de Moneta foram propostas.

Um dos primeiros apontamentos sobre a suma foi feito por Charles Schmidt, em seu livro *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, publicado em 1848, num capítulo dedicado às polêmicas anticátaras. Para o teólogo protestante, os meios de refutação do heresiólogo vinham da sua experiência com a dialética escolástica. Schmidt, contudo, não aprofundou a discussão sobre os métodos de refutação utilizados por Moneta, contentando-se apenas em informar aspectos gerais do tratado; "(...) sua obra é um vasto arsenal de controvérsia, cheia de distinções, de sutilezas, de raciocínios alternadamente acertados ou sofísticos, de citações ora tomadas literalmente, ora interpretadas por alegorias".[50] O teólogo também estabeleceu uma correspondência entre as intenções do heresiólogo em empregar "todas as fontes de sua dialética" e a gravidade da heresia.[51]

Um século depois, em 1946, a *Summa* foi, de fato, pela primeira vez, objeto de estudo na tese de Gerardo Marcello, intitulada "La dottrina dell'ecclesiologia di Moneta da Cremona

---

[47] KAEPPELI, T. op. cit., p. 137.
[48] PALUMBO, Margherita. "D'alcuni libri che potrebbero permettersi corretti, ed espurgati". La censura romana e l'espurgazione dei lessici. In: Lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca. Firenze: Olschki, 2012, p. 1-27, nota 2.
[49] WILMART, Andreas (ed.). *Codices Reginenses Latini. Tomus II: Codices 251-500*. Vatican City: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1945, p. 532-534.
[50] SCHMIDT, C. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois.* Paris: J. Cherbuliez, libraire, 1849, p. 229-230.
[51] Ibid., p. 230.

contro i Catari e i Valdesi". O autor, como o título indica, centrou-se no aspecto eclesiológico da obra do frade, mais precisamente, nos primeiros capítulos do quinto livro, discutindo temas como a essência, santidade e indefectibilidade da Igreja romana. Apenas um extrato da tese foi publicado.[52] O trabalho de Gerardo Marcello teve pouco impacto na historiografia sobre as heresias e sobre a eclesiologia, sendo, até hoje, pouco conhecido. Ele, no entanto, é o primeiro historiador a reconhecer que a obra de Moneta, embora de modo pouco detalhado, ordenado e completo, destoa das outras sumas anti-heréticas e teológicas, por abordar a doutrina da Igreja católica de forma mais ampla, assunto que terá tratados específicos somente no século XVI.

Em 1971, o tratado de Moneta foi, mais uma vez, alvo de análise. Publicado em Munique, o livro "Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts: Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von *Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona*"[53], do historiador G. Schmitz-Valckenberg, focou no conjunto das doutrinas heréticas exposto pelo frade, seguindo a abordagem típica dos historiadores das heresias daquele momento. A polêmica de Moneta é discutida apenas no primeiro capítulo do livro, no qual o autor aborda o método de refutação e a exegese dos dualistas e dos polemistas católicos a respeito de algumas figuras bíblicas. Com efeito, é um dos trabalhos mais completos da obra do dominicano no que tange à doutrina dos cátaros.

Anos mais tarde, em 1989, o tratado foi alvo de mais uma análise; dessa vez, do beneditino americano Philip Timko, em "The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses"[54], fruto de sua tese de doutorado. Timko, como Gerardo Marcello, ateve-se ao aspecto eclesiológico da *Summa*, considerando-a como um diferencial da polêmica antidualista medieval por não tratar somente dos artigos da fé, mas da natureza mesmo da Igreja. Entretanto, à diferença do historiador italiano, o beneditino prescruta de modo mais sistemático o pensamento eclesiológico de Moneta, no âmbito da controvérsia anti-herética, levando em consideração a eclesiologia do início da Idade Média, a qual transmitiu para os séculos posteriores a tradição patrística sobre a *ecclesia*.

Nos últimos anos, alguns trabalhos focando determinados aspectos da obra, até então, nunca discutidos ou pouco explorados vieram ampliar os estudos sobre a heresiologia do dominicano. O primeiro deles é a tese de doutorado sobre o pensamento antinecessitarista do

---

[52] MARCELLO, Gerardo. *La dottrina ecclesiologica di Moneta da Cremona contro i Catari e i Valdesi*. Estratto dalla dissetazione per la laurea. Pontificia Facoltà Teologica "S. Luigi". Raffaele Picone, Napoli 1946.

[53] SCHMITZ-VALCKENBERG, Georg. *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona*. Münchener Universitäts-Schriften. Theologische Fakultät, 1971.

[54] TIMKO, P. *The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses*. Catholic University of America, 1989.

frade de Francesca Merlo, intitulada "Lotta all'eresia e anti-necessitarismo nel pensiero di Moneta da Cremona". Merlo enfatizou um tema ainda não abordado da *Summa* de Moneta, o pensamento filosófico do dominicano, principalmente os capítulos em que combateu a visão de mundo necessitarista do dualismo dos hereges que excluía qualquer possibilidade de livre arbítrio.[55] Outro contributo é o artigo de Lucy J. Sackville intitulado "The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars", publicado em 2016, numa coletânea dedicada aos cátaros. Nele, a historiadora debruçou-se sobre a imagem do catarismo sustentada pelo dominicano, atentando-se para os textos manejados pelo polemista e os motivos e os modelos que lhe inspiraram.[56]

No que tange propriamente à legitimidade da repressão na obra de Moneta, com exceção das limitadas menções sobre o assunto encontradas nos trabalhos de Caterina Bruschi e de Samuel Sospetti[57], vê-se, no livro *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Age* da historiadora Christine Caldwell Ames, publicado em 2008, o único estudo a abordar o tema. O intento da obra de Ames é explorar o processo pelo qual as inquisições da heresia foram concebidas como um veículo piedoso da "perseguição justa" imposta pela Igreja aos indivíduos que se afastaram de Deus. A historiadora concentra-se nos inquisidores e frades Dominicanos. Moneta é considerado por ela como o melhor exemplo, entre os frades, de implantação dos modelos bíblicos, para justificar a perseguição dos hereges: "Sua notável defesa da pena de morte neste tratado – montada contra a acusação de que era incompatível com a piedade cristã – constitui a nossa mais abrangente e sistemática releitura da Bíblia como a obrigatoriedade da execução de hereges".[58] A pesquisa de Ames, contudo, não é exatamente sobre a suma de Moneta. Por causa disso, a historiadora não aprofunda a sua análise.

Nossa pesquisa também se concentrou na teoria repressiva do polemista dominicano contra os hereges, todavia situando-a no cruzamento de uma tradição mais ampla dos tratados heresiológicos que abordaram a problemática do homicídio, desde o fim do século XII, da produção heresiológica da primeira comunidade dos Pregadores do convento de Bolonha e da

---

[55] MERLO, Francesca. *Lotta all'eresia e anti-necessitarismo nel pensiero di Moneta da Cremona*. Tese di dottorato. Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale. Dottorato in Filosofia Scienze e Cultura dell' Età Tardo-Antica Medievale e Umanistica. XII Ciclo. Anno Accademico 2013/2014.

[56] SACKVILLE, L. J. The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars. In: SENNIS, Antonio. *Cathars in Question*. New York: York Medieval Press, 2016, pp. 208-228.

[57] BRUSCHI, Caterina. *Detur ergo Sathane*. Il tema della *vindicta* nel *Liber suprastella* di Salvo Burci. In: *Mélanges de l'École française de Rome.* Moyen-Age, Temps modernes T. 112, n: 1, 2000, pp. 149-182; SOSPETTI, Samuel. *Il Rogo degli Eretici nel Medievo.* Dottorato di ricerca in Filologia Romanza e Cultura Medievale. *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna, 2013, p. 86-92.

[58] AMES, C. C. *Righteous Persecution*: *Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Age.* University of Pennsylvania Press, 2009, p. 194.

prática inquisitorial ainda em fase experimental no momento em que Moneta compunha o seu tratado. Ao contrário da abordagem de Ames, que tende a compreender a defesa da perseguição de Moneta, tomando como apoio, na sua maioria, documentos oriundos dos frades Pregadores e inquisidores da segunda metade do século XIII e do século XIV, momento em que a Inquisição já se encontrava institucionalizada.

iv. Manuscrito 1550, Bolonha, Biblioteca Universitária

Para a pesquisa, utilizamos a transcrição oitocentista de Ricchini, publicada em 2012, pela Nabu Press. Tivemos, porém, acesso ao manuscrito 1550, conservado na Biblioteca Universitária de Bolonha. Em virtude da possibilidade de consultar a versão manuscrita bolonhesa, pudemos cotejar a transcrição feita pelo teólogo modernista com a cópia conservada, sinalizando os fólios correspondentes aos trechos analisados. Notamos que algumas poucas partes transcritas por Ricchini estão ausentes do manuscrito conservado em Bolonha, acidentes que ele mesmo indica na edição. Como dissemos, o teólogo dominicano, para compor a transcrição, além do manuscrito conservado em Bolonha, recorreu aos manuscritos de Nápoles, principalmente, e do Vaticano.

O manuscrito conservado na Biblioteca Universitária de Bolonha tem como título *Beati Monetae Cremonensis Ord. Praed. Summa contra Catharos e Valdenses* (BUB, ms. 1550), mede atualmente 26,50 x 19,50mm (os fólios foram aparados) e contém, de acordo com os dados codicológicos fornecidos pela biblioteca, 157 fólios (embora tenhamos contado 159). Ele é uma cópia do século XIV, escrita em latim, e composta de cinco livros: *Liber* I. (fólios 2r-31v); *Liber* II. (fólios 32v-69v); *Liber* III (fólios 69v-82r*)*; *Liber* IV. (fólios 82v-111r) e *Liber* V. (fólios 111v-158v). O suporte do texto é o pergaminho. O códice é composto de catorze cadernos.[59] A cópia tem pouca decoração, talvez, em virtude de alguma

[59] Levando-se em consideração o aspecto esbranquiçado e amarelado dos fólios, pode-se pensar que a pele utilizada fosse de um animal de pelo branco. É bastante acentuada a diferença dos lados carne e pele do manuscrito. É possível ver os pelos no lado pele. Os lados idênticos estão dispostos face a face (regra de Gregory), arranjo verificado em muitos manuscritos medievais. No geral, os fólios apresentam poucos acidentes (orifícios, rasgos e outras danificações). Observamos que os orifícios e as depressões no suporte são anteriores à escrita, possivelmente ocorridos no momento de fabricação do material. Eles aparecem, geralmente, na parte inferior e nas laterais dos fólios. Nos poucos casos em que o buraco se encontra no interior do texto (fólio 62r, 62v, 110r, 110v), o copista preservou-o. Entretanto, no fólio 73v, há uma reparação quase imperceptível do orifício feita com o próprio pergaminho ("mouche"). Há também rasgos nas marcações do escriba na margem superior da folha, sobre os quais não saberíamos dizer se foi anterior ou depois da escrita (do fólio 105r ao fólio 112v e nos fólios 133r, 133v,138r,138v, 144r e 144v). O escriba optou pela numeração dos cadernos (assinatura), e não dos fólios. No fim de cada caderno, na margem inferior do fólio, centralizado, há um número de ordem. Também podemos observar os reclames, geralmente situados próximos à foliotação dos cadernos, porém mais abaixo, no lado direito do fólio, próximos à costura, dispostos horizontalmente. Constam-se ainda as

recomendação dos vértices da Ordem de se evitar a preciosidade na escritura ou mesmo por seu destino prático.[60] Além da decoração dos "pés de mosca" – signos oriundos do *paragrapho* antigo, muito utilizados no período escolástico, para indicar, geralmente, os parágrafos –, o manuscrito possui simples iniciais pintadas em vermelho.[61]

O manuscrito encontrado atualmente em Bolonha procede da biblioteca conventual dos frades Pregadores da mesma cidade. Todavia, ainda que a cópia provenha do convento dos Dominicanos bolonheses, não se trata, seguramente, da versão original do opúsculo. Este, segundo o historiador dominicano Alfonso D'Amato, fez parte do primeiro fundo de códices da rica biblioteca dos Pregadores da cidade emiliana e permaneceu no convento até o século XVI.[62] Infelizmente, não temos notícias de sua circulação ou paradeiro.

*****

A tese divide-se em quatro capítulos. No primeiro, compusemos a trajetória biográfica do polemista. Analisamos, de forma breve, a formação da comunidade dos frades Pregadores de Bolonha, da qual Moneta fez parte, bem como alguns aspectos da produção heresiológica de seus primeiros religiosos. Outro momento do capítulo foi dedicado ao estudo da obra anti-herética do Pregador. Examinamos questões referentes à análise externa do documento (tipologia, estrutura, datação, destinatários, interlocutores, conteúdo etc.) e discutimos alguns elementos da análise interna, como, por exemplo, a finalidade do tratado anti-herético, os métodos e as técnicas de refutação e as características gerais das crenças dos seus adversários.

No segundo capítulo, dedicamos uma primeira parte à abordagem dos documentos legislativos papais de repressão das heresias, elaborados nos finais do século XII e início do XIII, tendo como problemática aquilo que Raoul Manseli definiu como passagem da

---

assinaturas nos bifólios – em vermelho, compostas por letras e números –, as quais servem para ordená-los no interior do caderno. FERY-HUE, Françoise. L'organisation du volume. In: GÉHIN, Paul. *Lire le manuscrit médiéval*. Armand Colin, 2005, p. 57.

[60] A recomendação é do mestre geral da Ordem, o Pregador Humberto de Romans, no *De Vita regulari*. Todavia, antes, no Capítulo geral de 1239, já havia uma ordem para que não se escrevesse em *litterae aureae* nos livros dos frades. D'AMATO, Alfonso; ALCE, P. V. *La Biblioteca di S. Domenico in Bologna*. Firenze: Leo S. Olschki, MCMLXI, p. 122, nota: 12.

[61] É bastante nítida a simplicidade da decoração do manuscrito 1550 quando comparado com a dos manuscritos 296 - Linz, Biblioteca Regional da Alta Áustria (sec. XIV) e Clm 14620 (sec. XIII) – Baviera, Biblioteca da Baviera. Nota-se uma preocupação maior com os elementos decorativos nessas duas últimas cópias. Ambas contêm iniciais filigranadas – divididas em iniciais "puzzle" e em iniciais menores que abrem os capítulos –, com a presença de motivos vegetais e geométricos e alternâncias de cores (azul e vermelho).

[62] D'AMATO, Alfonso; ALCE, P. V. op. cit., p. 78. A obra de Moneta consta no inventário anterior a 1381. O documento engloba 484 volumes da Biblioteca de São Domingos. Ibid., p. 80. Sobre a biblioteca do convento dos frades bolonheses e seus códices, ver também: AVELLINI, Luisa. Note sui Domenicani, i libri e l'umanesimo a Bologna. In: *Filologia umanistica. Per Gianvito Resta.* A cura di Vincenzo Fera e Giacomo Ferraú. Padova: Editrice Antenore. MCMXCVII, pp. 107-127.

persuasão à coerção física dos hereges. Historicizamos também, de modo breve, a pena de morte na Idade Média e como esse tipo de punição foi estabelecido nos casos de heresia. Outra parte do capítulo foi dedicada ao estudo dos tratados anti-heréticos, compostos entre os finais do século XII e a primeira metade do século XIII, que trataram da *vindicta* contra os hereges tendo como chave de discussão a legitimidade do homicídio.

No terceiro capítulo, estudamos a perseguição e a *vindicta* contra os hereges na produção heresiológica dos primeiros frades Pregadores do convento bolonhês de *San Niccolò delle Vigne*, buscando identificar elementos específicos do discurso dominicano acerca da heresia e da condenação à morte dos hereges, bem como, quando possível, traçar a leitura que tais frades faziam da missão da Ordem no combate às heresias. Também foi discutida a questão da conversão dos hereges nessas obras anti-heréticas, com base na exegese feita por esses frades da parábola do joio e do trigo de Mateus 13,24-30 e 36-43. Outra parte do capítulo foi destinada à análise da concepção de heresia de Moneta.

Por fim, no último capítulo, analisamos os modelos bíblicos recorridos pelo heresiólogo dominicano, a fim de mostrar o caráter lícito da perseguição e da *vindicta* contra os hereges empreendida pela Igreja, com a colaboração das autoridades seculares, no contexto do envolvimento de alguns frades Pregadores na nascente Inquisição. Também foram considerados os argumentos patrísticos que reforçam a hermenêutica bíblica do frade, assim como as metáforas escriturísticas bastante eficientes na introdução de temas delicados como a legitimidade do homicídio dos malfeitores. Examinou-se ainda a exegese do frade cremonense, sempre cotejando com a interpretação feita pela polêmica heresiológica precedente, com a finalidade de traçarmos mudanças e permanências na teoria da *vindicta* contra os hereges.

Capítulo I. Uma análise prosopográfica de Moneta de Cremona e alguns aspectos da sua obra.

Frei Moneta (ou Simoneta[63]) nasceu na cidade de Cremona, no fim do século XII. Nenhuma informação nos chegou sobre a sua família. As notícias, todavia, existentes sobre o dominicano mostram-se razoáveis em nosso propósito de compor a sua trajetória. Podemos dividi-las em duas partes: as notícias provenientes das fontes medievais nas suas mais diversas tipologias (hagiografias, documentos eclesiásticos, dedicatórias, atas de canonização etc.) e as notícias provenientes de autores modernos, na maioria das vezes, pouco preocupados com as origens de suas informações. Priorizamos os documentos medievais por motivos óbvios, ainda que um estudo sobre as possíveis leituras do dominicano na época moderna poderia trazer reflexões interessantes sobre a construção da sua imagem nesse período. Episódios sobre um suposto atentado contra a vida do frade e a cegueira nos seus últimos anos de vida são encontrados somente nos autores modernos.[64]

Numa data impossível de precisar, Moneta deixou a sua cidade natal para se dedicar aos estudos ou para dá-lhes continuidade.[65] Supomos que o motivo tenha sido esse, porque, antes de converter-se à Ordem dos Pregadores, em Bolonha, no dia 03 de agosto de 1219, o cremonense era *artium magister*, reconhecido em toda a Lombardia.[66]

O título de mestre (*magister*), naquele momento, significava indivíduos que ensinavam após completarem os estudos; por isso o fato de os nomes *magister* e *professor* serem equivalentes.[67] O significado do termo, no entanto, exige mais investigações. Alguns historiadores sustentam que o título era, geralmente, utilizado para caracterizar os mestres em artes. Já para Mariateresa F. B. Brocchieri, o termo possui um sentido mais amplo, não se limitando a uma determinada formação. Segundo a historiadora, o *magister*, no período estudado, representou o "intelectual forte", que não exerce somente uma atividade intelectiva, "mas que também está empenhado em transmitir essa sua capacidade de investigação, dotada

---

[63] GORCE, M. M. Moneta de Crémone, ou Simoneta. In: *Dictionnaire de théologie catholique*, X, Paris, 1928, pp. 2211-2215, p. 2211.

[64] RICCHINI, T. A. *Monetae Adversus Catharos et Valdenses: Libri Quinque*. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743, p. VIII.

[65] A possibilidade de Moneta ter recebido algum tipo de formação na sua própria cidade de origem, Cremona, é uma hipótese que não deve ser descartada. Considerando que outros personagens famosos dos séculos XII-XIII também vinham dessa cidade (Rolando de Cremona, Prevostino de Cremona), Riccardo Parmeggiani supôs a existência de uma primeira formação desses indivíduos na escola capitular local. PARMEGGIANI, Riccardo. Rolando da Cremona. In: *Dizionario Biografico degli italiani*, 88, Roma, Treccani, 2017, pp. 158-161, p. 158.

[66] Conforme Gerardo de Fracheto, Moneta era "tota Lombardia famosus". GERARDUS DE FRACHETO. *Vitae fratrum Ordinis praedicatorum*, a cura di B.M. Reichert, Lovanii-Romae, 1896, p. 169.

[67] BROCCHIERI, M. F. B. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 125-141, p. 125.

de instrumentos próprios, de um percurso de desenvolvimento próprio e de objectivos (sic) bem definidos".[68] Os "mestres em artes" eram um tipo bastante comum na Idade Média, porém, ao mesmo tempo, de difícil análise. Segundo Jacques Verger, um conjunto de fatores – tais como a juventude dos alunos e dos professores, a duração mais ou menos curta do programa e o menor prestígio social das grades de artes – dificulta a identificação dos "*artiens*" nas fontes.[69]

Como presume grande parte dos historiadores, Moneta fez sua formação na Faculdade de Artes do *studium* de Bolonha, onde também, ao que parece, foi professor.[70] Embora não existam documentos que mencionem a atividade professoral do religioso na universidade da cidade, sabemos que a formação e o desenvolvimento da Ordem dos Pregadores bolonhesa deram-se, sobretudo, com os estudantes e os docentes daquele *studium*.

A conversão do *magister* à Ordem dos Pregadores foi lembrada pelo dominicano Gerardo de Fracheto na obra intitulada *Vitae fratrum*, compilação produzida pelo mesmo dominicano, entre 1256-1260[71], e definida por Luigi Canetti como "o fruto e o êxito realizado daquela febril atividade de coleta centralizada das memórias históricas e hagiográficas promovida pelos vértices da Ordem".[72] Na seção dedicada ao frade, Gerardo de Fracheto narrou a entrada emocionante do cremonense na comunidade religiosa de *San Niccolò delle Vigne*. Conforme ele, Moneta rendeu-se aos Dominicanos durante a festa de santo Estevão, após ouvir a pregação de Reginaldo de Orleães, antigo professor de direito canônico, em Paris, e vicário de são Domingos, em Bolonha. A loquacidade e o fervor de Reginaldo vinham conquistando, para a recém-criada congregação de frades, muitos indivíduos ilustres do ambiente universitário bolonhês. Jordão da Saxônia (1190-1237), segundo mestre geral da

---

[68] Ibid., p.126.

[69] VERGER, J. Pour une histoire de la Maîtrise es Arts au Moyen Age: quelques jalons. In: *Médiévales*, n°: 13, 1987, pp. 117-130, p. 117.

[70] KAEPPELI, T. *Scriptores Ordinis praedicator um Medii Aevi*, Vol. III, Roma, 1980, p. 137; TIMKO, P. *The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses.* Catholic University of America, 1989, p. 145.

[71] Essa data compreende o período em que Gerardo de Fracheto foi encarregado, oficialmente, da redação de uma coletânea de histórias dominicanas por Humberto de Romans (1254-1263), então mestre geral da Ordem. Entretanto, bem antes, o dominicano já havia redigido uma compilação de vidas dos frades. De acordo com Simon Tugwell, a primeira versão das *Vitae Fratrum* foi produzida antes de 1250. Ela não existe mais, porém seus traços podem ser encontrados nas versões posteriores. Segundo o autor, jamais existiu um texto definitivo das *Vitae Fratrum*. TUGWELL, S. L'évolution des *vitae fratrum*. Résumé des conclusions provisoires. In: *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*. (Cahiers de Fanjeaux, 36). Toulouse: Privat, 2001, pp. 415-418, p. 415-417.

[72] CANETTI, Luigi. Da san Domenico alle Vitae Fratrum. Pubblicistica agiografica ed ecclesiologia nell'*Ordo Praedicatorum* alla metà del XIII secolo. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Moyen-Age, tome 108, n°: 1, 1996, pp. 165-219, p. 171.

Ordem, assim se referiu à pregação do religioso: "Sua eloquência era de um fogo violento e seu discurso, como uma tocha ardente, inflamava o coração de todos os auditores" [73].

Preocupado com o poder persuasivo do frei Reginaldo, Moneta desviava-se, a todo custo, dos seus sermões e desencorajava seus alunos a ouvi-lo:

> Quando frei Reginaldo, de santa memória, antigo deão de Saint Aignan d'Orléans, pregava com zelo, em Bolonha, e atraia à ordem clérigos e doutores notáveis, Mestre Moneta, então, professor de artes, célebre em toda a Lombardia, vendo numerosas conversões, começou a temer ser seduzido. Então, evitava Reginaldo, tanto que possível e se esforçava em desviar todos os alunos de seus sermões por sua palavra e seu exemplo. Porém, no dia da festa de Santo Estevão, estes quiseram levá-lo ao sermão. Como ele não podia achar desculpas, fosse por causa de suas lições, fosse por outros motivos, ele lhes disse: "Vamos primeiro assistir à missa em são Próculo". Eles foram e assistiram a três missas no lugar de uma. Em suas novas instâncias, ele, finalmente, disse-lhes: "Vamos agora ao sermão". Chegando à catedral, ele (Moneta) encontra Reginaldo ainda no púlpito, mas a multidão era tão grande que eles não puderam entrar. Ele foi cativado na primeira palavra que ouviu: "*Eis*, dizia o pregador, *que eu vejo os céus abertos*. Eis que eles estão abertos neste momento para todos aqueles que querem entrar; quem quer que o deseje tem que atravessar as portas: elas estão abertas para todos. Que eles olhem, os infelizes negligentes, e que eles creiam que Deus não fecha o reino dos céus, de modo que eles não possam mais entrar, àqueles que lhe fecham o coração, a boca e as mãos. Ó meus amados, que esperam ainda! Eis os céus abertos...". No fim do sermão, o Mestre, tocado pela palavra de Deus, foi ao frei Reginaldo, lhe expôs o seu estado e o seu caso, e fez profissão entre suas mãos. Mas, em razão de numerosos impedimentos, ele manteve, ainda, por mais de um ano, o hábito secular, com sua permissão...[74]

Nada sabemos acerca da natureza dos "numerosos impedimentos" que retardaram a entrada do *magister* na Ordem dos Pregadores; talvez, obrigações referentes ao seu cargo de professor. De qualquer forma, mesmo nesse período de espera, Moneta não se afastou do convento dominicano bolonhês, atraindo muitos estudantes para os sermões e, principalmente, para a comunidade de religiosos:

---

[73] LE LIBELLUS DE JOURDAIN DE SAXE. In: VICAIRE, M.-H. *Saint Dominique et ses frères: Évangile ou Croisade?* Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, p. 95, tradução nossa.

[74] "Cum sancte memorie frater Reginaldus, quondam Aurelianensis decanus, Bononie ferventer predicacioni insisteret, et plures magnos clericos et magistros attraheret, magister Moneta, qui tunc in artibus legens in tota Lombardia famosus erat, visa conversione tantorum, cepit timere valde, ne caperetur in sermone illius. Unde eum, quantum poterat, declinabat, et omnes scolares suos verbo et exemplo advertebat a predicacione illius. In festo autem sancti Stephani, cum scolares magistrum predictum ad sermonem attraherent, nec ipse vel propter scolas vel propter aliud excusare se posset, dixit eis: 'Eamus prius ad sanctum Proculum, ut audiamus missam'. Iverunt igitur, et non tantum unam, sed et tres audierunt. Tunc instantibus illis ait: 'Eamus nunc ad sermonem'. Veniens ergo invenit eum adhuc predicantem, et maiorem ecclesiam ita plenam, quod intrare non potuit. Unde stans ad fores ecclesie et auscultans in primo verbo est captus, quod tale erat: '*Ecce*, inquit, *video celos apertos'*. Ecce, inquit, in presenti, in evidenti aperti sunt celi ad introeundum. Quilibet, si vult, potest per ianuas apertas intrare. Videant et timeant miseri negligentes, ne eis, qui claudunt Deo cor suum et os, et manus, regnum celorum claudatur, et introire non possint. Quid igitur, karissimi, tardatis? Ecce aperti sunt celi.' Finita ergo predicacione venit ad eum predictus magister compunctus verbo Dei, et ei statum suum et occupaciones exponens, in manibus eius professus est; et quia erat multipliciter impeditus de licencia ipsius fratris Reginaldi, per annum et amplius remansit in habitu seculari ...". GERARDUS DE FRACHETO. op. cit., p. 169-170. (tradução nossa)

> Ele os levava aos sermões, e encorajava um ou outro a entrar na Ordem, e com cada um deles parecia refazer a profissão. Uma vez entrado (ele mesmo) na Ordem, não se pode escrever suficientemente seus progressos na virtude e seus sucessos na pregação, na doutrina e na refutação das heresias.[75]

Moneta de Cremona fez parte da primeira geração de Dominicanos de Bolonha, e por que não da própria Ordem dos Pregadores, visto que sua conversão se deu em 1219, poucos anos após a fundação da comunidade religiosa por são Domingos de Gusmão – ocorrida em julho de 1215 e confirmada, definitivamente, pelo papa Honório III (1216-1227), em 22 de dezembro de 1216.[76]

O nome do cremonense é também lembrado no capítulo intitulado *Fratres viri illustres in scriptis et doctrinis*, terceira parte do *De quatuor in quibus Deus praedicatorum ordinem insignivit*, tratado composto pelo dominicano Stephanus de Salaniaco (1210-1290), em 1270, e ampliado mais tarde, entre 1307 e 1314, pelo dominicano e inquisidor Bernardo Gui (1261-1331). Nele, Stephanus de Salaniaco nos conta que foi no leito de Moneta que são Domingos caiu doente e veio a falecer e também que o santo teria usado a túnica do frade. Tais detalhes foram contados pelo próprio Moneta a Stephanus.[77]

Vale destacar que o *De viris illustribus,* cuja origem remonta à antiguidade, foi uma forma literária muito utilizada pelos Dominicanos, caracterizada pela reunião de narrativas dos membros mais ilustres da ordem, dignos de lembrança para as futuras gerações de frades.[78] Desse modo, Moneta foi reconhecido por seus confrades como um religioso notável para a comunidade de Pregadores.

Alguns anos depois de ter entrado para o convento dominicano de Bolonha, Moneta também contribuiu ativamente para a expansão da Ordem, tendo sido responsável pela fundação de dois conventos na Lombardia. Segundo o dominicano Galvano Fiamma (1283-1344), na sua *Chronicon maius*, Moneta, em 1228, juntamente com o seu confrade Rolando de Cremona, fundou o convento de são Guglielmo, primeiro assentamento de Pregadores em

---

[75] "Trahebat illos ad sermones, et modo hunc modo illum ad ordinem inducebat, et cum singulis quasi de novo profitebatur. Ingressus autem ordinem, qualis in ommi sanctitate fuerit, quantum in verbo et doctrina et heresium confutacione profecerit, non de facili scribi posset". Ibid., p. 170. (tradução nossa)

[76] ÉPINOUX P. Une réponse à l'hérésie: Dominique et les dominicains. In: BERLIOZ, J. (Dir.). *Le pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*. Éditions du Seuil, 2000, pp. 101-121, p. 106-107.

[77] "In huius lecto decubuit beatus Dominicus quando ad Christum migravit, quia lectum proprium non habebat, et in eius tunica, quia cum qua mutaret illam quam diu portaverat, aliam non habebat, sicut ab ipso fratre Moneta narrante audivi". STEPHANUS DE SALANIACO; BERNARDUS GUIDONIS. *De quattuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit.* Thomas Kaepelli O. P. (ed.). Roma: Istituto Storico Domenicano, 1949, p. 33.

[78] HUIJBERS, Anne. "De viris illustribus ordinis praedicatorum". A "Classical" Genre in Dominican Hands. In: *Franciscan Studies*, Vol. 71, 2013, pp. 297-324.

Cremona, sua cidade natal.[79] Em julho de 1233, ano do movimento "Aleluia", instituiu ainda a primeira comunidade dominicana de Mântua, onde foi o primeiro prior.

O movimento que ficou conhecido como "Aleluia" ou "Grande Devoção" foi uma explosão de fervor religioso popular ocorrido em várias cidades da Lombardia, na primavera de 1233. Os frades Pregadores, assim como os frades Menores, tiveram um papel fundamental na condução e na evolução do evento. Eles dirigiram o governo de diversas cidades do centro-norte italiano na tentativa de estabelecer a paz interna (entre facções) e a externa (entre cidades) e reformar os estatutos comunais. Nestes, inseriram também a legislação eclesiástica contra os hereges, a qual, entre outras punições, previa a pena de morte.

A atuação dos Mendicantes, principalmente a dos frades Pregadores, foi essencial no processo de colaboração do poder civil com a autoridade religiosa na luta contra as heresias, visto que muitas comunas resistiam em aplicar a pena capital aos hereges considerados irreconciliáveis pela Igreja, prevista nos estatutos de Gregório IX, desde 1231.[80] Pode-se pensar que Moneta de Cremona encontrou um clima bastante receptivo em Mântua, nesse período, em função do cenário de devoção reinante na planície padana. Foi o próprio conselho citadino o responsável por solicitar a vinda de uma comunidade de frades Pregadores ao podestade e bispo Guidotto Correggio, em 12 de maio de 1233, o que foi feito em julho do mesmo ano.[81] Dois anos após a chegada dos Dominicanos em Mântua, a comunidade já gozava de sede própria.

Durante o tempo em que esteve no território mantuano – de 1233 a 1241 –, Moneta manteve relações muito próximas com a gestão da igreja local. Seu nome aparece como testemunha em vários atos notariais. Já em 04 de julho de 1233, na capela do palácio da comuna, ele presenciou, ao lado de frei Lanfranco, o ato pelo qual o bispo Guidotto cedeu o hospital de Santa Maria do Mincio ao convento de Santa Maria do Gradaro: "presentibus fratris Monete, fratris Lanfranchi de ordine fratrum predicatorum".[82] Em 18 de novembro de 1240 e em 11 de fevereiro de 1241, o frade foi testemunha de um ato de venda de terras episcopais, ocorrido em 16 de maio de 1241. Nessa data, Moneta ainda pertencia à

---

[79] ODETTO, G. La "Cronaca maggiore" dell'Ordine domenicano di Galvano Fiamma. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, X, 1940, pp. 297-373, p. 352.
[80] VAUCHEZ, André. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, T. 78, 1966, pp. 503-549, p. 524.
[81] GARDONI, G. Prime presenze domenicane a Mantova. In: *La beata Osanna e i Domenicani a Mantova*. Mantova: Casandreasi, 2011, pp. 37-55, p. 41.
[82] Ibid., p. 55. (Appendice doc. nº: 1).

comunidade dominicana de Mântua, como se observa na identificação dada a ele "de ordine predicatorum de Mantua".[83]

Também foi ao longo da sua estada no convento mantuano, talvez nos últimos anos, que Moneta possivelmente iniciou a composição do seu tratado contra as heresias. Mântua é destacada na documentação eclesiástica como uma das cidades do norte com a maior presença de heterodoxos. Segundo as fontes anti-heréticas, um dos principais grupos dualistas lombardos tinha ali a sua sede, antes de transferi-la, após a morte do bispo da seita, Caloiannes, para o burgo Bagnolo São Vito, nas proximidades da cidade.[84] Mântua é conhecida ainda por ser uma das comunas mais resistentes a introduzir as normas repressivas visando aos hereges.[85]

A última notícia que possuímos do frade vem do *Liber dispensationum*, de João de Deus (1190-1267), datado de 28 de abril de 1243. O canonista português, ex-aluno do *studium* de Bolonha, dedicou a sua obra aos frades Pregadores, ao mestre cremonense e aos seus estudantes, bem como aos frades Menores, aos eremitas, aos escolásticos e aos mestres residentes em Bolonha.[86] Michele Spadaccini acredita que João poderia ter sido antigo aluno de Moneta no *studium* bolonhês[87], o que seria uma hipótese viável, uma vez que o canonista dedicou alguns de seus escritos ao seu professor Zoen, arcipreste de Bolonha.

O cônego português, entretanto, também ofertou muitas outras obras a ilustres personagens da vida religiosa de seu tempo.[88] Em virtude disso, acreditamos que o livro dedicado ao dominicano se enquadre melhor nessa segunda suposição. As informações contidas no exórdio do canonista revelam ainda que, em 1243, o frade cremonense encontrava-se em seu antigo convento, em Bolonha. Moneta, possivelmente, nesse momento, ocupava a função de "lector" conventual em *San Niccolò*, isto é, frade mestre em teologia, responsável pelo ensino da comunidade religiosa.[89]

---

[83] Ibid., p. 50-51.
[84] DUVERNOY, Jean. *Le catharisme: La religion des Cathares*. Toulouse: Privat, 1989, p. 115.
[85] GARDONI, Giuseppe. Una scheda per Moneta da Cremona. In: *Filosofia e teologia negli ordini mendicanti. XIII-XV secolo*. Firenze, 2012, pp. 545-554, p. 549.
[86]"Venerabilibus fratribus viris predicatorum et magistro Monete eiusdem ordinis, doctoris theologie, et fratribus minoribus et heremitis et scolaribus et dominis magistris, bononie commorantibus, et studentibus universis Magistro Johannes de Deo, Yspano doctore decretorum". SPADACCINI, Michele. *Libri, libelli e procuratori: analisi di un codice giuridico.* Torino: Accademia University Press, 2016, p. 25.
[87] Idem, nota 22.
[88] GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Derecho comun en España. Los juristas y sus obras.* Murcia: Universidad de Murcia, 1991, p. 65.
[89] LIPPINI, Pietro. *La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo.* Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2003, p. 281. Sobre o vocábulo *lectio* adotado pelos dominicanos, Giulia Barone sugere que a palavra representou, por um lado, não só uma tentativa de os frades ressaltarem o caráter de comentário bíblico que devia caracterizar o ensino nos seus *studia*, mas também uma forma de evitar o termo *magister*, considerado contrastante com os ideais de humildade

Como vimos, Moneta foi um religioso muito atuante na Ordem dos Pregadores: pregou, fundou e dirigiu conventos, lecionou e dedicou-se, incansavelmente, ao combate contra as doutrinas heréticas. Não por acaso, seu nome é lembrado nos documentos hagiográficos dominicanos. Acredita-se que ele tenha morrido por volta de 1250-1260, em Bolonha.

1.1 Ordem dos Pregadores de Bolonha: *Congregatio scholarium*

Quando Moneta ingressou na Ordem dos Pregadores, oficialmente, em 1220, a comunidade dominicana de Bolonha vivia um momento de crescimento que, de longe, lembrava o período de crise de seus primeiros anos. Em 17 de maio do mesmo ano, foi realizado o primeiro Capítulo geral da Ordem no convento de *San Niccolò delle Vigne*, evento no qual foram estabelecidas as normas para o êxito do trabalho pastoral dos frades. Moneta foi um dos religiosos que participaram do Capítulo ao lado de vários delegados de outros conventos e do próprio são Domingos.[90] Em 02 de junho do ano seguinte, foi realizado o segundo Capítulo geral, novamente em Bolonha. Dessa vez, o evento ocupou-se das formas de organização dos conventos, os quais, naquele momento, viviam uma fase de expansão, bem como da criação de novos cargos, como o de prior provincial, responsável pelas casas dominicanas de cada província. Jordão da Saxônia, na ocasião, foi eleito prior da Lombardia.[91]

As origens dos Pregadores na cidade emiliana remontam ao início de 1218. Inicialmente, o então pequeno grupo de frades recebeu abrigo num convento para cônegos da igreja de *Santa Maria della Mascarella*, localizada no norte da cidade. Tempos depois, em abril de 1219, os religiosos, em virtude do seu crescente número – não sem dificuldades e contendas –, foram transferidos para a igreja de *San Niccolò delle Vigne*, no bairro da abacia de são Próculo, localizado no subúrbio sul da cidade.[92]

Ao que parece, um dos primeiros frades Pregadores bolonheses foi o prior Ricardo. Ele teria entrado na Ordem por intermédio do próprio são Domingos, em janeiro de 1218,

---

e pobreza da ordem. BARONE, Giulia. Les Couvents des Mendiants, des Collèges déguisés? In: WEIJERS, Olga. (Ed.) *Vocabulaire des collèges universitaires (XIII – XVI siècles). Actes du colloque Leuven 9-11 avril 1992.* Belgium: Brepols, 1993, pp. 149-157, p. 151.

[90] D'AMATO, A. *I domenicani e l'Università di Bologna.* Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988, p. 56.

[91] LE LIBELLUS DE JOURDAIN DE SAXE. op. cit., p. 121.

[92] VICAIRE, M.-H. *Histoire de saint Dominique. 2. au coeur de l'Eglise*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982, p. 151-153.

durante a breve estada do santo no convento de *Mascarella*.[93] Já em Roma, Domingos enviou, à Bolonha, dois frades Pregadores vindos da Espanha – Domingos de Espanha e Michel de Ucero –, para que pudessem preparar a fundação de um convento. Ambos, no entanto, não tardariam na cidade. Em abril, o fundador enviou, em caráter provisório, mais dois outros religiosos ao solo bolonhês: João de Navarra e Bertrando Garrigue. Mais tarde, chegariam frei Cristiano e um frade converso.[94] Em 21 de dezembro de 1218, a pedido de são Domingos, somou-se ainda ao pequeno grupo o eloquente mestre Reginaldo de Orleães, como já mencionado. Desde então, Reginaldo atraiu muitos estudantes e mestres para a Ordem, entre os quais, Guala de Bergamo, Chiaro, Frugerio da Penna e Paolo de Veneza.[95] Entretanto, por ser um grupo bastante novo e ainda pouco fortalecido, logo os membros da pequena comunidade começaram a temer o futuro da fundação, o que colocava em risco a sua existência. Dois dos mais destacados frades chegaram mesmo a obter autorização do legado apostólico para ingressarem num monastério cisterciense.[96] A atuação de frei Reginaldo de Orleães, sobretudo, bem como o ingresso de alguns mestres notáveis como Rolando de Cremona (maio de 1219), e como o próprio Moneta, foram fundamentais para afastar os temores dos frades e reanimá-los.

Muitos Dominicanos do convento de *San Niccolò* vinham do *studium* da cidade, alunos e professores, principalmente das faculdades de Artes e de Direito. O perfil cultural e intelectual desses religiosos foi observado pelo teólogo francês Jacques de Vitry (1160-1240) quando de sua passagem pela cidade. No segundo livro da sua obra *Historia Hierosolimitana abbreuiata*, intitulado *Historia occidentalis*, composto entre 1219 e 1226, ele elogiou a nova forma de vida religiosa dos frades Pregadores bolonheses,[97] os quais chamou de *congregatio scholarium*:

> Eles formam um grupo próprio entre os escolares que residem em Bolonha para estudar, o Senhor os inspiram; cada dia, eles ouvem as lições sobre as Escrituras divinas, graças ao ensino de um deles. O que eles ouvem atentamente, eles oferecem aos fiéis de Cristo pela pregação, nos dias de festa pela autoridade do Soberano Pontífice e, de acordo com a sua instituição, pela santa Igreja Romana. Eles

[93] D'AMATO, A. op. cit., p. 30.
[94] Ibid., p. 32.
[95] Ibid., p. 37.
[96] Alguns códices citam os frades Teobaldo da Siena e Nicola Campano, conforme P. Pietro Lippini. LIPPINI, P. Pietro. *Storie e leggende medievali. Le "Vitae Fratrum" di Geraldo di Frachet*. Traduzione e note di P. Pietro Lippini O.P. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988, p. 46, nota. 99.
[97] Na verdade, Jacques de Vitry chamou o grupo dos religiosos de Bolonha de "congregação de cônegos regulares". Conforme ressalta Jean Longère, desde P. Mandonnet, a maioria dos historiadores considera que a "congregação de cônegos regulares", descrita pelo teólogo, tratou-se mesmo dos frades Pregadores. JACQUES DE VITRY. *Histoire occidentale*. Traduction par Gaston Duchet-Suchaux. Introduction et notes par Jean Longère. Paris: Les éditions du Cerf, 1997, p. 165, n. 1.

> embelezam a regra canônica e as salutares observâncias dos regulares pela graça da pregação e do ensino, eles ligam a ordem dos Pregadores à ordem dos cônegos. Essa feliz mistura de bens incita um grande número de homens a imitá-los, ela os provoca, ela os queima: cada dia, esta santa e honrosa *congregação de estudantes* de Cristo aumenta em número e alarga em caridade. Nenhum sacrifício agrada mais a Deus do que o zelo e a salvação das almas; *a alma que preenche será satisfeita*; *aquela que sacia será também saciada*: atentos a essas palavras, esses vigorosos atletas de Jesus Cristo tomam *nos seus vasos os melhores frutos da terra e os oferecem aos homens.* Eles distribuem suas águas nas praças; suas fontes são derivadas do lado de fora para o campo do Senhor para produzir frutos centuplicados. De um coração unânime, eles trabalham para arrancar da garganta do Leviatã as almas dos pecadores. Assim, após ter comunicado seu conhecimento a um grande número, eles brilham como estrelas para a eternidade.[98]

A universidade de Bolonha ocupa o posto das mais antigas. Sua criação data-se dos fins do século XII.[99] Famoso por seus estudos de direito civil e canônico, o *studium* universitário bolonhês foi, ao lado de Paris, um dos mais importantes centros universitários do Ocidente. Sua excelência no estudo das leis, obtida já desde os primeiros decênios do século XII, atraía muitos estudantes da península itálica e também de várias partes da Europa.[100] Além do curso de direito civil e canônico, havia as faculdades de Artes e de Medicina. Mais tarde, em 1364, foi criada a faculdade de Teologia.

A efervescência cultural da cidade, sua posição geográfica e, principalmente, o número significativo de estudantes que abrigava estão entre os motivos que levaram são Domingos a escolher Bolonha, depois de Paris, como lugar para uma nova fundação da sua ordem.[101] A presença de estudantes e de professores na cidade era vista com entusiasmo pelo santo, pois o estudo era um elemento essencial na vida dos Pregadores; porém, não só. O recrutamento de alunos e mestres, especialmente da faculdade de Direito, como observou Ana Carolina Fórtes, pode ser entendido como uma tentativa de dar legitimidade jurídica à nascente Ordem.[102]

Conforme visto por Michèle Mulchahey, houve uma importante diferença entre a fundação do convento de Saint-Jacques, em Paris, e o convento de *San Niccolò* nas suas relações com as universidades das duas cidades. Na sua origem, o convento bolonhês foi concebido como uma missão de pregação e como ponto de recrutamento para a nova

---

[98] Ibid., p. 168-169. (tradução nossa)

[99] VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, J. ; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. II. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 573-587, p. 578.

[100] VERGER, Jacques. La mobilité étudiante au Moyen Âge. In: *Histoire de l'éducation*, nº: 50, 1991, pp. 65-90.

[101] BERTUZZI, G. (Org.). *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006, p. 30.

[102] FORTES, Carolina Coelho. *Societas Studii*. A construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII. 2011. 370f. Tese. (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, p. 265.

congregação, mas, não havia o intuito de torná-lo uma faculdade de Teologia.[103] Já no caso do convento parisiense, esperava-se que os frades a ele enviados, principal centro de Teologia da Europa, obtivessem um tipo de treinamento que os capacitariam a se destacar como pregadores e mestres da doutrina.[104]

Não sabemos seguramente se Moneta lecionou no *studium* da cidade. Seu nome consta na obra de Giovanni Niccolò Pasquali Alidosi (1570-1627), de 1623, como um dos doutores forasteiros que fizeram parte da universidade bolonhesa.[105]As informações, contudo, apresentadas sobre o cremonense por Pasquali Alidosi carecem de comprovação. Por sua vez, Gerardo de Fracheto não diz exatamente se o *magister* pertencia ao *studium* bolonhês. Sabe-se que, na Idade Média, alguns mestres em Artes atuavam como regentes de maneira itinerante, por vezes solicitados por uma faculdade ou por uma comuna.[106] Se considerarmos, porém, que, nesse primeiro momento de existência da comunidade de *San Niccolò*, grande parte dos Dominicanos vinha daquela universidade, é tentador pensarmos que o frade não fugiu à regra. De qualquer forma, não restam dúvidas de que Moneta era professor de Artes na cidade bolonhesa quando do seu encontro com frei Reginaldo.

Ainda é pouco conhecido o universo das faculdades de Artes no medievo. Sabe-se que elas constituíam a base comum das demais faculdades tidas como "superiores", exercendo, portanto, uma condição propedêutica.[107] Ou seja, geralmente, para o ingresso nas faculdades de Direito, Medicina e, em especial, Teologia, era necessário ser mestre em Artes ou ter alguma formação nessa área, não necessariamente universitária. Por outro lado, nem sempre os mestres em Artes prosseguiam com os estudos "superiores". Os cursos desses estudos não eram homogêneos. Com efeito, havia uma grande diversidade. De acordo com Jacques Verger, a dialética e a retórica eram especialidades das escolas parisienses, ao passo que, nas demais universidades francesas, houve o predomínio da gramática, seu campo mais tradicional.[108] Em Bolonha, as escolas de Artes, cuja autonomia só foi reconhecida no fim do século XIII, ensinavam, sobretudo, gramática e retórica.[109] Essas matérias eram importantes

---

[103] MULCHAHEY, M. Michèle. The Dominicans' studium at Bologna and its relationship with the university in the thirteenth century. In: Praedicatores/Doctores. Lo *Studium generale* dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300. A cura di Roberto Lambertini. (Atti del convegno, Bologna, 8-10 febbraio 2008), Firenze: Nerbini, 2009, pp. 17-30, p. 22.
[104] Idem.
[105] ALIDOSI, Giovanni N. P. *Li dottori forestieri che in Bologna hanno letto theologia, filosophia, medicina, e arti liberali, con li rettori dello studio da gli anni 1000 sino per tutto Maggio del 1623.* Bologna: Nicolò Tebaldini, 1623, p. 51-52.
[106] VERGER, J. op. cit., p. 126.
[107] Ibid., p. 118.
[108] Ibid., p. 121.
[109] VERGER, J. op. cit., p. 578.

para o estudo do Direito, assim como as obras aristotélicas forneciam um suporte teórico para o estudo da Medicina.

A dedicação aos estudos foi uma das principais características da Ordem dos Pregadores. De acordo com o primeiro Capítulo geral, não se podia abrir um convento "sem Prior e sem Doutor".[110] A pregação e a refutação das crenças heterodoxas exigiam dos frades um conhecimento exímio dos textos bíblicos e das questões teológicas. Por conta disso, aos religiosos era permitida a posse de livros, a dispensa de outras tarefas em favor dos estudos e a concessão de uma cela pessoal aos mais estudiosos.[111]

A ausência da faculdade de Teologia nas universidades bolonhesas fez com que a escola conventual desempenhasse esse papel. Ela funcionava como um *studium* de Teologia, aberta não só aos membros da Ordem, mas também ao público externo (clérigos seculares e laicos).[112] De acordo com Alfonso D'Amato, é possível que, desde 1219, já houvesse um ensino regular de Teologia no convento de *San Niccolò*, ministrado por Reginaldo de Orleães, por alguns mestres do *studium* citadino ingressados na Ordem e, ocasionalmente, pelo próprio Domingos.[113] Desse modo, é bem provável que Moneta tenha feito a formação teológica no próprio convento de Bolonha antes de lecionar Teologia, anos depois, no mesmo lugar. Não existem registros de que o frade Pregador tenha se deslocado para outras universidades, a fim de estudar a ciência sacra como fez o seu confrade Rolando de Cremona. Alguns autores do século XVII sustentaram que o dominicano estudou Teologia em Paris, mas, como mostrou Tommaso Ricchini, trata-se, possivelmente, de uma confusão com Rolando de Cremona.[114]

O ensino de Teologia no convento de *San Niccolò delle Vigne* pautou-se, basicamente, no aprofundamento dos textos bíblicos. Logo, seria desenvolvido o ensino da Teologia moral e pastoral: "o estudo da sagrada Escritura oferecia a matéria para a pregação e formava os Pregadores, que deviam ensinar o evangelho e combater a heresia; o estudo da Teologia pastoral formava os bons confessores".[115] Frei Rolando de Cremona, um dos confrades de Moneta, nos dá uma ideia da rotina dos frades, além de mostrar que a pregação e o combate às heresias eram campos indissociáveis na vida dos Dominicanos, ao dizer que, à noite, eles deviam orar e contemplar as Escrituras e, de dia, combater as bestas de Éfeso.[116]

---

[110] PENONE, Daniele. *I Domenicani nei secoli. Panorama storico dell'Ordine dei Frati Predicatori*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1998, p. 34.
[111] D'AMATO, A. op. cit., p. 79-80.
[112] Ibid., p. 83.
[113] Ibid., p. 81, 83-84.
[114] RICCHINI, T. op. cit., p. VIII.
[115] D'AMATO, A. op. cit., p. 82. (tradução nossa)
[116] "Christus enim, qui est princeps predicatorum, eis formam dedit prescriptam, qui in die miracula faciebat et eterne vite verba predicabat, in nocte autem in oratione pernoctabat. Et nos in nocte orare debemus et

Os estudos de filosofia só foram oficialmente inseridos no programa escolástico dos frades Pregadores em 1259, graças à obrigatoriedade de cada província em instituir um *studium artium.*[117]Antes disso, o acesso ao texto de outras disciplinas que não fosse a Teologia era permitido apenas aos religiosos autorizados.[118]Alfonso D'Amato acredita que os frades formados em Artes, como, por exemplo, Moneta e Rolando de Cremona, exerceram certa influência no estudo da Filosofia, antes mesmo de sua promoção por Alberto Magno e Tomás de Aquino anos depois.[119]A opinião do historiador italiano é bastante plausível. É já notável o conhecimento de Rolando de Cremona nas questões filosóficas.[120] Quanto à Moneta, Tommaso Ricchini lhe atribuiu um tratado filosófico intitulado "*Compendium logicae propter minus eruditos*", atualmente desaparecido. Não obstante, o conhecimento filosófico do frade cremonense é percebido no seu opúsculo, obra anti-herética, composta de cinco livros, da qual falaremos mais à frente. Ele mostra-se bastante familiarizado com o pensamento de filósofos cristãos, gregos, árabes e judaicos. De acordo com Francesca Merlo, o dominicano representou um marco fundamental na recepção da filosofia árabe e judaica no Ocidente latino.[121]

1.2 Refutador das heresias ou/e inquisidor?

A maioria dos historiadores refere-se à Moneta como inquisidor.[122] Na curta seção dedicada à vida e aos escritos do frade, Tommaso A. Ricchini conta que o Pregador sofreu uma tentativa de assassinato pouco tempo depois de ser nomeado juiz na cidade de Milão. A implacável luta de Moneta contra os hereges havia causado a hostilidade de um nobre milanês chamado *Peraldus*, o qual contratou um criminoso para matá-lo. O dominicano, acompanhado

---

contemplari scripturas ut in illis perunguamur, in die pugnare contra ephesi bestias". DONDAINE, A. Un commentaire scripturaire de Roland de Crêmone "Le Livre de Job". In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Vol. XI. Roma: Istituto storico domenicano di S. Sabina, 1941, p. 109-137, p. 115. Fólio 30vb.

[117] Ibid., p. 91.

[118] MAIERÙ, Alfonso. Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti. In: *Studio e Studia: Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Attidel XXIX Convegno internazionale*. Assisi, 11-13 ottobre 2001, pp. 4-31, p. 11.

[119] D'AMATO, A. op. cit., p. 90.

[120] HASSE, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West*. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300. London -Turin: The Warburg Institute, 2000, p. 36-42.

[121] MERLO, Francesca. *Lotta all'eresia e anti-necessitarismo nel pensiero di Moneta da Cremona*. Tese di dottorato. Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale. Dottorato in Filosofia Scienze e Cultura dell' Età Tardo-Antica Medievale e Umanistica. XII Ciclo. Anno Accademico 2013/2014, p. 141.

[122] BORST, A. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974, p. 21; AMES, C. C. *Righteous Persecution*: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Age. University of Pennsylvania Press, 2009, p. 1. SACKVILLE, L. J. *Heresy and Heretics in the thirteenth century:* the textual representations. UK: Woodbridge; NY: Rochester, York Medieval Press, 2011, p. 14; MERLO, F. op. cit., p. 15; SCHMITZ-VALCKEBERG, Georg. *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona.* Münchener Universitäts-Schriften. Theologische Fakultät, 1971, p. 4.

de um pequeno grupo de católicos e segurando apenas um crucifixo, enfrentou os seus algozes, saindo ileso da emboscada. Os envolvidos foram presos e executados pelas autoridades seculares.[123]Apesar da riqueza dos detalhes sobre o episódio e dos inúmeros casos de tentativas de assassinatos e de homicídios de inquisidores ou de frades Pregadores[124], não existem documentos que mencionem o evento nem a atividade direta do frade no ofício inquisitorial.

O grande domínio das crenças heréticas demonstrado no seu tratado escrito contra os cátaros e os valdenses, os dois principais grupos heréticos de seu tempo, bem como a menção a alguns heresiarcas no texto poderiam indicar uma possível atuação do frade como inquisidor. Além disso, o amplo conhecimento teológico e bíblico de Moneta atenderia ao perfil dos juízes de fé estabelecido por Gregório IX (1227-1241) ao provincial dos Pregadores da Lombardia na bula *Ille humani generis*, de 1237.[125] Os titulares italianos do *officium inquisitionis haereticae pravitatis*, de acordo com o documento, deveriam ser homens com plena formação teológica e bíblica, capazes de contrapor com eficácia as opiniões heterodoxas.[126]A mesma recomendação foi feita aos frades da Germânia e do Midi da França. A qualidade da pregação e a competência teológica e jurídica, geralmente, serviram como parâmetro na escolha dos inquisidores do Languedoque, como observado por Laurent Albaret.[127]

Um exemplo da correlação entre preparação teológica e encargo inquisitorial foi o que ocorreu com o frei Rolando de Cremona. Assim como Moneta, Rolando foi mestre em Artes da Faculdade de Bolonha e vestiu o hábito dos Pregadores em 1219. Em 1228, foi estudar em Paris, tornando-se o primeiro mestre dominicano a obter uma cátedra de Teologia, em

---

[123] RICCHINI, T. op. cit., p. VIII.

[124] Entre os casos mais conhecidos estão os do inquisidor Conrado de Marburgo, em 1233, a caminho de Marburgo; do dominicano Guillaume Arnaud e do franciscano Etienne de Saint-Thibéry, mortos em Avignonet por um complô de nobres, em 28 de maio de 1242; e do dominicano Pedro de Verona, em 6 de abril de 1252, na estrada que liga a cidade de Como a de Milão. DOSSAT, Y. Le massacre D'Avignonet. In: *Le Credo, la Morale et l'Inquisition.* (Cahiers de Fanjeaux, 6). Toulouse: Privat, 1971a, p. 343-359; AMES, C. Christine. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint. In: *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies UCLA*. University of California, 2000, p. 136-174. Outros inquisidores sofreram tentativas fracassadas de assassinato, como foi o caso do dominicano Ruggiero Calcagni, na cidade de Orvieto, em 1239. LANSING, Carol. *Power and purity*: cathar heresy in medieval Italy. Oxford: Oxford University Press,1998, p. 57. Também o próprio dominicano Rolando de Cremona quase foi morto, em 1233, na catedral de Piacenza. CANETTI, Luigi. *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori.* Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1996, p. 95, nota 195.

[125] PARMEGGIANI, Riccardo. *Studium* Dominicano e Inquizione. In: *Praedicatores/doctores*. Lo *Studium* Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il 1200 e il 1300. A cura di Roberto Lambertini. (Atti del convegno, Bologna, 8-10 febbraio 2008). Firenze: Nerbini, 2009b, pp. 117-142, p. 123.

[126] Idem.

[127] ALBARET, Laurent. Les Prêcheurs et l'Inquisition. In: *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*. (Cahiers de Fanjeaux, 36). Toulouse: Éditions Privat, 2001, pp. 319-341, p. 331-332.

1229.[128] Por diversas vezes, Rolando foi encarregado pelos papas Gregório IX e Inocêncio IV (1243-1254), a conduzir tarefas de natureza inquisitorial, ainda que com formas, até o momento, não codificadas, como ressaltou Riccardo Parmeggiani.[129] A exemplo de Rolando, Moneta também poderia ter desempenhado, eventualmente, a mesma função, mas, ao contrário do seu confrade, não existe qualquer documento pontifical desse tipo dirigido ao polemista.

A respeito do notável conhecimento do dominicano sobre as crenças heréticas revelado no tratado anti-herético, Raoul Manselli, em 1987, concluiu que o frade se pautou, basicamente, nos livros escritos pelos hereges: "a obra de Moneta é declaradamente construída sobre as obras dos hereges. O método que Moneta segue é aquele da utilização dos livros dos hereges, mais que o resultado de um confronto direto com os hereges mesmo." [130] De fato, observamos que as obras dos adversários, principalmente os escritos dos dualistas, foram muito importantes na construção do sistema de refutação do heresiólogo. A consulta aos textos dos oponentes é informada pelo próprio polemista dominicano desde o prólogo da obra: "porque eu os tinha, quer por suas bocas quer por seus escritos".[131]

O emprego de obras provenientes dos meios dualistas é evidente no decorrer do texto. Como observou L. J. Sackville, diversas passagens ou respostas do dominicano ao inimigo fazem alusão à fonte escrita herética: "sicut quidam Catharus scripsit"; "sicut tu dixisti in scriptis tuis"; "ut haereticus dixisti in scriptis tuis", "ego possum ostendere tibi per scripta tua".[132] Além disso, Moneta menciona os autores de alguns livros utilizados. É o caso dos heresiarcas *Tetricus* e *Desiderius*. No Livro II do tratado anti-herético, o frade refere-se, várias vezes, às crenças do primeiro heresiarca.[133] *Tetricus*, cuja obra não chegou até nós, pertencia aos cátaros que professavam os dois princípios, uma das vertentes dualistas

---

[128] TORREL, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre.* Suisse: Cerf, 1993, p. 109. Ver também: D'AMATO, Alfonso. Il primo aristotelismo a Bologna. Rolando da Cremona – Bombologno da Bologna. In: *La Chiesa di Bologna e la cultura europea.* Bologna, 2002, pp. 63-79.

[129] PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 122.

[130] MANSELLI, Raul. Una "*Summa auctoritatum*" antiereticale (MS. 47 della Bibliothèque Municipale di Albi). In: *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei.* Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1985b, p. 339. (tradução nossa)

[131] "(...) non me lacerent dicentes ea non ab Haereticis duxisse originem, sed me proprio ingenio adinvenisse huiusmodi, quae possent nutrire, et augere haereticam pravitatem, quia vel ex ore eorum, vel ex scripturis suis illa habui". MONETAE CREMONENSIS. *Adversus catharos et valdenses*. Éd. Th.-A. Ricchini. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743, p. 2b, (tradução nossa); ms. 1550, f. 2ar.

[132] SACKVILLE, L. J. The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars. In: SENNIS, Antonio. *Cathars in Question*. New York: York Medieval Press, 2016, pp. 208-228, p. 218.

[133] "Ex qua etiam auctoritate voluit esse miser Haereticus Tetricus nomine, quod populus Dei antiquus sit, non novus, id est de novo creatus." MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 61a. Outras passagens que mencionam o heresiarca: "Volunt autem hoc habere pluribus testimoniis, quae in scripts cuiusdam Haeretici Tetrici nomine reperi..."; "(...) sicut Thetricus Haereticus in quadam parte cuiusdam Libri sui cap. II illius partis...". Ibid., p. 71a, p. 79b.

lombardas que atribuía as coisas visíveis e transitórias do mundo ao Deus das Trevas, e as coisas permanentes e eternas ao Deus da Luz, Pai de Cristo e dos Justos. O segundo herege, *Desiderius*, procedia dos cátaros que professavam um único princípio, ou seja, de que o mundo foi fabricado pelo Diabo, criatura decaída de Deus, Pai dos Justos. Ele é um personagem conhecido por figurar em outros documentos antidualistas e mesmo no *Contra impugnantes Dei cultum* de são Tomás de Aquino.[134] Por volta de 1235, *Desiderius* provocou uma cisão no grupo dualista (*Garatenses*) a que pertencia por propor crenças novas a respeito da concepção de Cristo, divergindo, portanto, das opiniões do bispo anterior, *Nazarius*. Uma de suas inovações foi sobre a humanidade do filho de Deus. Para *Desiderius*, Cristo teve um corpo real na terra, assim como Maria, porém, quando subiu aos céus, depositou o seu corpo no paraíso terrestre.[135] O nome do heresiarca surge várias vezes na *Summa* de Moneta, o que nos faz pensar que o seu escrito foi bastante consultado pelo dominicano.[136]

Outras obras de procedência dualista parecem também ter sido usadas pelo frade. No capítulo IX do II Livro, Moneta faz menção ao que, provavelmente, tratou-se da obra *Visão de Isaías*, segunda parte do apócrifo intitulado *Ascensão de Isaías* (I-II), encontrada nos meios dualistas da península Itálica e no sul da França. Nela, é narrada a viagem do profeta Isaías até o sétimo céu.[137] O dominicano diz que os cátaros que professavam os dois princípios condenavam, outrora, todos os profetas, exceto Isaías "... dos quais dizem existir certo libelo, no qual está contido que o espírito de Isaías, tirado do corpo até ao sétimo céu, é dito...". [138] Não sabemos se Moneta teve sob seus olhos tal escrito, mas, certamente, esteve a par dos livros que circulavam nos meios heterodoxos, bem como os seus conteúdos.

---

[134] *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Éd. S. Thomae Aquinitas Opuscula omnia. P. Mandonnet, O.P., Paris, 1927, t. 4, p. 78. Apud DONDAINE, Antoine. *Les hérésies et l'Inquisition, XII – XIII siècles*. Documents et études edites par Ives Dossat. USA: Variorum, 1990, p. 292, nota 36.

[135] "Sed Desiderius dicit, quod vere corpus habuit de massa Ade, et beata Virgo habuit vere corpus de massa Ade, et vere mulier fuit. Et dicit quod Christus vere mortuus sit in illo corpore et vere surrexit, sed quando ascendit in celum deposuit illud in paradiso terrestri". TRACTATUS DE HERETICIS. In: DONDAINE, Antoine. La hiérarchie cathare em Italie, II, *Archivum Fratrum Praedicatorum,* vol. XX, 1950, pp. 308-324, p. 311.

[136] "Quibus etiam modo consentiunt quidam ex his, qui unum asserunt Creatorem, docti a quodam Haeresiarcha, qui Desiderius vocatur, qui tamen ut diximus, aliquando contrarium praedicavit, et scripsit". Ibid., p. 248a; "Quod autem Lex mentis sit ratio, Desiderius haeresiarcha notavit in cap. suo de resurrectione". Ibid., p. 540a; ms. 1550, f. 154ra. Também em outros trechos, o nome do heresiarca é mencionado: 347a, 357b, 473b. Pilar Jimenez-Sanchez ressaltou que, no manuscrito Lat. 3656 da Biblioteca Nacional de Paris, há passagens sobre *Desiderius* que não constam nos manuscritos utilizados por Ricchini. JIMÉNEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme medieval (XII –XIII siècles)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 247 (Nota 103).

[137] BOZÓKY, Edina. Les apocryphes bibliques. In: RICHÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy. *Le Moyen Age et la Bible.* Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 446-447; VAILLANT, André. Un apocryphe pseudo-bogomile: la Vision d'Isaïe. In: *Revue des études slaves*, tome 42, fascicule 1-4, 1963, pp. 109-121.

[138] "cujus dicunt esse quemdam libellum, in quo habetur, quod spiritus Isaiae raptus a corpore usque ad septimum caelum ductus est...". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 218°, tradução nossa.

Vimos que os escritos dos hereges foram fundamentais para Moneta construir a sua refutação. Mas, também, grande parte da literatura anti-herética serviu como fonte importante de consulta e de inspiração para o frade. Entre as obras heresiológicas provavelmente utilizadas por ele estão: a *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, composta entre 1210 e 1235,[139] o *Liber Antiheresis*, composto por volta de 1207, atribuído a Durando de Huesca (1160-1224),[140] e a *Summa contra hereticos* do pseudo-Giacomo.[141] De nossa parte, observamos uma proximidade temática muito grande, ao menos no que diz respeito aos capítulos sobre a espada e a *vindicta* temporal, entre a suma de Moneta e o *Liber Suprastella*.[142]

Por outro lado, como o próprio frade afirma no prólogo da sua obra, o contato direto com os adversários foi outra fonte de acesso às doutrinas heterodoxas. Pode-se pensar que ele fez uso de um recurso retórico para garantir o valimento do seu tratado? Talvez. Mas é bastante provável que o polemista tenha tido acesso direto aos hereges por meio das suas pregações e, talvez, até, por intermédio das disputas públicas.

Sabe-se que a controvérsia oral entre católicos e hereges foi muito comum na segunda metade do século XII e início do XIII. A difusão de uma literatura contendo as crenças heréticas e os modos de refutá-las destinou-se, entre outros objetivos, às eventuais discussões e polêmicas entre católicos e hereges.[143]A participação de são Domingos conjuntamente com

---

[139] Carola Hóecker, responsável pela edição crítica da *Disputatio*, apontou novos paralelos lexicais entre as duas obras, propondo um conhecimento direto de Moneta sobre a *Disputatio* do laico Giorgio. *Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts*. Ed. Carola Hoécker, Florence, 2001, p. 60-70. No que tange à discussão sobre o caráter lícito do homicídio, observamos que Moneta utilizou grande parte das autoridades bíblicas encontrada no tratado do laico, além de arranjos exegéticos semelhantes, como é o caso da passagem de Atos 5,5.

[140] WAKEFIELD, Walter L. Notes on some antiheretical writings of the thirteenth century. In: *Franciscan Studies.* Franciscan Institute Publications, vol. 27, 1967, pp. 285-321, p. 308-309. O paralelismo entre as duas obras é visível, especialmente quando os dois polemistas tratam da genealogia dos cátaros, um dos principais métodos heresiológicos de refutação. Moneta de Cremona segue a mesma lógica da sucessão de personagens ou seitas (Pitágoras, Zarden e Arphaxat, Saduceus, Manes, Taciano) de Durando, embora ignore outros (Marcionitas, Cerentianos, Ebionistas, Himeneu e Fileto, Nicolas e alguns evangelistas e discípulos). O heresiarca Valentim é o único nome que não aparece na genealogia do ex-valdense. Apesar de se basear na sucessão de "erros" exposta por Durando de Huesca, a genealogia do dominicano possui um arranjo diferente. Ela é mais simples e melhor estruturada, talvez pela experiência de Moneta com a exposição das ideias. Desde o início, o polemista já identifica claramente os três possíveis grupos (pagãos, judeus e apóstatas) como possíveis causas da heresia dualista. Outra questão importante é que o método de Durando de Huesca, assim como grande parte dos heresiólogos, propõe uma filiação histórica entre as seitas. Por sua vez, Moneta não faz essa conexão histórica, mas recorre a outro método da heresiologia: o plágio.

[141] ULTURALE, Maurizio. Introduzione. In: SUMMA CONTRA HERETICOS. (Secolo XIII). Edizione critica a cura di Paola Romagnoli. Milano: Vita e Pensiero, 2018, pp. 3-39, p. 19-26.

[142] Ambos os polemistas usaram à metáfora dos frutos para tratar da justiça secular, deram uma atenção significativa à interpretação espiritual da *vindicta* secular feita pelos hereges e recorreram a formas de refutação semelhantes, utilizando argumentos específicos para cada grupo de hereges.

[143] MANSELLI, Raoul. De la "persuasio" a la "coercitio". In: *Le Credo, la Morale et l"Inquisition*. (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse: Éditeur Privat, 1971, pp. 175-197, p. 184.

Diego, bispo de Osma, nos debates públicos contra os dissidentes, é mencionada algumas vezes por Jordão da Saxônia.[144] O debate entre Dominicanos e hereges também pode ser visto num episódio da *vita* do santo inquisidor Pedro Mártir, narrada pelo dominicano Tiago de Voragine.[145] Além disso, alguns esquemas que lembram a polêmica oral podem ser encontrados nos tratados anti-heréticos de um modo geral, inclusive na *Summa* de Moneta. Sobre esse ponto, falaremos mais à frente.

Outro aspecto que poderia reforçar a ideia do frade como inquisidor é o fato de que muitos textos anti-heréticos desse período, de âmbito italiano, foram redigidos por dominicanos encarregados da Inquisição. Atribui-se ao já mencionado Pedro de Verona ou Pedro Mártir, inquisidor da Lombardia, morto em 1252, uma *Summa* contra os "patarinos" [146], escrita por volta de 1235[147]; igualmente, confere-se a Paulo, o Húngaro, inquisidor geral na Croácia, uma *Disputatio* entre um cristão romano e um patarino bósnio, escrita antes de 1241; em 1250, foi a vez de Rainiero Sacconi, dominicano e inquisidor de Milão, compor a sua famosa *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*;[148] por fim, o *Tractatus de hereticis*, redigido em 1270, supostamente pelo dominicano e inquisidor Anselmo de Alexandria.[149]

Todavia, quando comparamos o escrito anti-herético de Moneta com os textos produzidos pelos inquisidores dominicanos, especialmente da década de cinquenta, logo percebemos diferenças na "identidade" dos documentos. Comecemos, entretanto, pelos confrades bolonheses de Moneta.

---

[144] LE LIBELLUS DE JOURDAIN DE SAXE. op. cit., p. 82.

[145] "Um herege que era grande polemista e dono de singular eloquência discutia com o beato Pedro, ainda vivo, e com sutileza e acuidade expunha suas idéias errôneas e desafiava o bem-aventurado Pedro a responder a seus argumentos. Ele pediu para refletir, foi a um oratório próximo e em lágrimas pediu a Deus que defendesse a causa da sua fé convertendo à verdade aquele falastrão orgulhoso, ou então que o punisse, privando-o do uso da palavra para que não continuasse atentando contra a verdadeira fé. A seguir voltou para junto do herético e pediu que diante de todos expusesse de novo sua doutrina. Mas o homem estava mudo e não conseguia pronunciar uma só palavra. Os heréticos retiraram-se confusos e os católicos deram graças a Deus." JACOPO DE VARAZZE. Legenda Áurea. Vidas de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 397.

[146] KAEPPELI, Thomas. Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?). In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 17, 1947, p. 295-335. Grado Giovanni Merlo não acredita que a suma tenha sido composta por Pedro de Verona. Infelizmente, o historiador italiano não expõe as razões para tal opinião. Discussions – Discussioni. In: *Praedicatores, Inquisitores I. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the first international seminar on the Dominicans and the Inquisition;* 23-25 February 2002, Roma: Ist. Storico Domenicano, 2004, p. 208.

[147] Pedro de Verona tornou-se inquisidor em 1251. Entre 1232 e 1233, exerceu um cargo de repressão da heresia na cidade de Milão. DONDAINE, Antoine. Saint Pierre Martyr: Études. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 23, 1953, pp. 66-116, p. 71.

[148] SANJEK, F. Raynerius Sacconi O.P. *Summa de Catharis.* Archivum Fratrum Praedicatorum. Volumen XLIV. Roma: Istituto Storico Domenicano di S. Sabina, 1974, p. 31-60.

[149] DONDAINE, A. op. cit., p. 308-324.

O texto atribuído a Paulo, o Húngaro, contém algumas semelhanças com o escrito do frade cremonense, mas, no que diz respeito às refutações bíblicas e o arranjo em formato *disputatio*. A obra do dominicano húngaro enquadraria-se melhor no grupo dos "diálogos" do que no grupo dos tratados heresiológicos. Quanto à suma atribuída a Pedro de Verona, não a levaremos em conta nesta análise, porque o frade tornou-se inquisidor bem mais tarde, em 1251. Aliás, o tratado atribuído a Pedro, composto poucos anos da suma de Moneta, aproxima-se bastante desta última, tipologicamente falando.

Já a *Summa* de Rainiero Sacconi e o "*tractatus*" de Anselmo de Alexandria, compostos na segunda metade do século XIII, embora sejam escritos polêmicos, limitam-se a transmitir informações sobre os hereges (doutrina, comportamento, localização, história), para o uso prático dos inquisidores. Não há a intenção de refutar as crenças heréticas. Marina Benedetti ressaltou que o tratado de Moneta distancia-se do manual operativo que caracterizam as obras dos inquisidores.[150] Apoiando-nos na opinião da historiadora italiana, diríamos que a obra de Moneta distancia-se das obras dos inquisidores produzidas na segunda metade do século XIII, momento em que a Inquisição começa a se institucionalizar e que a refutação das doutrinas heréticas é substituída por outros tipos de texto.

Observamos ainda, que, ao contrário do que encontramos nos textos dos inquisidores, o frade ignora particularidades importantes do contexto dualista italiano. Um exemplo disso são os nomes designados pelos próprios dissidentes lombardos que ele não menciona no tratado. Ora, nos escritos posteriores ao seu tratado, compostos por inquisidores da Lombardia – como a já mencionada *Summa de Catharis et Leonistis* (1250) de Rainiero Sacconi, a *Brevis Summula contra errores notatos hereticorum* (1250-60) de autoria desconhecida e o *Tractatus de Hereticis* (1270) de Anselmo de Alexandria –, é notável a atenção dos autores em destacar as designações empregadas pelos dissidentes e as variações doutrinais correspondentes a cada grupo (*albanenses*, *garatenses*, *bagnolenses*). Moneta, por sua vez, contenta-se em dividir os dualistas em apenas dois grupos esquemáticos: os que "creem em um único princípio" e os que "creem em dois princípios". Não obstante, algumas vezes, ele refere-se aos hereges como "*contra hoc que...*".[151]

A ausência de precisão quanto às denominações utilizadas pelos hereges e das diversas variações internas nas seitas dualistas na *Summa* do dominicano demonstra que a obra não tinha como finalidade o auxílio imediato nas questões operativas dos inquisidores.

---

[150] BENEDETTI, Marina. Los libros de los inquisidores. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 48, 2014, pp. 35-46, p. 37.
[151] MONETAE CREMONENSIS, op. cit. p. 273a, 274b.

Isso não significa, entretanto, que Moneta desconhecesse as idiossincrasias dos dissidentes. Sem dúvida, ele estava ciente das distintas crenças professadas pelas igrejas cátaras italianas. As designações empregadas pelos grupos dualistas aparecem nas obras escritas pelos hereges e mesmo nas obras anti-heréticas usadas pelo frade.[152] Não há nele o interesse em retratar, de modo minucioso, os diversos grupos dualistas e o conjunto de crenças professado por cada um. Por outro lado, cabe pensar que, considerando que a sua refutação visasse principalmente à pregação anti-herética, a menção às duas principais correntes dualistas facilitava a objeção dos argumentos dualísticos.

Ainda que não se possa afirmar que o frade atuou como inquisidor, não há dúvidas de que o seu discurso e também a sua prática – o tratado é a materialização disso – estão em absoluta consonância com as políticas papais e imperiais de combate às heresias. Ele legitima as ações coercivas da Igreja ao oferecer pressupostos escriturísticos, em sua maior parte, e patrísticos à perseguição e à *vindicta* contra os hereges incorrigíveis. De outra parte, o número significativo de manuscritos da obra conservados atualmente mais as notícias da *Summa* provenientes dos ambientes da Inquisição e da pregação mostram que o tratado de Moneta gozou de um grande sucesso e foi utilizado em diversas modalidades da repressão.

Por fim, para fecharmos este ponto, consideramos que atribuir a função de inquisidor a Moneta de Cremona, mesmo que não se tenham documentos que comprovem isso, parece-nos o mesmo efeito de um raciocínio equivocado que tendeu a identificar são Domingos como o primeiro inquisidor, interpretação já superada pela historiografia.[153]

---

[152] O autor do *Liber de duobus principiis*, tratado sobre os dois princípios proveniente da igreja de Desenzano, em Bréscia, emprega denominações correntes entre os dissidentes: "Albanenses" (terminologia utilizada no grupo dualista do heresiarca) e "Garatenses" (terminologia utilizada pela igreja dualista de Concorezzo). LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditios du Cerf, 1973. Tais terminologias também podem ser encontradas no tratado polêmico do laico Salvo Burci denominado *Liber Suprastella*, além dos escritos anti-heréticos de alguns inquisidores como já abordado.

[153] M.-H.Vicaire, em vários trabalhos, chamou a atenção para a imagem de são Domingos como o primeiro inquisidor, reivindicada por alguns dominicanos, entre os séculos XIV ao XVIII, e mesmo por autores protestantes e, mais tarde, por alguns historiadores, como a experiente Christine Thouzellier. VICAIRE, M.-H. Saint Dominique et les inquisiteurs. In: *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 79, n: 82, 1967, p. 173-194; Em outro artigo, ele mostrou que a expressão "perseguidor dos hereges", encontrada em alguns testemunhos do seu processo de canonização, nada tinha a ver com o inquisidor, pois foi também utilizada para definir outros pregadores de um modo geral, como, por exemplo, os Pobres Católicos. A expressão, nesse momento, significava perseguir os hereges para a pregação, para a controversa, no intuito de evidenciar o erro, visando à conversão. "Persequutor Hereticorum" ou les "persécutions" de Saint Dominique. In: *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*. (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse: Éditeur Privat, 1971b, pp. 75-84, p. 81.

1.3 O estudo a serviço da refutação e da pregação anti-herética

O tratado anti-herético de Moneta visou instruir e preparar os seus leitores (noviços, frades, prelados, laicos) principalmente para a pregação anti-herética. Seu objetivo foi oferecer um arsenal de argumentos, sobretudo bíblico, a fim de refutar as crenças heréticas e reforçar a doutrina católica nos fiéis.[154] Para Riccardo Parmeggiani, os Dominicanos "preferiram questionar as posições dos hereges e minar a plausibilidade de sua interpretação das Escrituras por meio de pregações assíduas a um público suscetível do ensino herético, em vez de desafiar e envolver seus oponentes em disputas públicas diretas."[155]

Todavia, certos elementos do tratado controverso levam-nos a pensar que, além de fornecer um robusto material exegético e teológico, visando à instrução e ao preparo para a pregação anti-herética dos frades Pregadores e dos demais interessados no combate às heresias, o dominicano pretendeu também oferecer um manual para as disputas com os próprios hereges. Alguns esquemas que lembram a polêmica oral podem ser facilmente encontrados na *Summa*, por exemplo, a persistência do pronome pessoal "tu" e o formato de certas informações dadas ao leitor: "... e não se admire, ó Leitor, deste modo de proceder contra ele; pois, é necessário, como já disse, até agora, recorrer às palavras simples e menos aos artifícios, e a partir dos dados deles proceder." [156] Além disso, a estrutura dos argumentos parece ter a intenção de fornecer uma pronta resposta aos adversários em debate: "Contra illos, qui duo ponunt principia potes hoc dicere..."; "Solutio contra Valdenses ista est..." "Solutio autem ad omnes haereticos est..."; "Contra illos Catharos, qui duas ponunt creationes potes dicere...", "Praeterea contra omnes Catharos dicas", "Omnibus autem haereticis dic", etc. Por outro lado, não se descarta a possibilidade do próprio Moneta ter participado das disputas públicas contra os adversários nos primeiros anos como Pregador.

Essa interpretação, no entanto, comporta problemas se considerarmos que, desde os anos trinta do século XIII, os espaços públicos para os hereges encontravam-se bastante reduzidos.[157] Escrevendo, nesse momento, frei Rolando de Cremona diz que os Pregadores não podiam e nem deviam disputar com os hereges, porque tal discussão era inviável. Os adversários, no caso, os dualistas, negavam os artigos da fé, o que impossibilitava, segundo

---

[154] TIMKO, P. op. cit., p. 154.

[155] PARMEGGIANI, R. From the University to the Order. Study of the Bible and preaching against heresy in the first generation of Dominicans at Bologna. In: *Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden. Geschichte, Ideal, Praxis*, V.S. Dóci – Th. Prügl (hrsg.), Roma, Angelicum University Press, 2019. No prelo.

[156] "(...) et ne mireris o Lector istum modum procedendi contra eum; oportet enim, ut jam dixi, aliquando verbis simplicibus, et minus artificialibus uti, et ex datis eorum procedere." MONETAE CREMONENSIS, op. cit. p. 26b.

[157] MERLO, Grado G. *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*. Bologna: il Mulino, 2008, p. 25.

ele, qualquer tentativa de convencimento.[158] Eles eram irrecuperáveis, porque incapazes de libertarem-se do demônio.[159]

De qualquer forma, é um aspecto que, por ora, permanece suspenso, pois necessita de um estudo à parte. Alguns historiadores mostraram que a disputa pública com os hereges, depois da década de 30, ainda era uma realidade. Vicaire chegou a citar as atas do Capítulo provincial dominicano de 1242, as quais encarregavam o prior e o leitor conventuais de decidir quais Pregadores autorizavam a fazer as *convocationes publicas*: "Parece bem que se trata aqui de encontros fora da igreja da população de uma localidade, durante os quais se podia esperar encontrar a contradição dos crentes, senão perfeitos cátaros".[160] Ele completa, dizendo que os "Pregadores Gerais" eram os indicados para tal convocação pública. Também Laura Gaffuri, ao analisar a pregação do frei Bartolomeu de Vicenza, cita o jurista Odofredo, o qual definia como lícita a disputa com os hereges no ambiente vicentino, nas décadas de quarenta e cinquenta do século XIII: "Mas é lícito disputar com os hereges e com o senhor Pedro Galo de Vicenza, que é o bispo dos hereges".[161]

---

[158] "Cum Deo cupio disputare de vobis, non vobiscum. Contra illos qui negant principia disputare non possumus nec debemus, sicut nec Ari(stoteles) opponebat in phisicis contra illos qui negabant principia naturalis philosophie, set opponebat contra illos qui supponebant illa et in aliis herrabant. Quomodo enim disputabamus cum illis qui negant principia artis de qua disputare volumus? Cum nichil possimus probare, nisi ex principiis. Principia autem theologie sunt fides et articuli eius [...] Heretici autem negant fidei articulos et ideo beatus Iob noluit ut disputaremus cum hereticis, etsi sit pro eis orandum, sicut et Paulus dicebat: *hereticum hominem post unam vel secundam correctionem // devita sciens quod huiusmodi subversus est* (Tit 3,10-11), hoc est scientie negans principia. *Prius vos ostendens* (Iob 13,4): non vobis; set Deo, hoc est membris Dei. In predicatione et lectione, cum loquimur fidelibus, ex principiis debemus ostendere quod heretici sunt fabricatores herrorum. Fabricatores dicuntur heretici, quoniam, adinveniendo falsa et predicando, sinagogam diaboli fabricantur. Cultores sunt perversorum dogmatum, quia adhorant figmenta sua, quemadmodum ydola". PARMEGGIANI, Riccardo. Rolando da Cremona (1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati predicatori tra escatologismo e profezia. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 79, 2009a, pp. 23-84, p. 73, nota: 114.

[159] "Et heretici devicti a diabolo et propria iniquitate se proitiunt in ignem. Videt enim hereticus quod homo est illitteratus et quod in ecclesia romana sunt optimi clerici, et illi idem sunt homines optimi; et ideo de necessitate conscientia remordet. Debiliter tamen remordet, quia quasi exstincta est, et non potest redire deceptus a diabolo et propria iniquitate. Mentitur ergo in doctrina religionis. Et non est ita de iudeo. Adheret enim legi sue litterali; hereticus autem non habet ubi hereat. Et ideo iste mentitur, ille autem non. Quod vidi, narro. Examinabam quosdam hereticos, et sic artavi eos ut non possent substinere que dicebant. Postquam vidi eos ita confusos, dixi eis: 'Quare ergo non reditis ad fidem?' Illi autem dixerunt: 'Non possumus'. Manifestum est ergo quod heretici contra conscientiam dicunt in doctrina religionis. [...] De aliis non potest dici quod mentiantur in doctrina religionis, nisi de hereticis". Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber Tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 1375-1376.

[160] VICAIRE, M.-H. op. cit., (1985) p. 289.

[161] "Sed et licet disputare cum hereticis e cum domino Petro Gallo de Vicencia, qui est epicopus hereticorum". GAFFURI, L. La controversia antiereticale in alcuni sermoni domenicani del Duecento. In: *Bollettino della Società di Studi Valdesi. Storia ereticale e antiereticale del medioevo.* A cura di Grado Giovanni Merlo, 179, Dicembre 1996, pp.159-169, p.165. (tradução nossa)

1.4 Datação

Presume-se que o tratado anti-herético de Moneta foi composto nos primeiros anos da década de 40 do século XIII. Nesse período, a julgar pela notícia do canonista João de Deus, Moneta, já de volta à sua casa dominicana de origem, era professor de Teologia da escola conventual de Bolonha. Algumas informações encontradas no próprio tratado heresiológico permitiram os historiadores situar, não sem dificuldades, o período mais provável de sua composição: entre os anos de 1241 e 1244.

A primeira dessas informações é quando o frade afirma, no III Livro da suma, que o nascimento de Cristo ocorreu há 1244 anos, sinalizando, assim, o momento da sua escritura: "non enim sunt plus quam 1244 anni, quod homo factus est".[162] Porém, no manuscrito conservado em Paris B. N. lat. 3656 (séc. XIII-XIV), em vez de "1244", temos o ano de "1241".[163] Equívoco do escriba ou teria o copista da versão parisiense se baseado numa tradição do tratado de data mais antiga? Infelizmente, não temos a resposta.

Os nomes dos hereges e de algumas obras utilizadas pelo polemista constituem outro importante elemento de elucidação temporal. A menção ao heresiarca *Desiderius* bem como a utilização de seus escritos por Moneta mostram que o opúsculo não foi composto antes de 1235, data na qual o personagem provocou uma cisão na comunidade dualista de Concorezzo, uma das igrejas cátaras da Lombardia a que pertencia. Igualmente, se, de fato, o polemista teve sob seus olhos o *Liber Suprastella* do laico Salvo Burci, não poderia ter sido antes de 1235, ano em que o livro foi terminado. O mesmo raciocínio nos move em direção à citação explícita do tratado *De anima*, do teólogo e bispo de Paris Guilherme de Auvergne (1190-1249).[164] A obra, de acordo com alguns historiadores, foi composta entre 1231 e 1236.[165] Desse modo, a *Summa* de Moneta não poderia ter sido escrita antes desse último ano.

Outro dado cronológico fornecido pelo Pregador, no entanto, poderia indicar que a redação do tratado ocorreu um pouco mais tarde. Numa fórmula já conhecida em outros escritos polêmicos, Moneta, no V Livro, calcula não mais do que oitenta anos de existência

---

[162] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 245a.
[163] Fólio 137v; KAEPPELI, T. op. cit., (1980), p. 138.
[164] "Etiam his modis, atque rationibus usus est, in tractatu suo de animae immortalitate Magister Guillelmus de Arverni Parisiensis Episcopus, quem et in hoc tractatu libenter sequimur, cum sit lumen scientiae, et vitae puritate praeclarus, cum etiam ante nos alii eum in eodem secuti sunt." MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 422b; ms. 1550, f. 119rb.
[165] MARRONE, Steven P. *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New ideas of Truth in Early Thirteenth Century*. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 28.

dos seguidores de Valdo.[166] Outros dois tratados anti-heréticos também computam o tempo de vida do Valdeísmo. Tanto a suma anti-herética atribuída ao dominicano Pedro de Verona como o *Liber Suprastella* do laico Salvo Burci calculam 60 anos de origem da seita. O primeiro documento, escrito por volta de 1235-1238, situa o início do movimento por volta de 1175-1178; já o segundo, redigido em 1235, compreende a data de 1175.[167] Se a conta de Moneta for mesmo exata e se ele tinha em mente a data de seus conterrâneos como período de conversão de Valdo, isto é, os anos 1175-1178, dever-se-ia considerar, então, os anos cinquenta, como o momento de redação do tratado. Todavia, como discutimos anteriormente, com a institucionalização da Inquisição, na segunda metade do século XIII, não havia mais espaço para as obras de refutação das heresias.

A tradição historiográfica sobre a *Summa* de Moneta sugere os inícios da década de quarenta do século XIII como o período mais provável de composição do tratado. Por todas as questões e dificuldades apresentadas, nós também consideraremos aqui.

1.5 Tipologia, plano e método da *Summa Adversus Catharos et Valdenses*

A *Summa* de Moneta é uma volumosa obra composta de cinco livros. O frade, no prólogo, a nomeia modestamente de "*opusculum*", ou seja, "pequena obra literária".[168] Essa terminologia utilizada pelo dominicano é encontrada em outros tratados antidualistas medievais.[169] O seu opúsculo, contudo, ficaria conhecido como *summa* entre seus contemporâneos e autores posteriores, terminologia corrente na produção teológica e anti-herética do século XIII.[170] A "suma" foi uma forma literária específica, nascida da

---

[166] "(...) non enim multum temporis est, quod esse coeperunt, quoniam sicut patet a Valdesio Cive Lugdunensi exordium acceperunt, qui hanc viam incoepit, non sunt plures, quam octuaginta anni, vel si plures aut pauciores parum plures, vel pauciores existunt". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 402b; ms. 1550, f. 114va.

[167] KAEPPELI, T. op. cit., (1947), p. 312.

[168] Dicionário Latim-Português Português-Latim. Dicionários Acadêmicos. Porto: Porto Editora, 2014, p. 343.

[169] No *Opusculum contra hereticos et eorum errores*, manuscrito conservado na Biblioteca de Madri; no *Incipit opusculum Ermengardi hic condam fuit heresiarcha*, manuscrito conservado em Bruxelas e na *Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum*, texto anti-herético, anterior a 1250. ZERNER, Monique. No tempo do apelo às armas contra os hereges: do *Contra Henricum* do monge Guilherme aos Contra Heréticos. In: ZERNER, M. (Org.) *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Editora Unicamp, 2009, p. 123-161; *Disputatio intercatholicum et paterirun hereticum*. op. cit.

[170] O termo *summa* aparece no *incipit* de todos os manuscritos do tratado que tivemos acesso diretamente ou aos estudos sobre (*Beati Monetae Cremonensis Ord. Praed. Summa contra Catharos e Valdenses* - Ms. 1550, Biblioteca Universitária de Bolonha; *Incipit Summa Magister Monetae Cremonensis ord. praed. suma contra haereticos Waldenses* – Clm 14620 Biblioteca da Baviera; *Summa fratris monete de ordine praedicatorum contra haereticos incipit prologus summe* – Hs.- 296, Linz, Biblioteca Regional da Alta Áustria; *Incipit Summa contra Kataros et Valdenses, compilata a fratre Moneta, ordinis Predicatorum, ad fidei catholice corroborationem* – Lat. 3656 Biblioteca Nacional da França; *Summa fratris Monete de ordine fratrum predicatorum* – Lat. 428 Biblioteca Apostólica Vaticana). Outras obras anti-heréticas no século XIII apresentam-

"reformulação e do aprofundamento do gênero sentenciário, exprimindo as exigências de uma organização do saber (*ordo disciplinae*) necessária à produção de uma ciência fundada sobre o questionamento".[171]

Do ponto de vista tipológico, o opúsculo de Moneta pode ser definido como um tratado heresiológico. Os tratados heresiológicos ou anti-heréticos inserem-se no âmbito da heresiologia, um tipo de gênero literário, nascido no século II. Segundo Aline Pourkier, a heresiologia supõe um "catálogo de heresias", cada qual interligada a outra.[172] Não obstante, obras dirigidas contra uma única heresia podem ser compreendidas como pertencentes ao gênero, pois obedecem às suas leis gerais, a saber: unidade de objetivo, inspiração nos predecessores, utilização de procedimentos de refutação – autoridades bíblicas e patrísticas e *ratio* – e o emprego de métodos ou estratégias heresiológicas – temas, motivos e esquemas que desqualificam e estereotipam os hereges e suas crenças.[173] Ainda conforme a autora, essa produção literária conheceu uma grande uniformidade desde sua estreia, no século II, até o século XVIII, período de surgimento de uma leitura mais científica da história dos dogmas e, por conseguinte, das heresias.[174]

Por outro lado, é importante ressaltar o caráter compósito dos documentos medievais, e a *Summa* do frade não foge à regra. Ainda que possamos identificar elementos característicos do gênero heresiológico, alguns capítulos do V Livro assemelham-se a pequenos tratados de filosofia (cap. IV sobre a imortalidade da alma, o cap. XI sobre a eternidade ou não do mundo e o cap. XV sobre as relações entre a presciência divina e a liberdade humana). De igual maneira, a natureza das questões postas em alguns capítulos do mesmo livro prefigura um tipo de gênero literário desenvolvido e consolidado pelos apologistas católicos no século XVI, denominado *De vera ecclesia.*

As primeiras obras voltadas para a refutação das heresias surgiram dos embates religiosos que marcaram o estabelecimento da ortodoxia nos primeiros séculos cristãos. De acordo com Alain Le Boulluec, elas "desencadearam o desenvolvimento mais amplo da santa doutrina e a expressão clara de uma 'ortodoxia'".[175] Atribui-se ao filósofo cristão Justino

---

se como *Summae*: o breve tratado polêmico estudado mais recentemente por Monique Zerner, conservado num manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris *Incipit Summa Contra hereticos*. ZERNER, M. op. cit., p. 123-161.

[171] LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 29.

[172] POUKIER, A. L'hérésiologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire. In: *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, volume 1. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2007, pp. 389-398, p. 390.

[173] Ibid., p. 390.

[174] Idem.

[175] LE BOULLUEC, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles.* Paris: Études Augustiniennes, 1985, v. I, p.12.

(100-165) o primeiro tratado do gênero (*Contra as heresias*), composto por volta de 145, infelizmente não chegado até nós. Anos depois, em 185, foi a vez do teólogo Irineu de Lião (130-202) redigir o *Adversus haereses*. Mais tarde, foram compostos *Elenchos*, em torno de 240, cuja autoria ainda gera dúvidas, o *Syntagma* do bispo romano Hipólito (170-236) e o *Panarion* do bispo Epifânio de Salamina (310-403), de 374-376. Tais tratados são considerados as principais obras heresiológicas dos quatro primeiros séculos do cristianismo, porque estabeleceram e reforçaram elementos pertencentes ao gênero.

Grande parte das características do gênero heresiológico é encontrada na *Summa* do frade Pregador. Isso significa considerá-la como parte da tradição católica de luta contra as heresias. Todavia, ainda que possamos situar a obra de Moneta num gênero literário específico, não se podem desconsiderar as especificidades políticas e culturais, os questionamentos teológicos e eclesiológicos do momento em que ele escreve – entre os quais, a própria legitimidade da perseguição e da *vindicta* contra os hereges, em particular, a morte – , além da formação intelectual do polemista e das técnicas e modalidades de combate disponíveis – é nítida a influência da dialética abelardiana na estruturação da controvérsia. Esses componentes, entre outros, diferenciam os tratados anti-heréticos entre si.

A natureza polêmica das obras classificadas como heresiológicas ou anti-heréticas é um aspecto marcante. Por polêmica (do grego *polémikos*: relativo à guerra), entende-se uma "violência verbal", um "duelo de palavras" entre, ao menos, dois enunciadores situados em posições antagônicas. Seu fundamento encontra-se, segundo Luce Albert e Loïc Nicolas, na "tensão que pesa sobre um dispositivo da palavra que mistura oposição e reconhecimento de oposição como condição de sua existência mesma, e se insere no "entre - dois", em que o afrontamento verbal se faz gramática comum".[176] O objetivo desses textos visa, então, à desqualificação sistemática do adversário, por meio de uma série de procedimentos argumentativos e do enunciado injurioso.[177]

Em campo polêmico, como ressaltou Dominique Maingueneau, não é o discurso do adversário que é efetivamente citado e anulado, mas o seu simulacro.[178] Dessa forma, há uma distância entre o que é dito sobre os hereges e as questões efetivamente postas por eles. Alguns autores chamam esse processo de *ficção*: "Este distanciamento entre o mundo real e o

---

[176] ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. Introduction. Le "pacte" polémique: enjeux rhétoriques du discours de combat. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à nos jours. De Boeck Supérieur, 2010, pp. 16-48, p. 30. (tradução nossa).

[177] KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. La polemique et ses definitions. In: KERBRAT-ORECCHIONI, C. ; GELAS, N. (éd.). *Le discours polemique.* Lyon: Presses Universitaires de Lyon, Centre de recherches linguistiques et sémiologiques, 1980, pp. 1-27, p. 7.

[178] MAINGUENEAU, D. *Semantique de la polemique*. Suisse: Editions l'Age d'Homme, 1983, p.16.

espaço do discurso (...) demanda sempre adesão às regras da ficção para que as palavras empregadas possam igualmente valer, após reinterpretação, para a realidade presente." [179] As representações do Outro implicam ainda reconhecer dois lugares – um de ataque e outro de defesa –, que os protagonistas ocupam sistematicamente no decorrer do debate, ainda que a palavra final seja a da ortodoxia.

Entre os elementos que tornam possível o debate polêmico, o "terreno comum" dos protagonistas é um deles.[180] Tratando-se de polêmica anti-herética, as Escrituras, fonte de toda a verdade dogmática, tornam-se o "terreno comum", tanto dos adversários, definidos como hereges pela ortodoxia, como da própria ortodoxia. Como salientou H. Grundmann, "a heresia não é mais que uma divergência na interpretação e na observação de uma fonte bíblica comum".[181] Os hereges, reivindicando-se como os "verdadeiros cristãos", veem a Bíblia como fonte de fé e conduta, principalmente os Evangelhos. Na arena polêmica, a *sacra scriptura* ocupa um papel central e complexo, pois ela é a ferramenta intrínseca da controvérsia, ponto de partida e arma do debate.[182] Quando a premissa herética, por qualquer motivo, não se legitima no "terreno comum", há uma vitória antecipada da ortodoxia. Foi o que observamos nos momentos em que o dominicano chama a atenção para a ausência de passagens bíblicas nos postulados sustentados pelos hereges. Por exemplo, tratando da crença de que Maria e Jesus foram anjos que tiveram corpos parecidos com os dos humanos, alerta Moneta: "Que todas estas coisas sejam falsas é evidente, a tal ponto, que por nenhum testemunho são confirmadas". [183] Mais à frente: "Para a destruição do erro deste bastaria, porque eles não têm nenhum testemunho, mas suas fantasias são ditas".[184] Sobre a opinião de que José teria sido também um anjo: "(...) isto por nenhum testemunho da Escritura podem mostrar". [185] O mesmo posicionamento é encontrado quando o polemista aborda o episódio das ovelhas de Israel, sustentado pelos cátaros que professam os dois princípios: "Para isto, digo que, por

---

[179] ALBERT, L.; NICOLAS, L. op. cit., p. 35.
[180] Ibid., p. 24.
[181] GRUNDMANN, H. Herejías cultas y herejías populares en la Edade Media. In: LE GOFF, Jacques (Org.) *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII).* Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, pp. 159-165, p. 165.
[182] GRELIER, Hélène. L'écriture, um ressort polemique dans le discours de controverse doctrinale. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à nos jours. De Boeck Supérieur, 2010, pp. 135-151, p. 135.
[183] "Quod autem omnia ista sint falsa patet ex eo, quod nullo testimonio confirmantur". MONETAE CREMONENSIS, op. cit, p. 233b. (tradução nossa)
[184] "Ad destructionem hujus erroris sufficeret, quod nullum testimonium habent, sed somnia sua loquuntur...". Ibid., p. 232a. (tradução nossa)
[185] "(...) hoc enim nullo testimonio Scripturae ostendere possunt". Ibid., p. 233a. (tradução nossa)

nenhuma autoridade podem mostrar, que por senhor de Israel é entendido o céu e que por ovelhas do senhor de Israel são entendidas aquelas almas, as quais dizem no céu pecar". [186]

Por outro lado, os textos bíblicos são utilizados tanto para legitimar a perseguição e a *vindicta* contra os hereges e os demais malfeitores, posição tomada pelos representantes e defensores da ortodoxia, como para rejeitar e condenar qualquer forma de coerção física praticada a quem quer que seja, postura adotada pelos hereges.

1.5.1 Polêmica anti-herética, repressão e frades Pregadores

Os frades Pregadores desempenharam um papel importante na produção literária anti-herética medieval. Tais obras surgiram entre as décadas de vinte e quarenta do século XIII, período que compreende a expansão da Ordem e, principalmente, o envolvimento de alguns de seus frades nas tarefas inquisitoriais a pedido do papa Gregório IX, em 1231-1232.

A literatura anti-herética dominicana floresceu, sobretudo, no norte da península itálica, região marcada pela presença de outras obras heresiológicas.[187] Como observou Marie-Humbert Vicaire, não há conhecimento de obras sistemáticas contra os hereges produzidas pelos Pregadores do Languedoque.[188] A razão para isso, segundo o historiador francês, estaria na ausência de um desenvolvimento intelectual no dualismo ocitânico, ao contrário do ocorrido com os dualistas da região centro-setentrional da península italiana, fato que teria impulsionado uma resposta aos hereges dos membros da Ordem de Domingos ali instalados.[189] De fato, apesar de não se poder esgotar a discussão apenas nesse aspecto – seria preciso um estudo aprofundado sobre o assunto –, sabe-se que os dualistas italianos foram bastante sensíveis às questões teológicas e às ferramentas intelectuais de seu tempo, o que

---

[186] "Ad hoc dico quod nulla auctoritate possunt ostendere, quod per domum Israel intelligatur caelum, & quod per oves domus Israel intelligantur illae animae, quas dicunt in caelo peccasse". Ibid., p. 44b. (tradução nossa)

[187] *Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus* (1175-1190), *De heresi Catharorum in Lombardia* (1214), *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (1209-1234), *Summa contra haereticos* (1235-1240) e o *Liber Suprastella* (1235).

[188] VICAIRE, M.-H. La predication nouvelle. In: *Le Credo, la Morale et l'Inquisition*. (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse: Éditeur Privat, 1971c, p. 21-64, p. 47.

[189] Idem. Num estudo publicado anos depois, o mesmo autor retomou o assunto e ofereceu, como segunda causa para a ausência de obras anti-heréticas compostas por frades Pregadores do Languedoque e de debates públicos contra os hereges na mesma região, o número limitado de conventos dominicanos na província meridional. Vicaire conclui ainda que os Pregadores do Midi francês teriam feito uma pregação positiva da verdade evangélica e da prática cristã, em consonância com a pregação que organizava, desde a origem, a legislação da Ordem e as cartas papais. VICAIRE, M.-H. L'action de l'enseignement et de la prédication des Mendiants vis-à-vis des cathares. In: *Effacement du Catharisme? (XIII-XIV s.)*. (Cahiers de Fanjeaux 20), Toulouse: Privat, 1985, p. 289-290.

podemos observar no *Liber de duobus principiis*, um dos poucos escritos de origem dualista chegados até nós, e nos textos católicos polêmicos ou não.[190]

O *opusculum* de Moneta é, até o momento, o último tratado anti-herético composto pela Ordem dos Pregadores.[191] Antes dele, outras obras composta por Pregadores tiveram como objetivo a refutação das opiniões dos hereges. São elas: a *Summa contra haereticos* (década de vinte), à qual, depois de uma longa controvérsia historiográfica em torno da sua paternidade, estudos mais recentes apontam para uma possível origem dominicana[192]; a *Summa contra patarenos* (1235); atribuída ao frei Pedro de Verona, mais tarde tornado Pedro Mártir; e a *Disputatio inter christianum romanum et patarenum bosnensem* (anterior a 1241), atribuída ao frade dominicano e inquisidor Paulo, o Húngaro. É ainda possível incluir nesse grupo, apesar de algumas ressalvas, a *Postilla in Iob*, um comentário exegético sobre o livro

---

[190] LIVRE DE DEUX PRINCIPES. op. cit., 1973. Sobre a relação dos dualistas lombardos com o contexto escolástico seguem os seguintes trabalhos: PAOLINI, L. Italian Catharism. In: BILLER, P.; HUDSON, Anne. *Heresy and Literacy*, 1000-1530. Cambridge University Press, 1996, p. 83-103; JIMENEZ-SANCHEZ, P. *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe – XIIIe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008; SILVA, P. A. S. Perspectivas de um dualismo racional: as implicações do método escolásticos no *Liber de duobus principiis*. 2013. 156f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

[191] O denominado *Tractatus de hereticis*, atribuído a frei Anselmo de Alexandria, enquadra-se melhor no tipo "exposições doutrinais" ou, como observou Riccardo Parmeggiani, na tipologia dos manuais inquisitoriais, distanciando-se, portanto, do tratado de refutação das heresias. *Studium* Dominicano e Inquizione. In: *Praedicatores/doctores*. Lo *Studium* Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il 1200 e il 1300 (Atti del convegno, Bologna, 8-10 febbraio 2008). Firenze: Nerbini, 2009b.

[192] Desde Charles Molinier, o tratado foi considerado de origem franciscana, pois, no manuscrito J5 inf. da Biblioteca Ambrosiana de Milão, o nome de um frade Menor do convento de Milão "Giacomo de Capellis" aparece em alguns fólios como o suposto autor. (F. 1r "*Summa contra heréticos fratris Iacobi de Capellis*"; F. 114r "*Fratris Iacobi de Capellis ordinis minorum conventus Mediolani*" e F. 114v "*Ego suprascriptus Capellus scripsi et modo subcripsi*"). MOLINIER, C. Rapport sur une mission exécutée en Italie da février a avril 1885. Études sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie concernant l'Inquisition et les croyances hérétiques du XII" et du XIII' siècle. In: Archives des Missions Scientifiques et Littéraires, s. III, XIV (1888), pp. 150-153, 280-282, 289-290. A autoria minorítica foi admitida nos trabalhos de diversos historiadores como Ilarino da Milano, Antoine Dondaine, Christine Thouzellier, Jean Duvernoy, Raoul Manselli e Giovanni Gonnet. DA MILANO, I. La "Summa contra haereticos" di Giacomo Cappelli, O. F. M., e un suo "Quaresimale" inédito (secolo XIII). In: MILANO, Ilarino da. *Eresie Medioevali. Scritti minori*. Rimini: Maggioli Editore, 1983, p. 419-438; DONDAINE, Antoine. Durand de Huesca et la polémique anti-cathare. In: DONDAINE, A. *Les hérésies et l'Inquisition, XII-XIII siècles.* Ashgate/Variorum, 1990, pp. 228-276, p. 265-266; THOUZELLIER, C. *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 18, 1975. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-capelli_(Dizionario-Biografico). Acesso em 16 de jun de 2016. DUVERNOY, J. op. cit., 1989, p. 25; MANSELLI, R. Uma "Summa auctoritatum" antiereticale (ms. 47 della Bibliothèque Municipale di Albi). In: *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1985b, p. 339; GONNET, G. Note sur la «Summa contra hereticos» de Jacques de Capellis (milieu XIIIe siècle). Revue *Heresis*, 1993, nº 20, p.13-115. Em 1979, no entanto, Mirella Ferrari ao estudar o manuscrito, constatou que as diversas notas com o nome "Giacomo de Capellis" datavam do século XV e indicariam, na verdade, o proprietário do documento e não o seu autor. Giacomo de Capellis, segundo ela, teria sido um frade culto do convento de São Francisco, no século XV, possuidor de alguns livros. FERRARI, M. *Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell" Umanesimo*. AFC. Ano: 72, 1979, p. 429-464, p. 439-440. Os últimos estudos apontam uma origem dominicana para a *Summa*, indicando os anos vinte do século XIII como possível momento de sua composição. ULTURALE, Maurizio. op. cit., p. 6-11. ROMAGNOLI, P. *Il trattato antiereticale dello Pseudo Giacomo de Capellis*. In: Bollettino della Società di studi valdesi, n. 179, Dicembre 1996, pp. 108-121, p. 121.

de Jó, composto pelo frei Rolando de Cremona por volta de 1229-1230, período em que era regente de Teologia na Universidade de Paris.[193] Ainda que não seja propriamente uma obra de refutação das heresias, o texto do teólogo contém uma natureza anti-herética bastante acentuada.[194] Rolando também compôs, provavelmente entre 1229-1234, uma grande *Summa* teológica, dividida em quatro livros, chamada por ele de *Liber questionum*. Tal obra, assim como a primeira, não tem como propósito a refutação das heresias, contudo é possível entrever em alguns capítulos, contrariando a opinião de Vicaire, um caráter polêmico elevado, especialmente nas questões relacionadas aos hereges.[195]

Salvo a *Summa contra haereticos*, cuja autoria nos é desconhecida ainda, as demais obras anti-heréticas foram compostas por frades que fizeram parte da primeira comunidade de Pregadores do convento de Bolonha ou são atribuídas a tais. Frei Rolando de Cremona[196] tomou o hábito dominicano em setembro de 1219, um mês depois de Moneta, ainda que este último tenha entrado na Ordem efetivamente um ano depois, como vimos. Frei Paulo, o Húngaro,[197] abraçou os dominicanos em 1220 e frei Pedro de Verona[198], ao que parece, no ano seguinte.

Apesar das informações desiguais disponíveis acerca dos frades mencionados, é possível constatar trajetórias de vida bastante semelhantes. Todos exerceram a pregação nas cidades setentrionais italianas, participaram da expansão da ordem, seja fundando conventos seja dirigindo-os. Mesmo que não se possa afirmar seguramente quanto a Moneta, todos estiveram envolvidos, de alguma forma, na *inquisitio hereticae pravitatis*.

---

[193] DONDAINE, Antoine. Un commentaire scripturaire de Roland de Crêmone "Le Livre de Job". In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Vol. XI. Roma: Istituto storico domenicano di S. Sabina, 1941, p. 109-137, p. 116-117.

[194] PARMEGGIANI, Riccardo. op. cit., (2009), pp. 23-84, p. 26.

[195] Num artigo dedicado a Rolando, Vicaire diz que "... ni dans le plan, ni dans la matière, ni dans le ton, la Somme n'est oeuvre polémique". VICAIRE, M.-H. Theologie a l'université de Toulouse. In: *Les Universités du Languedoc au XIII siècle*. (Cahiers de Fanjeaux 5). Toulouse: Privat, 1970, pp. 145-178, p. 151. Por certo, o tom polêmico no manejo de algumas questões sobre os hereges na *Summa* é menos agressivo do que no comentário exegético sobre o livro de Jó.

[196] Para uma biografia do frade e mais informações sobre as suas obras ver: DONDAINE, Antoine. op. cit., p. 109-137; PARMEGGIANI, Riccardo. op. cit, pp. 23-84; CREMASCOLI, Giuseppe. La "Summa" di Rolando da Cremona. Il testo del prologo. In: *Studi Medievali*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1975, p. 824-876; VICAIRE, M.-H. op. cit., 1970.

[197] Para uma biografia do frade e mais informações sobre as obras que lhe foram atribuídas, ver: TUGWELL, Simon. Was Paulus Hungarus really dalmatian? In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n.: LXXIX, Roma: Istituto storico domenicano, 2009, pp. 5-21. GALAMB, György. Alcuni problemi dei dialoghi "anti-patareni" del XIV-XV secolo. In: *Chronica. Franciscan Observance between Italy and Central Europe*. A cura di György Galamb. Hungary: University of Szeged, 2017, pp. 215-229; JOHNSON, Mark. La "Summa de Poenitentia" attribuita a Paolo Ungaro. In: L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2007, pp. 136-145.

[198] Para uma biografia do frade e mais informação sobre a *Summa* que lhe é atribuída: BENEDETTI, M. Pietro da Verona. In: *Dizionario Biografico degli italiani*. Vol. 83. 2015, pp. 556-559; DONDAINE, Antoine. Saint Pierre Martyr: Études. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 23, 1953; KAEPPELI, T. op. cit., pp. 295-335; PRUDLO, Donald. *The martyred Inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (1252)*. Aldershot: Ashgate, 2008, p. 21-22; AMES, C. C. op. cit., (2000), pp. 136-174.

Outra característica importante dos Pregadores do convento de *San Niccolò* e que, certamente, reflete-se na polêmica anti-herética ora analisada é a formação intelectual de seus membros.[199] Assim como Moneta, os demais frades que se debruçaram à refutação das heresias vinham do *studium* da cidade. Rolando era *magister* em Artes. De acordo com Gerardo de Fracheto, a sua fama nos estudos filosóficos "era universalmente conhecida".[200] Ele é ainda considerado o pioneiro do aristotelismo, demonstrando um vasto conhecimento sobre as obras do filósofo grego.[201] Em 1228, Rolando foi estudar em Paris, tornando-se o primeiro mestre dominicano de Teologia.[202] Antes de retornar ao seu antigo convento bolonhês, em 1233, o frade passou alguns anos em Toulouse, onde lecionou Teologia. As notícias sobre Pedro de Verona nesse sentido são mais escassas. As narrativas hagiográficas do dominicano parecem indicar que ele foi enviado à Bolonha para estudar.[203] Se considerarmos que grande parte dos frades desta primeira geração de Pregadores tinha formação em Artes, é bastante possível que Pedro fosse artista.[204] Por fim, Paulo, o Húngaro, era formado em Direito canônico na mesma universidade.[205] Essa formação escolástica dos primeiros frades do convento bolonhês, especialmente em Artes, foi usada a serviço da controvérsia anti-herética, como, por exemplo, o emprego da filosofia pagã e as demais ferramentas intelectuais correntes na época, como o método abelardiano.

Seguindo a tendência geral dos escritos anti-heréticos do século XIII, a produção controversística dos primeiros frades Pregadores do convento de Bolonha teve como alvo principal as heresias de caráter dualista. No entanto, com frequência, outros dissidentes podem ser encontrados nessas obras; por exemplo, os valdenses, conhecidos como Pobres de Lyon, na França, e Pobres lombardos, no norte da península italiana. Na *Postilla in Iob*, Rolando dirige-se aos cátaros e aos valdenses, mas se atem, sobretudo, aos primeiros, por considerá-los mais perigosos.[206] Na *Summa* atribuída a Pedro de Verona, os dualistas ocupam

---

[199] LAMBERTINI, Roberto. *Studia* dei Frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese. In: *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Frati Predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 2004*. Spoleto, 2015, pp. 467-489; PARMEGGIANI, Riccardo. op. cit., (Artigo no prelo).

[200] GERARDUS DE FRACHETO, op. cit., p. 26.

[201] D'AMATO, Alfonso. op. cit., (2002), p. 64.

[202] DONDAINE, A. op. cit., (1941), p. 117.

[203] De acordo com Donald Prudlo, o frade teria estudado Artes na universidade de Bolonha. PRUDLO, Donald. op. cit., p. 21-22. Essa informação, entretanto, não é encontrada em nenhum documento. Se Pedro fosse, de fato, o autor da *summa* anti-herética que lhe é atribuída, talvez, poderíamos considerar com mais segurança uma possível formação em Artes do frade, visto que o tratado anti-herético guarda muitas semelhanças com a *Summa* de Moneta e com as obras de Rolando, principalmente no emprego de autores pagãos, como Aristóteles.

[204] DONDAINE, Antoine. op. cit., (1953), p. 116.

[205] GERARDUS DE FRACHETO, op. cit., p. 305.

[206] "Terra est incarnatio Domini, de qua quidam heretici veraciter setiunt, sicut possumus dicere Leoniste. Manichei autem male sentiunt, qui cathari nominantur. Et quamvis de incarnatione nobiscum Leoniste

sozinhos todo o primeiro livro, o qual corresponde a dois terços da obra, enquanto o segundo livro é dedicado à refutação dos "erros" de outras cinco heresias (Circuncidados, Passagianos, Esperionistas, Pobres de Lyon e Rebatizados). Na *Disputatio* atribuída a Paulo, o Húngaro, o adversário é um patarino bósnio, ou seja, um dualista. Por fim, o tratado de Moneta, como já mencionado, destina-se a combater os cátaros e os valdenses, ainda que os primeiros ocupem um lugar excepcional na obra.

Outro ponto a ressaltar é a terminologia utilizada por esses frades de Bolonha em relação aos dualistas, conhecidos no ambiente italiano pelos termos "cátaros", "patarinos" ou somente "hereges". Rolando adota o termo "cátaro" e também o tradicional "maniqueu", pois, compartilhando de um raciocínio muito comum na época, considerava os dualistas os maniqueus de outrora: "Manichei autem male sentiunt, qui cathari nominantur".[207] Na *summa* atribuída a Pedro, como observado por T. Kaeppeli, os dualistas são, na maior parte das vezes, chamados de *Patareni*, raramente de "cátaros".[208] Também como faz Moneta, o polemista, em alguns momentos, recorre a apelações gerais como "*quidam"* e "*alii*".[209] Na *Disputatio*, o dualista é sempre definido como "*hereticus*".

Outro aspecto que se destaca nesses textos é o caráter militante dos frades polemistas. Por certo, a literatura anti-herética, intrinsecamente, contém em si uma natureza combativa decorrente do próprio gênero polêmico do qual faz parte.[210] No entanto, para além dessa característica tipológica, o espírito de combate presente nos escritos em questão, particularmente em Rolando e em Moneta, revela a visão que os frades nutriam a respeito da Igreja frente à luta contra os hereges e de si mesmos como membros de uma ordem a qual, aos poucos, se envolverá no *officium fidei contra hereticos*.

Essas obras de refutação das crenças heréticas dos primeiros frades Pregadores de Bolonha foram compostas num momento de grande intensificação das medidas repressivas

---

concordent, tamen in multis aliis adversant, sicut in iuramento et corpore Domini et iustitia facienda. Quia ergo incarnationem Domini Leoniste affirmant quasi cum Ecclesia, *in terra sedent* (Iob 2,13)." PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009), p. 30.

[207] Ibid., p. 30.

[208] KAEPPELI, T. op. cit., (1947), p. 303. Em alguns fólios, particularmente nos dois primeiros livros, as terminologias *Patarenii* e *Catholici* são pintadas em vermelho no manuscrito conservado na Biblioteca Nazionale Centrale Firenze, sob o código Conventi Soppressi A.9.1738. No catálogo da bilioteca, o manuscrito porta o seguinte título: "Scriptum in summa S. Augustini adversus haereticos, Anonymi".

[209] Ibid., p. 303.

[210] Por "polêmica", do grego *polémikos*, entende-se uma "guerra verbal", um "duelo de palavras" entre, ao menos, dois enunciadores situados em posições antagônicas. Conforme Cristina Pepe: "Bien évidemment, il demeure un double déplacement métaphorique entre guerre et parole: la guerre est vidée de son premier contenu sémantique lié à l'action physique, et le corps à corps a été absorbé dans le mot à mot; la parola est devenue une arme, un outil d'action sur le ou les destinataires, et non seulement un intermédiaire, um médiateur de la communication. PEPE, C. Por une archéologie de la polémique dans la rhétorique de l'Antiquité. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours.* De boeck duculot, 2010, pp.51-63, p. 51.

contra as heresias e em que, pela primeira vez, membros da Ordem foram envolvidos diretamente na perseguição dos hereges. Foi nesse momento que alguns dominicanos foram incubidos pelo papa Gregório IX de investigar e julgar hereges; tarefa, então, exclusiva dos bispos. Muitos prelados mostraram-se teologicamente despreparados para manejar a tarefa de repressão e, não raro, muitos deles tinham relações familiares ou eram próximos aos dirigentes citadinos ou feudais simpáticos à heresia.[211]

Os primeiros registros de dominicanos confiados pelo papa para missões de natureza inquisitorial acham-se na bula *Ille humani generis*, enviada aos Pregadores de Friesach, em 1231, e, em novembro do mesmo ano, aos dominicanos de Ratisbona, Burcardo e Teodorico.[212] A mesma carta foi encaminhada aos Pregadores do reino da França, em 1233. Quanto à península italiana, têm-se notícias de um tribunal em Florença, no âmbito do movimento Aleluia de 1233, presidido por um dominicano e um cisterciense.[213]

Esses frades estavam subordinados diretamente ao pontífice, não podendo, portanto, agirem por contra própria ou sob decisões das autoridades civis ou mesmo da sua Ordem.[214] Inicialmente, eles atuaram ao lado dos bispos e de outros delegados papais, porém, posteriormente, foram encarregados pessoalmente das missões inquisitoriais, recebendo amplos poderes da Sé apostólica.[215]

A escolha dos frades Pregadores como agentes do sistema repressivo ainda é uma questão bastante discutível entre os historiadores. Para Grado G. Merlo, a interpretação que vê a atividade inquisitorial como o destino naturalmente esperado dos dominicanos, em virtude da sua vocação anti-herética, é problemática, porque, por esse caminho, dever-se-ia também admitir um sentido judiciário e repressivo no apostolado da palavra desempenhado pelos frades desde a sua origem.[216] Riccardo Parmeggiani considerou que algumas experiências ocorridas no ano de 1233 foram decisivas para que os dominicanos ocupassem o papel de

---

[211] BARONE, Giulia. L'età medievale. (XIII-XIV). In: *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016).* A cura di Gianni Festa e Marco Rainini. Bari-Roma: GLF Editori Laterza, 2016, pp. 5-29, p. 12.

[212] PAOLINI, Lorenzo. *Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel medioevo*. Bologna: Bononia University Press, 2013, p. 162. Porém, o primeiro registro de um frade Pregador definido como "inquisidor haeretice pravitatis in Lombardia" consta numa carta do mesmo papa, um ano depois, em 03 de novembro de 1232. O registro fazia referência a um frade de nome Alberico. BENEDETTI, Marina. Gregorio IX: L'Inquisizione, i frati e gli eretici. In: *Gregorio IX e gli ordini mendicanti. Atti del XXXVIII Convegno internazionale.* Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. 295-323, p. 305.

[213] ALBARET, Laurant. op. cit., (2001), p. 339, Nota. 3.

[214] Ibid., p. 332.

[215] RAININI, Marco. Predicatores, inquisitores, olim heretici: il confronto tra frati Predicatori e catari in Italia settentrionale dalle origini al 1254. In: *Fenomen "Krstjani" u srednjovjekovnoj Bosni i Humu.* Bosnia, s.a., pp. 455-477, p. 470.

[216] MERLO, Grado Giovanni. op. cit., p. 36.

primeiro plano no empenho repressivo, como a atuação desses frades no movimento "Aleluia" e as confrarias armadas de laicos sob a responsabilidade de seus membros.[217]

Vale ressatar, porém, que, até a bula *Ad Extirpanda*, promulgada pelo papa Inocêncio IV (1243-1254), em 1252, a atividade inquisitorial viveu um período de experimentações. O período em que Moneta compõe o seu tratado contra as heresias, no início da década de quarenta, é um momento ainda bastante confuso em termos de procedimento judiciário. Como observado por alguns historiadores, não se tinha um projeto orgânico bem definido.[218] Os juízes destinados a lutar contra os hereges não agiam ainda em nome da "inquisição".[219] Ela foi sendo estruturada aos poucos. Por isso, foi uma fase marcada por uma grande confusão jurídica e judiciária.[220] A falta de clareza dos limites de atuação repressiva levou alguns inquisidores a operar, muitas vezes, de maneira arbitrária e com extrema violência. Exemplos não faltam nesse sentido. É célebre o caso de Conrado de Marbourg. Enviado à Germânia, em 1227, foi assassinado, em virtude do seu excesso de coação física.[221] Também o frade dominicano Robert le Bougre, na França setentrional, foi expulso da ordem e aprisionado, após um período de terror. Têm-se notícias de que teria queimado cinquenta pessoas, em 1236, e 183 pessoas, em 1239, em Mont-St-Aimé.[222] Os abusos dos inquisidores no sul da França foi uma questão tão grave que levou a suspensão do funcionamento da inquisição por um tempo naquela região.

A década de trinta do século XIII foi marcada por uma intensa repressão contra os hereges nas cidades centro-setentrionais da península itálica. Em 1233, no âmbito do movimento *Aleluia*, diversas comunas do centro-norte italiano tiveram que inserir em seus estatutos, não sem resistência, a legislação eclesiástica contra os hereges a qual, dentre outras punições, previa a pena de morte.[223] Têm-se notícias, nesse momento, de vários casos de punição pelo fogo. Um testemunho célebre é o do frei Estevão de Espanha, o qual diz que uma grande multidão de hereges havia sido queimada nas cidades da Lombardia e que centenas de milhares de homens converteram-se à fé católica graças à pregação dos frades

---

[217] PARMEGGIANI, Riccardo. Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo. In: *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016).* A cura di Gianni Festa e Marco Rainini. Bari-Roma: GLF Editori Laterza, 2016, pp. 325-350, p. 333-334.
[218] MERLO, Grado G. op. cit., p. 37.
[219] Ibid., p. 16.
[220] RAININI, Marco. op. cit., p. 471.
[221] MAISONNEUVE, C. *Origines de L'inquisition*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, p. 206-207. De acordo com Maisonneuve, Conrad de Marbourg enviou muitos homens à fogueira, sem procedimento legal.
[222] PARMEGGIANI, Riccardo. op. cit., (2016), p. 334.
[223] VAUCHEZ, André. op. cit., pp. 503-549.

Pregadores.[224] Respingos dessa violência física cometida contra os heterodoxos também são sentidos no *Liber Suprastella* do laico Salvo Burci, composto em 1235, quando o adversário herético do polemista afirma: "Oh, igreja Romana, tens as mãos cheias de sangue dos mártires!" [225]

*****

Nota-se certa regularidade nos quatro primeiros livros do opúsculo no que diz respeito à natureza dos assuntos abordados. Neles, Moneta de Cremona discute e objeta os aspectos teológicos, cristológicos e sacramentais dos cátaros, os quais ele divide em dois grupos: os que professam os dois princípios e os que professam somente um princípio. Diferente dos primeiros, o último livro do tratado (Livro V) é voltado, quase que exclusivamente, para as questões de ordem eclesiológica, embora possamos encontrar alguns capítulos voltados para a especulação teológica e filosófica. Esse é o caso do quarto capítulo sobre a imortalidade da alma humana, do décimo primeiro e do décimo quinto capítulos, os quais tratam, respectivamente, da eternidade do mundo e da presciência divina em relação à liberdade humana.

Arriscamos dizer que, muito provavelmente, o título original do tratado não fazia referência nem aos cátaros nem aos valdenses, ainda que o opúsculo aborde as crenças dos dois grupos, maiormente as doutrinas dos dualistas. No prólogo, o polemista não recorre a nenhuma denominação do inimigo, limitando-se apenas ao generalizante vocábulo "herege". Embora não tenha identificado nenhuma seita específica no exórdio, seu escrito é destinado a combater os hereges que pervertem as Escrituras, isto é, aqueles que rejeitam alguns livros do Antigo Testamento. Como o próprio frade abordará em capítulo específico e como se verifica em outros escritos antidualistas, os cátaros não reconheciam os livros do Antigo Testamento por considerá-los obra do Diabo. O dominicano tinha, pois, em mente os cátaros no prólogo da obra. Além disso, segundo Anne Brenon, o nome "herege", nesse momento, era sinônimo de religioso dualista, o que reforça a preocupação de Moneta com o dualismo. [226]

---

[224] "In civitatibus Lombardie, in quibus maxima multitudo hereticorum combusta est, et plusquam centum milia hominum qui nesciebant utrum ecclesie Romane an hereticis deberent adherere, ad catholicam fidem Romane ecclesie per predicaciones fratrum Predicatorum ex corde sunt conversi ». Acta canonizationis sancti Dominici. In : Monumenta historica sancti patris nostri Dominici, vol. II, Roma, 1953, p. 158.

[225] "O ecclesia Romana, omnes habes plenas manus de sanguine martirum!". SALVO BURCI. *Liber Suprastella*, a cura di Caterina Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano, 2002, p. 280. (tradução nossa)

[226] BRENON, Anne. "Vaudoisie" en Languedoc XII – XIV siècle. In: BERLIOZ, Jacques. *Le pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales.* Éditions du Seuil, 2000, p. 125-146, p. 126. De acordo com Mariano D'Alatri, nas atas inquisitoriais, os cátaros são definidos frequentemente *haeretici* sem outra especificação. D'ALATRI, M. *Eretici e Inquisitori in Italia. Studi e documenti*. Volume I. Roma, 1986, p. 9. No

Outro aspecto relevante do tratado é a identificação do frade Pregador. Ao contrário de certas obras dominicanas, cujos nomes dos autores são silenciados[227], o polemista cremonense sinaliza, no prólogo, o seu nome juntamente com a ordem religiosa de pertencimento – não completada pelo convento de origem: "Propter quod Ego Frater Moneta Fratrum Praedicatorum...".[228] Ao nomear-se na obra, Moneta facilitou, no decorrer da Idade Média – e mesmo depois –, a noção de unidade entre si e o seu tratado. A esse respeito, é reveladora a conexão que frei Estevão de Salaniaco fez, mais tarde, em 1270, entre o frade heresiólogo e a sua obra: "Fr. Moneta, natione Lombardus qui contra machinationes hereticorum maximam et validissimam summam scripsit".[229]

Para que possamos entender o plano seguido pelo polemista dominicano na refutação dos "erros" de seus oponentes, elencamos, abaixo, os títulos dos capítulos dos cinco livros do tratado, baseando-nos na edição de Tommaso A. Ricchini.

Quadro I

Títulos dos capítulos de acordo com a edição de Ricchini (baseada nos manuscritos de Bolonha, de Nápoles e do Vaticano).

<u>*Liber I*</u>

[1] *Incipit Libri pars prima, & primi Capituli divisio*
[2] *De Trinitate Personarum*
[3] *Unde malum habeat ortum*
[4] *De caelestibus creaturis. Quid de eis sentiant Haeretici, & unde suum errorem munire comentur*
[5] *De libero arbitrio; & unde Haeretici ipsum comantur destruere*
[6] *De antiquitate creaturarum, & primo quod nulla sit Deo coaeva; & de novis Spiritibus*
[7] *De Prophetia; & primo ubi Prophetae prophetaverint: & probat Haereticus quod in caelesti Ierusalem*
[8] *Utrum Deus Pater iustorum sit Creator visibilium & transitoriarum rerum*
[9] *De Miraculis corporalibus, & materialibus utrum a Deo sancto sint: & probatur quod sint miracula visibilia*
[10] *Quaeritur an differentia illa, quam constituunt Haeretici inter corpus, & animam possit stare: & contra hoc, quod dicunt aliud esse animam, aliud esse Spiritum; & Populum Dei ex corpore, anima, & Spiritu constare*

<u>*Liber II*</u>

[1] *De Radicibus, quibus innintuntur Haeretici, qui unum asserunt Creatorem, & improbantur illae radices, & de opinionibus erroneis eorum, qui ponunt unum Principium, unde illas firmare nitantur?*

Languedoque do século XIII, a palavra "herege" podia significar tanto os cátaros com relação a outras confissões como o perfeito cátaro por oposição ao simples crente. DUVERNOY, Jean. L'acception: "Haereticus" (Iretge) = "Parfait Cathare" en Languedoc au XIII siècle. In: LOURDAUX, W; VERHESLT, D. (Ed.*). The concept of heresy in the Middle Ages. (11th-13th C.).* Second edition. Leuven: Leuven University Press, 1983, p. 198-210, p. 198.

[227] BEAULIEU, Marie-Anne. op. cit., p. 271.

[228] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 2b; Trecho ausente no ms. 1550.

[229] STEPHANUS DE SALANIACO; BERNARD GUI. op. cit., p. 33.

[2] *De distinctione Elementorum, & Formarum visibilium, quod non sit a Diabolo*
[3] *Rationes phantasticae Haereticorum, quibus probatur, quod creatio & factura horum visibilium est a Diabolo*
[4] *De origine animarum, & primo unde conentur haeretici traductionem animarum ostendere, & utrum sint ex traduce*
[5] *De seu ciborum, carnium sicut & ovorum*
[6] *Agitur utrum Deus dator Veteris Testamenti fuerit bonus, & de rationibus, quibus impugnant eum haeretici, quarum prima est contrarictas cum Deo Novi Testamenti*
[7] *Agitur, an Vetus Testamentum bonum fuerit, & quare ipsum blasphemant Haeretici*
[8] *Testimonia Evangeliorum, & Prophetarum de laudibus Veteris Testamenti*
[9] *An in Veteri Testamento, & ante adventum Christi fucrint aliqui boni viri*
[10] *Agitur de miraculis & primo de miraculis Christi contra ponentes unum principium*

Liber III

[1] *De Praecursore Christi*
[2] *De B. V. Dei Matre*
[3] *De Christo*
[4] *Agitur de Antichristo, quem dicunt Haeretici jam venisse*
[5] *Quod Spiritus Sanctus est Deus*

Liber IV

[1] *De Baptismo*
[2] *De Confirmatione, Referentur, & impugnantur Haereticorum errores circa manuum impositionem*
[3] *De Sacramento Eucharistiae*
[4] *De Sacramento Paenitentiae*
[5] *De Extrema Unctione*
[6] *De Ordine*
[7] *De Matrimonio*
[8] *De Ressurrectione Corporum*
[9] *De Iudicio*
[10] *De Iudicio Universali, An sit factum*
[11] *De Inferno*
[12] *De inaequalitate Paenarum, & Praemiorum*

Liber V

[1] *De Ecclesia Catholica quae sit?*
[2] *Quando incaeperit Ecclesia Dei in hoc mundo*
[3] *An postquam Dei Ecclesia caepit, desierit esse*
[4] *De perpetuitate animarum humanarum, a qua pendet perpetuitas Ecclesiae & de immortalitate animae*
[5] *De Praelatis Ecclesiae*
[6] *An Ecclesia possit facere novas Constitutiones*
[7] *An Ecclesia Dei possit possidere divitias, & unde conantur haeretici ostendere, quod successoribus Apostolorum non liceat terrena possidere.*
[8] *Agitur de domo materiali, de figuris, & de imaginibus Ecclesiae, & praecipue de Cruce; An licitum sit eis uti, & facere in Ecclesia, & de officio Ecclesiae & tonsura, & rasura, & iburificatione.*
[9] *Agitur de illo mandato, Non assumes nomen Dei tui in vanum; & de iuramento, & unde conantur haeretici probare non debere jurare.*
[10] *De illo mandato: Memento ut diem Sabbati sanctifices. Exodi 20. v.8.*
[11] *De novitate mundi, & de rationibus, quibus Philosophi probant mundum esse aeternum*
[12] *De honore Parentum, & Eleemosyna pauperum*
[13] *De isto mandato: Non occides; & unde probent Haeretici persecutionem, & vindictam esse illicitam*
[14] *De illo mandato, Non furtum fácies: & de Usura, & eius restitutione; & an sint propria auferenda haeretico*
[15] *De praescientia divina contra eos, qui Scripturas recipiunt*

Os temas tratados pelo dominicano não são novos. Podemos encontrá-los em outros tratados antidualistas, como, por exemplo, nas obras de Eckbert de Schönau e Alano de Lille. A *Summa* de Moneta, contudo, destaca-se pela tentativa de ser um suporte completo sobre as opiniões dos hereges, sobretudo dos cátaros. Ele não poupou esforços na sua composição. Sua intenção foi produzir uma grande obra, completa, exaustiva, que pudesse dar conta tanto dos aspectos teológicos como dos aspectos eclesiológicos suscitados pelos hereges. Nesse sentido, é importante salientar que, além de expor as crenças heterodoxas para refutá-las em seguida, o trabalho de Moneta reforça, ao mesmo tempo, o conjunto dos dogmas católicos. Podem-se ver, no plano da obra, os doze artigos do Credo, os sete sacramentos, a maior parte dos mandamentos e a eclesiologia da Igreja Católica.

No conjunto, observa-se um planejamento do opúsculo por parte do polemista, que vai desde a reunião das fontes escritas até o ordenamento e a unidade dos livros e dos capítulos. O esforço de unidade revela-se também nas explicações sobre a disposição do tratado em cinco partes ou livros, sobre a divisão dos temas capitulares de cada livro e sobre as seções de cada capítulo. Toda a estrutura vai sendo previamente anunciada pelo autor e relembrada, quando necessária, no início de cada capítulo e nas suas seções ou no decorrer do texto. Esse movimento de conectividade entre os capítulos é um aspecto constante no tratado, mas também constitui uma característica de outros documentos da polêmica anti-herética do mesmo período.[230] Entretanto, ainda que seja possível observar uma regularidade na construção dos capítulos, nem sempre o polemista dominicano segue à risca o planejamento anunciado no início de cada tópico. Em virtude disso, Georg Schmitz-Valckeberg salientou as dificuldades em definir um sistema particular na obra anti-herética no que diz respeito ao método.[231]

1.5.2 Os adversários: cátaros e valdenses

Como muitos escritos anti-heréticos do século XIII, o tratado de Moneta de Cremona propõe-se a argumentar contra as crenças dos dois principais movimentos heréticos daquele tempo: os cátaros e os valdenses. A *summa* do frade, no entanto, poderia se passar por uma obra exclusivamente antidualista, salvo algumas passagens dedicadas aos valdenses no quarto

[230] VICAIRE, M.-H. Un auxiliaire de la controverse les "*Quaestiones ad decipiendum*". In: Le Credo, la Morale et l'Inquisition. *Cahiers de Fanjeaux*, v. 6. Toulouse: Privat, 1971a, pp.65-73, p. 66.
[231] SCHMITZ-VALCKEBERG, Georg. op. cit., p. 9.

livro – sobre a negação do purgatório e o sacramento da penitência – e alguns capítulos do quinto e último livro.

A atenção dispensada às crenças dos dualistas nos quatro primeiros livros poderia indicar que, inicialmente, o escrito visasse apenas aos cátaros. Essa hipótese seria reforçada ainda pelo prólogo e pelo resumo das crenças dualistas exposto logo em seguida. Todavia esse tratamento desigual entre as dissidências não foi incomum na produção anti-herética italiana do período.[232] Ele não é específico do tratado do cremonense. Mas por que essa irregularidade? No caso do opúsculo de Moneta, podemos levantar algumas hipóteses. É possível que, nesse momento, o valdeísmo não contasse com muitos seguidores, ao contrário dos dualistas. Poucos anos mais tarde, em 1250, frei Rainiero Sacconi relatou que as cidades centro-setentrionais italianas concentravam o maior número de cátaros, quando confrontadas com outras regiões.[233] Somado a isso, tem-se a pouca atividade escrita dos valdenses, quando comparada à dos dualistas das cidades italianas do norte.[234] Por fim, deve-se considerar ainda a tentação que a questão do problema do mal suscitava nos polemistas católicos. Não por acaso, o primeiro capítulo do tratado é dedicado à refutação dos dois princípios. Isso demonstra a importância dada à primeira proposição do Credo: "Creio em Deus pai todo poderoso, criador do céu e da terra...".

Moneta baseia-se, fundamentalmente, nas crenças dos hereges dualistas da península italiana. Como vimos, a atividade religiosa do Pregador ou mesmo polêmica poderia ter permitido o contato direto com os dissidentes. Outros fatores presentes na obra, entretanto, parecem confirmar essa ideia: os dois filões dualísticos que caracterizam os dissidentes daquela região – conhecidos pelos nomes modernos de "dualismo moderado" e dualismo "absoluto" – e a utilização de obras provenientes dos meios dualistas das cidades centro-setentrionais e de tratados anti-heréticos lombardos. Quanto aos discípulos de Valdo, ainda que o frade reconheça os dois ramos valdenses – os "Pobres de Lyon" e os "Pobres lombardos" –, ele concentra-se nos primeiros, conhecidos também por "Ultramarinos", talvez por serem mais antigos.

Os dissidentes dualistas conhecidos como cátaros foram o principal alvo das autoridades eclesiásticas medievais, em virtude do componente dualista contido nas suas crenças e práticas. Eles também foram objeto de calorosas discussões e controvérsias

---

[232] Podemos encontrá-lo em Rainiero Sacconi, em Anselmo de Alexandria, em Salvo Burci e em Pedro de Verona. BILLER, Peter. Cathars and Material Women. In: Biller, P.; MINNIS, A. J. *Medieval theology and the natural body*. NY: York Medieval Press, 1997, p. 66.

[233] RAYNERIUS SACCONI, op. cit., p. 50.

[234] Sobre a relação dos cátaros com a cultura escrita ver: PAOLINI, L. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, P.; HUDSON, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530.* Cambridge University Press, 1996, p. 83-103.

religiosas, nacionalistas e políticas no decorrer dos séculos.[235] Ainda hoje, é possível observar diversas perspectivas historiográficas que procuram explicar a origem e o caráter da dissidência.[236]

Apesar dos avanços na pesquisa histórica a respeito da natureza e das práticas religiosas dos dualistas medievais, bem como das suas implicações socioculturais, pairam ainda muitas dúvidas sobre as reais questões postas por esses grupos. Grande parte do que conhecemos sobre os movimentos religiosos dissidentes medievais vem, sobretudo, das plumas de seus detratores. Claramente, esses documentos apresentam uma unilateralidade marcante. Com suas deformações e simplificações, criam grandes dificuldades na reconstituição do universo das dissidências religiosas.

Todavia, cotejando as fontes polêmicas católicas com os poucos documentos escritos pelos próprios hereges, tem sido possível esboçar alguns aspectos significativos do catarismo. De uma forma geral, seus adeptos professavam uma visão religiosa pautada na crença de que o mundo era criação do Diabo. A salvação consistia em libertar as almas humanas, entendidas como anjos de Deus, dos corpos corruptíveis, condição que só era possível por meio de uma vida exemplar e pelo recebimento do batismo do "Espírito Santo" (conhecido também por "imposição das mãos" ou *consolamentum*).[237] Os dualistas negavam a doutrina do Purgatório, abstinham-se de comer carne e condenavam o casamento.[238]

Grupos com tendências dualistas ou mesmo dualistas foram denunciados em diversas regiões da cristandade ocidental, no decorrer dos séculos XII e XIII, e mesmo no Oriente

---

[235] Historiographie du catharisme. op. cit, 1979; MACEDO, José Rivair. *Heresia, cruzada e inquisição na França Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. Em especial, o segundo capítulo "Os cátaros e o caleidoscópio: a configuração da memória histórica".

[236] ALBARET, L. Le point sur l"historiographie du catharisme aujourd'hui. *Cahiers d'Histoire.* Revue d"Histoire Critique. Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, 1998, p. 7-18; JIMENEZ-SANCHEZ, P. El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la Cristiandad occidental. *Clio y Crimen*, Durango, n. 1, 2004, p. 135-163; PEGG, M. G. On Cathars, Albigenses and good men of Languedoc. *Journal of Medieval History*, n. 27, pp. 181-195; ZERNER, M. Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur l'histoire du catharisme emdiscussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos. In: *Journal des Savants,* n. 2, 2006, p. 253-273; THÉRY, J. L"hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse nonvaudoise ni béguine em Languedoc (XIIe-début du XIVe siècle)? *Heresis* 36-37, 2002, Carcassonne, p. 75-117.

[237] RITUEL CATHARE. Ch. Thouzellier. (Éd. et trad.). Paris: Cerf, 1977. A cerimônia da imposição das mãos ou batismo espiritual é relatada em três rituais oriundos dos dualistas do norte da Itália e do sul da França (o incompleto Ritual latino, o Ritual Occitânico e o Ritual de Lyon).

[238] Sobre o sistema de crenças e as práticas religiosas dos dualistas, além do já citado trabalho de Pillar Jimenez-Sanchez, fruto da sua tese de doutorado, ver: MANSELLI, Raoul. Evangelisme et mythe dans la foi cathare. In: *Revue heresis*. Carcassone, n: 5, 1985a, p. 5-17; DUVERNOY, Jean. op. cit., 1989; NELLI, René. *Écritures Cathares*. Monaco: Le Rocher, 1995; BRENON, Anne. Les cathares Pauvres du Christ ou apôtres de Satan? Paris: Gallimard, 1996; LORENZO, Paolini. El dualismo medieval. In: RIES, Julien. *Tratado de antropologia de lo sagrado. Crisis, rupturas y cambios.* Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 197-235; e ROQUEBERT, M. *La religion cathare. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale*. Perrin, 2001.

(grego e eslavo). Têm-se notícias deles na Germânia, no norte do reino da França, nos reinos hispânicos, e, principalmente, no sul da França e no norte da Itália. Eles receberam uma série de denominações dos detratores: *cátaros, manicheus, popelicani, texerant, albigenses, bulgari, patareni,* etc.[239] No mundo eslavo-bizantino, desde o século X, as fontes chamam a atenção para os bogomilos, movimento dissidente surgido no reino da Bulgária que também professava uma concepção dualista do mundo.[240] Em virtude desse quadro complexo, Pilar Jimenez-Sanchez propõe o termo "catarismos", no plural, a fim de compreender as diversas manifestações de explicação do mal no mundo apresentadas pelos dissidentes.[241]

Na península italiana, além do apego à vida evangélica como ideal cristão, característica de vários movimentos ortodoxos e heréticos dos séculos XII e XIII, os dissidentes dualistas foram marcados por intensas especulações teológicas. Ao que parece, os recorrentes conflitos de opiniões sobre a origem do mal e outros temas provocaram desentendimentos entre os líderes espirituais e intelectuais da seita, gerando constantes desacordos doutrinais e cisões. Se, no final do século XII, todos os cátaros faziam parte de uma única igreja, na primeira metade do século XIII os documentos heresiológicos lombardos mencionam a presença de seis comunidades dualistas: a Igreja de Concorezzo (localidade próxima a Milão); a Igreja de Desenzano (Bréscia); a Igreja de Mântua, posteriormente Bagnolo São Vito; a Igreja de Florença; a Igreja da Marcha e a Igreja do Vale do Spoleto (Orvieto e Viterbo).[242] Os documentos controversos e as fontes dualistas ainda mencionam as polêmicas doutrinais entre certos grupos, como os *Albanenses*, partidários do dualismo absoluto, e os *Garatenses*, partidários do dualismo moderado.[243]

De uma forma geral, podem-se distinguir duas tendências dualistas na península itálica: uma tendência mais próxima do monismo católico, pautada na crença de que Lúcifer, criatura rebelde de Deus, corrompeu os quatro elementos divinos e organizou o mundo. Compartilhavam dessa explicação mítica os hereges de Concorezzo, também conhecidos

---

[239] BORST, Arno. op. cit., p. 212-213.

[240] LAMBERT, M. D. *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*. Madrid: Taurus, 1986, p. 1986.

[241] JIMENEZ-SANCHEZ, P. op. cit., 2008.

[242] O primeiro documento a mencionar as igrejas cátaras italianas é o anônimo *De heresi catharorum in Lombardia*, composto por volta de 1214. DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA. In: DONDAINE, Antoine. *La hiérarchiecathare en Italie,* II, *Archivum Fratrum Praedicatorum,* vol. XX, 1950, p. 306-312. Também Rainiero Sacconi faz menção aos diversos grupos dualistas na sua suma já falada. RAYNERIUS SACCONI. op. cit., p. 42-60. Por fim, outro texto que apresenta uma narrativa histórica do surgimento e das cisões das igrejas dualistas lombardas é o *Tractatus de hereticis*. TRACTATUS DE HERETICIS. op. cit., p. 308-324.

[243] A controvérsia entre os dois grupos é relatada pelo autor *albanense* do *Liber de duobus principiis*, o qual dedicou o quarto caderno aos inimigos sob o nome "*Contra Garatenses*". O polemista laico Salvo Burci também mencionou, no seu tratado *Liber Suprastella*, a contenda entre as duas seitas dualistas.

como *Garatenses*, nome oriundo de *Garattus*, terceiro bispo da seita. A outra tendência dualista, possivelmente uma evolução da primeira, baseava-se na crença de dois deuses ou princípios coeternos: o deus Bom, criador do mundo celestial e perfeito, e o deus Mau, criador do mundo terrestre e imperfeito. Encontram-se, nessa segunda vertente dualista, os hereges de Densenzano, conhecidos também como *Albanenses*, denominação originária de Albano, um de seus bispos, os de Florença e os do Vale do Spoleto.[244] Os dissidentes da Igreja de Bagnolo, segundo algumas fontes, achavam-se divididos: alguns professavam a primeira tendência dualística; outros, a segunda tendência; e ainda havia os que professavam uma mistura das duas. Os dissidentes da Igreja da Marcha, inicialmente, faziam parte da primeira tendência, mas, com o tempo, aproximaram-se dos *Albanenses*.[245]

A despeito da literatura anticátara medieval e da tradição historiográfica sobre o tema, os dualistas medievais apresentaram um caráter fluido e pouco estruturado no seu conjunto de crenças. Uma prova disso foram as constantes mudanças e adequações nas explicações cosmogônicas e cristológicas feitas pelos cátaros lombardos. Dessa forma, a tese tradicional de uma doutrina estranha ao cristianismo, oriunda do maniqueísmo, professada por esses grupos é cada vez mais abandonada. Desde a década de 60, alguns trabalhos vêm chamando a atenção para o caráter antropológico e evangélico do dualismo preconizado por esses dissidentes.[246]

Moneta designa os dualistas de três formas: "hereges"; "os que põem dois princípios" e "os que põem um princípio"; e "cátaros". Este último termo, encontrado em diversas outras obras lombardas antidualistas, possui uma origem antiga.[247] Ele remonta à seita dos novacianos do cristianismo primitivo. Os novacianos eram conhecidos por seu rigorismo por não admitirem as segundas núpcias.[248] Contudo, nos séculos XII – XIII, o termo cátaro ganha mais um sentido. Da pluma do monge renano Eckbert de Schönau, ele passou a ser sinônimo

---

[244] PAOLINI, Lorenzo. La chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano. In: *Eretici del Garda.* La Chiesa Catara di Desenzano del Garda. Atti del Convegno. Desenzano del Garda: Quodlibet, 2 aprile 2005, p. 17-39.

[245] ZAMBON, Francesco. L'hérésie cathare dans la marche de Trévise. In: *Heresis*. Revue d'hérésiologie médiévale, nº: 18, 1991, pp. 21-41, p. 32.

[246] O historiador italiano Rafaello Morghen foi o primeiro a propor essa perspectiva do dualismo cátaro. MORGHEN, Rafaello. *Medioevo Cristiano.* Bari: Laterza, 1965, p. 258; MORGHEN, Rafaello. Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media. LE GOFF, Jacques (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII).* Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont – 1962, México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, pp. 89-102, p. 91; Muitos historiadores, posteriormente, endossaram as teses do historiador italiano, como Raoul Manselli, Jean Duvernoy, Anne Brenon, Pilar Jimenez-Sanchez, e muitos outros que compartilham da perspectiva desconstrucionista da heresia medieval, tais como, Monique Zerner, Jean-Louis Biget e Julien Thery.

[247] *De heresi Catharoum in Lombardia* (1214), *Liber Suprastella* (1235), S *Summa de Catharis et Leonistis* (1250), *Tractatus de Hereticis* (1270).

[248] SANT'AGOSTINO. De haeresibus/Libro sulle eresie. In: *Opere di Sant'Agostino. Opere antieretiche*. XII/1, Roma: Città Nuova Editrice, 2003, p. 90-91.

de dualismo maniqueu. Uwe Brunn levantou a hipótese de que a terminologia foi importada da Renânia para as cidades italianas do norte por eclesiásticos germânicos ali presentes nos anos 1160/1170 e incorporada pela cúria.[249] Na península italiana, o termo fez sua primeira aparição no III Concílio de Latrão, em 1179. Em seguida, apareceu na *Manifestatio heresis catharorum*, um dossiê polêmico, composto por Bonacursus, por volta de 1180, reaparecendo na bula *Ad abolendam* do papa Lúcio III.[250]

Ao tratar da origem dos cátaros, Moneta, ao contrário da maior parte dos polemistas anti-heréticos do seu tempo, não estabelece uma genealogia histórica única entre os hereges dualistas e o maniqueísmo.[251] Ele alarga essa origem, indicando três possíveis grupos como o ponto de partida das crenças professadas pelos cátaros: pagãos, judeus e apóstatas cristãos – entre os quais, a seita de Manes. Além disso, o frade também não estabelece uma explicação histórica para a genealogia dos dualistas aos grupos mencionados, indo de encontro com grande parte dos heresiólogos daquele momento, os quais começavam a esboçar uma narrativa histórica para a filiação entre cátaros e maniqueus, inclusive Dominicanos.[252] Moneta parece compreender a relação dos dualistas com as heresias e sistemas filosóficos antigos pelo viés da imitação, ou seja, os cátaros, para ele, imitavam os erros já refutados e condenados. Ele utiliza o verbo imitar na terceira pessoa do plural (*imitantur*) várias vezes: quando afirma que a crença da transmigração das almas dos dualistas teria origem em Pitágoras:

---

[249] BRUNN, U. op. cit., p. 338.

[250] Idem; DA MILANO, Ilarino. La "Manifestatio heresis catarorum quam fecit Bonacursus" secondo il cod. Ottob. Lat. 136 della Biblioteca Vaticana. In: *Aevum*, ano 12, Fasc. 2/3, 1938, p. 281-333; MONTANARI, Paolo. La "Manifestatio heresis Catharorum" attribuita a Bonaccorso. In: Bollettino della Società di Studi Valdesi. Storia ereticale e antiereticale del medioevo. A cura di Grado Giovanni Merlo. *XXXV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia*, 179, Torre Pelice: Società di Studi Valdesi, 1995, p. 49-76.

[251] Tal associação muito comum nos autores medievais é retomada também por alguns dominicanos. Entre eles, o dominicano e inquisidor de Lyon Estevão de Bourbon, que, na sua coletânea de narrativas exemplares, conhecida como *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, ao abordar a origem e as crenças dos cátaros diz que os maniqueus de seu tempo receberam vários nomes, entre os quais, o de cátaros: "(...) igualmente são chamados *Gazzarro* ou Patarinos pelos Lombardos, Cátaros ou Cataristas pelos Alemães...". BERLIOZ, J. "'Les erreurs de cette doctrine pervertie...'. Les croyances des Cathares selon le dominicain Étienne de Bourbon (mort v. 1261)". In: *Heresis*, nº: 32, 2000, p.53-67, p. 55-56. Como já falado, também o frade Pregador Rolando da Cremona na *Postilla in Iob*, trata os cátaros como os maniqueus de outrora: "*Manichei autem male sentiunt, qui cathari nominantur*". PARMEGGIANI, R. (2009a) op. cit., p. 30.

[252] É o caso da *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno* do dominicano e inquisidor Rainiero Sacconi, composta em 1250. O polemista não associa os cátaros ao maniqueísmo diretamente, mas estabelece um atrelamento entre diversas igrejas cátaras ocidentais e as igrejas cátaras orientais. Na parte intitulada *Quot sunt ecclesie Catharorum*, o frade elenca as diversas igrejas dualistas e afirma que todas têm origem nas igrejas da Bugária e de Dragovic. RAYNERIUS SACCONI. op. cit., p. 49-50. Porém, é no escrito intitulado *Tractatus de hereticis*, composto por volta de 1270, atribuído ao também dominicano e inquisidor Anselmo de Alexandria, em que encontramos um esforço nítido de oferecer uma narrativa histórica consistente a respeito da transmissão do maniqueísmo às seitas dualistas eslavo-bizantinas e às ocidentais. TRACTATUS DE HERETICIS. op. cit., p. 308.

> houve certo Pagão de nome Pitágoras que disse entrar as almas dos homens em outros corpos, isto é, dos homens, ou dos bois, cujo erro muitos Pagãos concordaram, e são chamados Pitagóricos, os quais como os cátaros que professam os dois princípios têm seu início e imitam; [253]

quando faz referência ao persa Manes ou Mani (216 a.C.-276 d.C.), fundador do maniqueísmo: "Da mesma forma, semeavam que todas as coisas visíveis e transitórias são feitas pelo Diabo, onde negavam que a carne de Cristo proviesse da Virgem. Além disso, rejeitam o Velho Testamento, no que os cátaros muito os *imitam"*;[254] e quando menciona Taciano, o Assírio (120-180) e Valentim (100-160), teólogos gnósticos dos primeiros séculos cristãos: "houve também alguém de nome Taciano, de onde vêm os chamados tacianos, que reprovou que se comesse carne, quem os cátaros *imitam*"[255]. Em seguida: "Do mesmo modo, os valentianos de Valentim, o qual disse que Cristo em nada teria provindo da Virgem".[256] A repetição do verbo não é sem intenção. Ao vincular as crenças dualistas às opiniões dos três grupos citados (pagãos, judeus e apóstatas cristãos), o dominicano recorre a um esquema de refutação bastante utilizado na literatura apologética cristã e na heresiologia: o plágio.[257] Para Moneta, os cátaros imitam/plagiam as crenças de grupos ou individuos cujas doutrinas foram já condenadas.

Tratemos agora do segundo grupo: os valdenses. Não menos importante, também mobilizou reações por parte da Igreja romana. Tais dissidentes eram assim chamados em virtude do seu fundador Valdo, um rico comerciante da cidade de Lyon, que, por volta de 1173, após ouvir uma versão da vida de Santo Aleixo, distribuiu a sua riqueza aos pobres e passou a almejar a pobreza e a perfeição evangélica dos apóstolos. [258] As informações sobre a vida do personagem, antes do episódio de sua conversão, ainda são desconhecidas.

---

[253] "Fuit enim quidam Paganus Pythagoras nomine, qui animas hominum in alia corpora, qui animas hominum, scilicet, vel pecudum intrare dixit, cui errori plures Pagani consenserunt, et dicti sunt Pythagorici quos velut exordium suum Cathari, qui duo ponunt principia, *imitantur*". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 411b, grifo nosso. (tradução nossa); ms. 1550, f. 116vb.

[254] "Item omnia visibilia, et transitória asserebant a Diabolo fabricata, unde Christum negabant carnem istam sumpsisse de Virgine. Vetus autem testamentum respuunt, quos Cathari plurimum imitantur". Idem. (tradução nossa)

[255] "Fuit etiam quidam Tatianus nomine, a quo Tatiani quidam dicti sunt, qui esum carnium reprobavit, quem Cathari imitantur". Idem. (tradução nossa); ms. 1550, f. 116vb-117ra.

[256] "Item Valentiniani a Valentino, qui Christum dixit nihil de Virgine assumpsisse". Idem. (tradução nossa); ms. 1550, f. 117ra.

[257] DUBOIS, Jean-Daniel. Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos no mundo grego. In: ZERNER, Monique (Org.). Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, pp. 39-55, p. 45.

[258] Na versão narrada pelo dominicano Estevão de Bourbon a respeito da conversão de Valdo, a passagem de santo Aleixo está ausente.

Desde então, seu objetivo foi consagrar-se a uma vida apostólica baseada na pobreza e na pregação, dois traços principais do movimento que daria origem.[259] Para esse fim, Valdo mandou traduzir para o vernáculo as Escrituras e alguns textos dos Pais da Igreja. Logo atraiu muitos seguidores. Sua fraternidade ficou conhecida como "Pobres de Lyon", na França, e como "Pobres Lombardos", no norte da Itália. Seus membros, em sua maioria laicos, não tinham bens nem residência fixa, andavam de dois em dois, descalços ou em tamancos, vestidos com prendas de lã e partilhavam o que tinham comunitariamente.[260]

Porém, se, no início, os valdenses representaram um movimento reformador típico da época, não havendo a intenção de se separarem da Igreja romana, logo seriam declarados hereges.[261] A pregação aparentemente foi o ponto de partida do conflito. A atividade pregadora de Valdo e de seus seguidores chamou a atenção das autoridades religiosas, porque a pregação laica não era permitida publicamente, cabendo apenas aos que receberam a ordenação sacerdotal fazê-la.[262] Mais preocupante que isso era a pregação feita por mulheres na fraternidade. Em 1179, no III Concílio de Latrão, o grupo de laicos solicitou autorização ao papa para pregar. Alexandre III, então papa, permitiu a pregação desde que houvesse a permissão prévia do clero local. Moneta, ao relatar o episódio da viagem de Valdo a Roma, diz que o papa autorizou a sua pregação com a condição de que ele seguisse os ensinamentos dos quatro doutores da Igreja – Ambrósio, Agostinho, Gregório e Jerônimo.[263] Após a morte de Guichardo de Pontigny, arcebispo de Lyon, por volta de 1182-1183, o novo arcebispo, Jean Bellesmains, interditou Valdo e seus discípulos de pregarem. Não obstante, eles continuaram a atividade pregadora, indo de encontro com a determinação dos prelados, pois estavam firmemente convencidos de que compunham os 72 discípulos encarregados da tarefa do Senhor (Lucas, cap. 10).

Em 1182, os valdenses foram excomungados e expulsos de Lyon. Dois anos depois, em 1184, no concílio de Verona, foram declarados hereges pelo papa Lúcio III, condenação

---

[259] AUDISIO, Gabriel. Famille, religion, sexualité dans une secte: les Pauvres de Lyon (XVe-XVIe siècles). In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 209, n°4, 1992, pp. 427-457, p. 429.

[260] GONNET, Giovanni. op. cit., p. 329.

[261] De acordo com Michel Rubellin, Valdo e os seus discípulos só se tornaram hereges com a subida de Jean Bellesmains ao arcebispado de Lyon, em 1183, após a morte do arcebispo Guichardo. O historiador sustenta a possibilidade de Valdo ter sido um "auxiliar laico", que colaborou com as propostas reformistas do arcebispo Guichardo, frente ao conservadorismo da maior parte do clero urbano lionense. RUBELLIN, Michel. Au temps où Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183). In: ZERNER, Monique (Dir.). *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Nice: Z'éditions, 1998, pp. 193-217.

[262] MORENZONI, F. *Des écoles aux paroisses.* Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII siècle. Paris: Éditions BREPOLS, 1995, p. 47.

[263] "Si autem dicat, quod non sit a Papa; ad quid ergo venit (Valdo) ad Papam? et promisit servare quatuor Doctores, scilicet Ambrosium, Augustinum, Gregorium, et Hieronymum, et sic accepit a Papa praedicationis officium, cujus rei testimonium facile potest inveniri". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 402b.

que se repetiu no IV Concílio de Latrão, em 1215. A partir daí, espalharam-se pelas cidades do sul e do norte da França, pelas regiões de língua alemã do Rin e pelo norte da Itália, vivendo de forma clandestina. Para Gabriel Audisio, até a década de 30 do século XIII, momento de estabelecimento da inquisição papal, os valdenses se beneficiaram da cumplicidade da parte do clero, pois não há registros de perseguição.[264]

Para alguns autores, uma questão eclesiológica – a proibição de pregar – evoluiu para o cisma e, em seguida, para o quadro herético.[265] Os valdenses primitivos professavam os princípios evangélicos, exortando a penitência e as boas obras, além de reivindicarem a moralização dos prelados. Seguiam a máxima bíblica: "importa obedecer a Deus do que aos homens" (Atos 5,29).[266] Inicialmente, contudo, foi a desobediência de Valdo e de seus seguidores que os fez hereges.[267]

Com o exílio de Lyon e com a condenação de 1184, ocorreram divisões no grupo. Novas doutrinas e práticas surgiram. De acordo com Giovanni Gonnet, os polemistas católicos, geralmente, atribuíram as opiniões dos valdenses de seu tempo aos primeiros discípulos de Valdo, não reconhecendo a evolução entre as proposições do valdeísmo primitivo e do valdeísmo posterior.[268] Entre as opiniões valdenses comumente compartilhadas por eles, estão: o anticlericalismo exacerbado, a negação dos sacramentos administrados pelos padres tidos, de modo geral, como indignos; a rejeição dos sufrágios pelos mortos e da doutrina da penitência; a condenação da mentira, do juramento e do derramamento de sangue; a convicção de que a Igreja romana não é a Igreja de Deus e a concepção de que um simples laico pode consagrar o corpo do Senhor.[269]

Pode-se pensar que o surgimento de novas opiniões deveu-se não somente à posição de fidelidade aos Evangelhos, mas também ao contato com as proposições de outros movimentos dissidentes anteriores – como petrobrussianos, henriquianos – e contemporâneos – como os dualistas.[270] A perseguição inquisitorial, por fim, alterou as características primitivas do movimento religioso: os valdenses tornaram-se rurais, hierárquicos, pregadores clandestinos, cujas crenças espalhavam-se por migração e por transmissão familiar.[271]

---

[264] AUDISIO, Gabriel. op. cit., p. 430.
[265] LAMBERT, M. op. cit., p. 83-86;
[266] DONDAINE, Antoine. Aux origines du Valdéisme: une profession de foi de Valdès. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVI, Rome, 1946, pp. 191-235, p. 224.
[267]TRAWKOWSKI, Stanislaw. Entre l'orthodoxie et l'hérésie: *Vita apostolica* et le problème de la désobéissance. In: LOURDAUX, W. ; VERHELST, D. *The concept of heresy in the middle ages (11th-13th. C.)*. Louvain: Leuven University Press, 1983, pp.157-166, p. 166.
[268] GONNET, Giovanni. op. cit., p. 333.
[269] Ibid., p. 333-334.
[270] DONDAINE, A. op. cit., p. 226-227.
[271] AUDISIO, Gabriel. op. cit., p. 430-431.

Os valdenses lombardos e, depois, os germânicos sustentaram posições mais radicais, contrariando alguns preceitos do fundador do movimento. Eles se separaram dos "Pobres de Lyon" ou também conhecidos como "Ultramarinos", por volta de 1205, ao elegerem certo João de Ronco como preboste. A eleição contrariava o princípio de que somente Cristo era a autoridade da fraternidade.[272] Além disso, os pobres da Lombardia autorizavam o trabalho manual, indo de encontro com a regra dos primitivos valdenses, baseada em I Cor. 9, 1-14, e apresentavam concepções diferentes a respeito da validade dos sacramentos – eram partidários do *opus operantis* enquanto os Lionistas defendiam o *opus operatum*, entre outros pontos.[273]

De acordo com as fontes polêmicas, os "Pobres de Lyon" reprovavam o juramento – visto ser um pecado mortal nas Escrituras –, condenavam a punição da justiça secular, como veremos, criam que qualquer pessoa, homem ou mulher, podia consagrar o corpo do Senhor e que a Igreja romana não era a Igreja de Jesus Cristo. Todos esses temas são discutidos por Moneta. Os Pobres Lombardos compartilhavam das mesmas crenças que os primeiros, mas de forma mais exacerbada. Chamavam a Igreja romana de "Igreja dos Ímpios" e a identificavam com a Besta e a Prostituta descritas no Apocalipse. Eles professavam ainda que a Igreja de Cristo se manteve por meio dos bispos e dos prelados até o papa Silvestre e que as crianças são salvas sem batismo.[274]

Ambos os movimentos, cátaros e valdenses, consideradas as especificidades e a complexidade de cada um, foram consequências do contexto geral de insatisfação religiosa e de busca pela perfeição evangélica dos finais do século XI e início do XIII. Os resultados da reforma papal, movimento iniciado no século XI, cujo objetivo pautou-se, segundo Jérôme Baschet, na "reestruturação global da sociedade cristã, sob a firme condução da instituição eclesial" [275], interferiram na emergência do fenômeno herético no medievo[276]. A Igreja reformada transformou-se numa instituição centralizadora, rica e poderosa, bem distante dos ideais de uma Igreja dos pobres de Cristo.

Outro efeito importante decorrente da reforma foi o crescimento da distância entre clérigos e laicos. Aos primeiros, por serem os mediadores entre Deus e os homens, cabia o monopólio da palavra sagrada e a administração dos sacramentos; aos segundos, restava o

---

[272] Ibid., p. 96.
[273] Idem.
[274] RAYNERIUS SACCONI. op. cit., p. 60.
[275] BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 190.
[276] MOGHEN, R. (1965). op. cit., p. 267-281. VAUCHEZ, André. La notion d'hérésie dans l'Occident medieval. (X-XIII siècle). In: L'Erreur. *Le Temps des Savoirs. Revue interdisciplinaire*, nº: 2. Paris: Editions Odile Jacob, 2000, pp. 197-212, p. 203.

papel de passividade espiritual. Muitos indivíduos decepcionados com a direção tomada pela instituição eclesial e inspirados no modelo de Igreja apostólica não se submeteram às condições impostas pelas estruturas eclesiásticas.[277] Eles escolheram, então, outros meios de vivenciar a mensagem cristã e de buscar a salvação, recusando a mediação clerical, o que, na maioria das vezes, desembocou na heresia. Juntamente com a crise eclesiológica, outros aspectos devem ser levados em consideração no entendimento do fenômeno das heresias, como, por exemplo, as mudanças estruturais pelas quais passou a maioria das regiões do Ocidente no fim do século XI ao início do XIII; mudanças que afetaram a vida religiosa e espiritual.

A análise comumente feita pela historiografia identifica "dois filões espirituais" das heresias surgidos no século XII: um filão evangélico e mendicante, no qual se enquadrariam os valdenses, e outro filão, dualista e ritualizado, representado pelos cátaros.[278] Ainda que esses esquemas, por vezes, sejam necessários e úteis no estudo das idiossincrasias das dissidências medievais, ambos os movimentos dissidentes compartilham de elementos comuns. Tanto dualistas como valdenses foram marcados pela vontade de retorno ao cristianismo primitivo, pelo desejo de vivenciarem a *vita apostolica*, desejo encontrado em outras experiências religiosas dos séculos XII e XIII, heréticas ou não. Tais grupos, portanto, apresentavam um apego ao Evangelho, buscando seguir fielmente os preceitos de Cristo e dos apóstolos. Não raro, essa fidelidade à Bíblia, especialmente ao Novo Testamento, foi o ponto de partida para as ideias heterodoxas. Para os hereges, o que não correspondesse aos livros bíblicos não devia ser praticado. Daí a recusa de alguns sacramentos e de algumas doutrinas da Igreja, como a doutrina do Purgatório, por exemplo.

Outro aspecto latente nos dois movimentos foi o anticlericalismo, consequência do comportamento reprovável de alguns religiosos envolvidos em escândalos sexuais ou em atividades mundanas. Os Pobres lombardos e os cátaros, baseando-se em Mateus 5,13, "Vós sois o sal da terra; e se o sal for insípido, com que se há de salgar? Para nada mais presta senão para se lançar fora, e ser pisado pelos homens", sustentavam que os maus prelados não deviam ministrar os sacramentos nem pregar.[279] Os documentos lombardos que explicam as cisões nas igrejas dualistas lombardas mostram que os dissidentes dualistas zelavam pela

---

[277] VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 94

[278] DUVERNOY, Jean. Les origines du mouvement Vaudois. In: Christianisme médiéval: mouvements dissidents et novateurs. *Actes de la II session d'histoire médiévale de Carcassonne*. Hérésis. Carcassonne: Centre national d'études cathares, 1990, pp. 173-198, p. 177.

[279] "Ex quo videtur, quod postquam Praelatus evanuit, non potest condire alium, et quod ad nihilum valet, et ita Sacramentorum etiam ministratio facta ab ipso inefficax est. Istud credunt omnes Cathari, et pauperes Lombardi." MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 434a; ms. 1550, f. 122va-b.

dignidade daqueles que administravam o *consolamentum* – o batismo espiritual.[280] Sobre o tema, Moneta responde aos Pobres lombardos e aos cátaros, argumentando que a eficácia do sacramento não está na dignidade do prelado, mas na função sagrada ocupada por ele.[281]

Um terceiro ponto inerente às dissidências religiosas nesse momento foi seu o caráter "popular". Houve um envolvimento significativo dos laicos de vários grupos sociais, principalmente urbanos. Ambos os movimentos, cátaro e valdense, desenvolveram-se essencialmente nas cidades.[282]

Como veremos na suma de Moneta e em outros tratados de refutação das heresias, os cátaros e os valdenses também condenavam a violência. Ambos sustentavam que a Igreja romana violava os preceitos evangélicos fundamentais ao fazer guerras e, principalmente, ao perseguir e punir os seus inimigos, em particular, com a pena morte. Os hereges sustentavam que o homicídio, como mandamento divino, era proibido em qualquer situação. As autoridades seculares também, segundo eles, pecavam mortalmente ao exercerem a *vindicta* material.

Apesar dos dois grupos heterodoxos serem extremamente críticos em relação à perseguição e à coerção física, há diferenças entre eles quanto à recepção dos textos bíblicos. Os Pobres Leonistas e os Pobres Lombardos rejeitavam a *vindicta* material feita pelas autoridades seculares, pois, embora eles reconhecessem que ela fosse boa no Velho Testamento e feita por muitos homens santos, havia sido proibida por Jesus no Novo Testamento.[283] Já os cátaros diziam que a *vindicta* no Velho Testamento era do Deus mau e continuava sendo no seu tempo.[284]

1.5.3 Métodos e técnicas de refutação

A polêmica do frade Pregador desenvolve-se, na maior parte do tratado, em forma de diálogo entre um "católico" e um "herege". Essa estrutura dialógica não é nova. Podemos encontrá-la já em certos tratados heresiológicos de Santo Agostinho, como o *Contra Felicem,*

---

[280] *De heresis catharorum in Lombardia e Tractatus de Hereticis*.
[281] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 434a-436a; ms. 1550, f. 122va-123va.
[282] VIOLANTE, C. Herejías urbanas y herejías rurales en la Italia de los siglos XI al XIII. In: LEGOFF, Jacques (org.). *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII).* Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, pp. 127-149.
[283] "Dicunt Pauperes quod vindicta erat bona in Veteri Testamento et multi homines sancti faciebant vindictam, sed dicunt quod Filius Dei eam prohibuit in Novo Testamento et de hoc volunt ostendere rationem". SALVO BURCI. op. cit., p. 279.
[284] "Cathari autem dicunt quod vindicta in Veteri Testamento erat a malo deo et hodie est ab eodem deo, et de hoc volunt ostendere rationem". Idem.

Contra Fortunatum, Conlatio cum Maximino, Contra litteras Petiliani, *Gesta cum Emerito* e *Contra Faustum*.[285] Ela também foi utilizada em alguns escritos do debate anti-herético italiano do século XIII: na *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (1209-1234), do laico Georgius; na *Disputatio inter christianum romanum et patarenum bosnensem*, atribuída ao frei Paulo, o Húngaro (anterior a 1241), no *Liber Suprastella* (1235), do laico Salvo Burci; e na *Summa contra hereticos* (1270-1300), do laico Andreas Florentinus.[286] Em virtude desse esquema dialógico e também de uma possível reminiscência do debate oral, o uso da segunda pessoa do singular é bastante recorrido em todos os livros do tratado: "nonne tu haeretice", "ad aliud autem quod dixisti...", "nonne tibi videtur...", "si autem dicas...", "item si tu Haeretice...", etc. Mas não é o único. Ele é alternado com o uso da terceira pessoa que o polemista emprega quando se dirige ao leitor: "et ne mireris o Lector istum modum procedendi contra eum".[287]

A formação e a experiência universitária de Moneta foram fundamentais na construção da obra. Não à toa, como já dissemos, que o opúsculo é nomeado *summa*, um tipo de gênero decorrente das técnicas de ensino e pesquisa dos meios universitários. Como em outras obras da controvérsia doutrinal medieval, observamos que o frade se inspira, muitas vezes, na *disputatio*, uma das etapas do método escolástico dos séculos XII e XIII. Ela tem influência na técnica dialética de Pedro Abelardo (1079-1142), exposta na obra *Sic et Non* (1121). Tal procedimento consistia em "pôr uma determinada questão seguida de uma série de autoridades e sentenças contrapostas: aquelas do *Sic*, favoráveis à tese dada, e aquelas do *Non,* contrárias" [288].

É importante acrescentar, porém, como ressaltou o historiador Samuel Sospetti, que, tratando-se de polêmica anti-herética, o método abelardiano ganha um sentido diferente, porque não se trata de convidar o leitor ao exercício de busca da verdade, mas de informá-lo sobre "os erros doutrinais cometidos pelos hereges, de que modo eles procuram corromper a verdade e de justificar a conduta da Igreja nos seus confrontos através da sólida base derivada

---

[285] FUHRER, Therese. Augustin: un homme du dialogue. In: FUX, Pierre-Yves; ROESSLI, Jean-Michel; WERMELINGER, Otto. *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque internacional Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Suisse: Éditions Universitaires Fribourg, 2003, p.189, nota 14; WEISS, J-P. O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum.*In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Editora da Unicamp, pp.15-38, p. 24.

[286] ROTTENWÖHRER, Gerhard (ed.). *Andreas Florentinus*. *Summa contra hereticos*. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2008.

[287] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 26b.

[288] SOSPETTI, Samuel. *Il Rogo degli Eretici nel Medievo.* Dottorato di ricerca in Filologia Romanza e Cultura Medievale. *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna, 2013, p. 60, tradução nossa.

das Escrituras." [289] Dessa maneira, a "verdade" estará sempre com o interlocutor da ortodoxia em oposição à "falsidade" sustentada pelos hereges.

Em Moneta, encontramos, em geral, a seguinte estrutura: a opinião herética é posta; em seguida, são apresentadas as autoridades bíblicas nas quais os hereges fundamentam a sua tese. O polemista, por sua vez, apresenta a "*Solutio*" ou o "*Respondeo*" – termos típicos dos tratados escolásticos –, demonstrando as falhas e as inverdades na exegese do adversário. O exercício aqui é contínuo, podendo o herege replicar, e o polemista objetar novamente; toda a discussão pautando-se nas passagens escriturísticas e, às vezes, na exegese de determinada passagem feita por um Padre da Igreja. Por fim, o frade finaliza a polêmica, apresentando as provas da Igreja (*Probatio*) contra o "erro" em questão. Em alguns temas, além das Escrituras, o polemista também expõe as razões naturais e lógicas de determinadas proposições heréticas.

Sobre os métodos de argumentação empregados pelo dominicano na controvérsia, identificamos três tipos tradicionais de refutação anti-herética: o argumento escriturístico (*auctoritatibus Scripturarum Divina*), o argumento patrístico e o argumento racional (*auctoritatibus naturalibus*). O frade, entretanto, divide os seus argumentos em dois tipos: *auctoritatibus Scripturarum Divina e auctoritatibus naturalibus.* Os argumentos baseados nos Pais da Igreja ora surgem nas discussões especulativas ora acoplados nos argumentos escriturais.

O primeiro tipo de refutação, o uso das passagens bíblicas, é o mais importante e o mais recorrente. As Escrituras são a principal fonte de combate contra os "erros" sustentados pelos hereges. As *testemunhas* escriturais funcionam como verdades inquestionáveis para ambos os lados. É preciso, contudo, saber interpretá-las corretamente, coisa que os hereges não sabem, conforme o polemista. Por diversas vezes, ele chama a atenção para esse fato, o que é, na verdade, uma advertência bastante comum nos tratados anti-heréticos: "É certo, portanto, que compreendes mal a Escritura, e que só há apenas um Deus e não vários, como dizes."[290]; "Entendes mal, herege; Tiago diz apenas um Deus, isto é, só um único Onipotente."[291]; "Que não se ora pelos mortos pretendem provar alguns hereges pelos testemunhos das Escrituras, os quais não compreendem...". [292]

---

[289] Ibid., p. 61. (tradução nossa)

[290] "Constat igitur quod male scripturam intelligis, et quod unus solus Deus est, et non plures, ut dicis". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 8a. (tradução nossa)

[291] "Male intelligis Haeretice; Jacobus enim unum dicit Deum, idest unicum solum Omnipotentem." Ibid., p. 33a. (tradução nossa)

[292] "Quod non sit orandum pro mortuis, nituntur probare aliqui haeretici testimoniis Scripturarum, quas non intelligunt...". Ibid., p. 374b. (tradução nossa)

O dominicano ainda faz ampla utilização dos versículos bíblicos na objeção das crenças heréticas, demonstrando um grande conhecimento dos dois testamentos. Ele também revela o longo arsenal de citações bíblicas empregado pelos oponentes. No que diz respeito aos dualistas são 178 versículos do Antigo Testamento contra 540 versículos do Novo Testamento.[293] Não obstante, Moneta está ciente de que alguns cátaros não reconhecem todos os livros bíblicos, fato que lhe exige certa habilidade na escolha dos versículos apropriados. Por exemplo, ao discutir se a usura é pecado, o frade cremonense apresenta o seguinte: "Visto que esses testemunhos dos profetas não são recebidos por todos, mas somente por aqueles que afirmam dois criadores, partimos para as autoridades do Novo Testamento que recebem outros cátaros...".[294] A mesma preocupação na utilização das passagens bíblicas mantém o dominicano quando trata do tema da perseguição dos hereges. Como a condenação do homicídio é feita também pelos valdenses, os quais reconhecem as autoridades veterotestamentárias, o cuidado em apresentar os versículos bíblicos adequados aos adversários será maior.

Somando-se aos argumentos bíblicos, as autoridades por excelência, têm-se os argumentos baseados nos Padres da Igreja. As autoridades patrísticas possuem a função de validar os argumentos escriturais ou de dá-lhes continuidade, como afirma o próprio santo Agostinho.[295] De modo geral, no texto do dominicano, elas surgem quando os temas abordados são de natureza especulativa. Por exemplo, ao argumentar contra os cátaros que professam dois princípios de que as criaturas celestes pecaram por livre arbítrio e por bondade, o autor invoca o bispo de Hipona para mostrar que o mal procede do livre arbítrio:

> Onde santo Agostinho, no livro *unde malum*, buscando quem é o autor do mal, responde: '*não existe só um autor, mas cada um ao cometê-lo é o autor de sua má ação*' por livre arbítrio; onde diz Agostinho: 'Más ações são punidas pela justiça de Deus, não seriam punidas se não fossem voluntárias'.[296]

---

[293] Utilizamos a lista das autoridades exposta por Jean Duvernoy: Gênesis (25), Êxodo (24), Levítico (9), Números (8), Deuteronômio (8), Josué (2), Juízes (5), II Reis (4), III Reis (1), I Paralipomenon (1), Jó (4), Salmos (20), Provérbios (13), Eclesiastes (13), Sabedoria (3), Eclesiástico (2), Isaías (21), Jeremias (10), Lamentações (2), Ezequiel (6), Daniel (4), Oseias (1), Joel (1), Obadias (1), Malaquias (3), Mateus (114), Marcos (4), Lucas (42), João (69), Atos (24), Romanos (45), I Coríntios (41), II Coríntios (12), Gálatas (25), Efésios (17), Filipenses (11), Colossenses (8), I Tessalonicenses (6), II Tessalonicenses (2), I Timóteo (15), II Timóteo (2), Tito (1), Hebreus (29), Tiago (11), I Pedro (8), II Pedro (6), I João (18), Judas (2) e Apocalipse (28). Os livros de Tobias, Provérbios, Baruc, Amós, Miqueias, Habacuque, Sofonias e Zacarias são os únicos não utilizados pelos hereges na obra de Moneta.

[294] "Et quoniam ista testimonia Prophetarum non omnes recipiunt, nisi tantum illi, qui duos asserunt creatores, accedamus ad auctoritates Novi Testamenti, quas recipiunt alii Cathari...". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., 547b, (tradução nossa) ; ms. 1550, f. 155vb.

[295] RIBREAU, M. Augustin hérésiologue dans le *Contra Iulianum*. In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, n: 55, 1999, pp. 189-213, p. 206.

[296] "Unde Beatus Augustinus in libro *unde malum*, quaerendo quis sit auctor istius mali, respondet: *non unus aliquis auctor est, sed quod quisque male operans sui malefacti auctor est* propria arbitrii libertate; unde dicit

Santo Agostinho é a autoridade patrística mais usada pelo autor no decorrer da obra. Diversos livros do hiponense serviram como base na polêmica contra os adversários: *Confessionum, Libri Tredecim*, *De Trinitate*, *De libero arbitrio* e *De correptione et gratia*. No capítulo que nos debruçamos, sobre o caráter lícito da coerção física dos hereges e de outros malfeitores, Moneta utiliza trechos da *Epístola 185* ou *De correctione Donatistarum liber unus*, dirigida ao tribuno Bonifácio.[297] Observamos também que o dominicano, além de empregar o mesmo conceito de perseguição justa de Agostinho, recorre à grande parte dos modelos escriturais do doutor de Hipona contidos na obra antidonatista, como, por exemplo, a parábola do Banquete (Lucas 14,15-24; Mateus 22,11), para mostrar o emprego da repressão na condução dos maus ao bem e a passagem da cegueira de Paulo (Atos 9,8), para mostrar que a punição é necessária para a conversão e que, por meio do abatimento corporal, é possível ressurgir-se espiritualmente.

Outros padres da Igreja são mencionados na obra do dominicano, como santo Ambrósio e são Gregório. O polemista cremonense, quando discute a perseguição dos hereges, também cita rapidamente uma das homilias de João Crisóstomo (347-407) sobre Mateus.

Por sua parte, os hereges não se apoiam em nenhum texto de origem patrística na obra do dominicano. De um modo geral, em toda polêmica anti-herética medieval não se tem notícias acerca da utilização de textos patrísticos pelos cátaros. Tal postura, provavelmente, explica as diferenças na exegese de dualistas e católicos, como apontado por Enrico Riparelli.[298] No entanto, no que diz respeito aos valdenses, como mencionado, Moneta diz que Valdo compromete-se a seguir os quatro doutores da Igreja (Ambrósio, Agostinho, Gregório e Jerônimo) diante do papa Alexandre III, no Concílio de Latrão.

O segundo tipo de procedimento de refutação, o argumento pela razão, caracteriza-se pelo recurso à lógica, à analogia e à Filosofia. Seu uso é bem mais limitado, quando comparado ao das autoridades bíblicas. Muitas vezes, sua utilização visa não só resolver as possíveis contradições dos textos escriturais,[299] mas também reforçar os argumentos de

---

Augustinus: *Malefacta Dei justitia vindicantur, nec juste vindicarentur, nisi fierent voluntate*." MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 37b, 38a. (tradução nossa)

[297] SAN AGUSTÍN. Obras Completas de San Agustín. *Cartas*. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, Vol. XIa, p. 726.

[298] RIPARELLI, Enrico. Les techniques d"exegèse des cathares. In: AURELL, Martin (dir.). *Les cathares devant l'Histoire:* Mélanges offerts à Jean Duvernoy. L'hydre Éditions, 2005, p. 323-348, p. 339.

[299] IOGNA-PRAT, D. op. cit., (2009), p. 105.

autoridade. Essa forma de refutação tem como propósito mostrar os absurdos e o caráter fabuloso das opiniões heréticas.

Antes do século XIII, como ressaltou Dominique Iogna-Prat, sua utilização era restrita "à interrogação sobre a linguagem, à reflexão sobre a inadequação do verbo à realidade e ao raciocínio sobre os dogmas em forma de categorias".[300]Apesar disso, no momento em que Moneta escreve a *Summa*, década de 40 do século XIII, o recurso às premissas filosóficas, como vimos, é comum. Os argumentos racionais no opúsculo de Moneta aparecem nas formas de raciocínio lógico, analógico e filosófico. Ao abordar a impossibilidade de que um princípio tenha uma autolimitação, o frade faz uma analogia com a geometria, para mostrar que nada se limita a si mesmo, nem Deus:

> Nada é finito por si, pois a linha não termina em si (mesma), mas, no ponto. Semelhantemente, a superfície não termina em si, mas a linha e a superfície permitem que o próprio corpo exista. Portanto, por semelhança, nem Deus tem o fim em si mesmo.[301]

No geral, os argumentos pautados na *ratio* são mais recorridos quando o polemista discute temas de caráter especulativo, como os dois princípios contrários; a teoria traducionista, defendida por alguns cátaros; a imortalidade da alma; a eternidade do mundo ou a presciência divina. Assim, o frade apresenta várias provas de que a alma não morre com o corpo: "Primeiramente pela Escritura divina; Segundo, pela razão natural (...). O mesmo também é provado pelas Escrituras dos Filósofos, onde, auxiliado por Deus, alguns deles devem pôr as razões para provar a imortalidade das almas." [302] Moneta, aqui, não se dirige aos cátaros nem aos Pobres Ultramontanos ou Lombardos, como ele mesmo informa no início do capítulo, mas a alguns partidários de certas filosofias.[303]

O polemista também mostra que os adversários recorrem a argumentos racionais. Diversas vezes, ele chama a atenção para as razões naturais sustentadas pelos hereges: "Mas não só pelos testemunhos das escrituras inclinam-se os referidos hereges, mas também por algumas razões, que lhes são vistas naturais, ou da lógica, não obstante, sejam sofísticas." [304]

---

[300] Idem.

[301] "Nihil finiter a se, linea enim non finit se, immo punctum. Similiter superficies non se finit, sed linea sinit ea, et superficies ipsum corpus; ergo a simili nec Deus se finit". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 25a. (tradução nossa). Agradeço ao Prof. Daniel Alonso de Araújo pelos comentários e sugestões na tradução do trecho.

[302] "Primo per Scripturam divinam; Secondo naturali ratione (...). Idem etiam probatur per Scripturas Philosophorum, unde adjuvante Deo ponendae sunt aliquae eorum rationes ad probandam animarum immortalitatem Ibid., p. 417a, (tradução nossa).

[303] Idem.

[304] "Non solum autem testimoniis scripturarum innituntur praedicti Haeretici, sed etiam rationibus quibusdam, quae eis naturales, vel logicae videntur, cum tamen sophisticae sint". Ibid., p. 23b. (tradução nossa)

No capítulo de abertura do Livro I, ao provar que, além das autoridades do Novo Testamento, os cátaros se utilizam de argumentos racionais (ou *rationibus naturales* ou *logicae*) para sustentar a crença dos dois princípios, o frade indica o uso que eles fazem das premissas de Aristóteles contidas na Metafísica: "Com efeito, que existam dois princípios querem (os hereges) provar por esta sentença de Aristóteles: os princípios dos contrários são contrários; portanto, com o bem e o mal sendo contrários, os seus princípios serão contrários".[305]

1.5.4 Conteúdo dos livros

Após o prólogo, o frade oferece uma "descrição da fé dos hereges" (*Descriptio fidei haereticorum*). Trata-se de um resumo dos principais artigos que serão abordados detalhadamente nos capítulos dos cinco livros do tratado. Nele, são elencadas as opiniões dos partidários dos dois princípios ou dois criadores e dos partidários de um único criador, ressaltando as crenças compartilhadas por todos e as crenças que os diferenciam. Os valdenses, por sua vez, não são mencionados na descrição. Pode-se pensar que Moneta resumiu as proposições dos dois ramos dualistas com a intenção de disponibilizar uma leitura rápida das opiniões de cada um aos utilizadores do opúsculo. Esse recurso não é novo. Ele pode ser encontrado um século antes nos tratados de Pedro, o Venerável, e do monge Eckbert de Schonau.[306] Nas próximas páginas, disponibilizamos, de modo bastante simplificado, os assuntos discutidos nos capítulos de cada livro, para que tenhamos uma ideia geral da *Summa* anti-herética de Moneta.

1.5.4.1 Livro I

No primeiro livro da obra, o frade trata dos "erros" dos hereges que professam os dois princípios ou deuses, sem início e sem fim. Um é o Deus da Luz ou Pai dos Justos, criador das coisas permanentes e eternas; o outro é o Deus das Trevas, criador das coisas visíveis e transitórias do mundo. Ele é dividido em dez capítulos.

No primeiro capítulo, o polemista aborda a crença dos dois princípios sustentada pelos hereges. Ele divide-se em duas partes. Na primeira parte, são expostas as "*phantasticas rationes*" dos que professam o "*nefandissimum errorem*" dos dois princípios. Moneta revela as autoridades bíblicas do Antigo e do Novo Testamento e as *rationes* que os adversários

[305] "Quod enim duo principia sint volunt haberi per hoc dictum Aristotelis: Contrariorum contraria sunt principia; cum ergo bonum et malum sint contraria, eorum principia contraria erunt. Ibid., p. 23-24. Aristóteles é chamado também de *Philosophus*. Ibid., p. 25. (tradução nossa)
[306] BRUNN, Uwe. op. cit., p. 286-287.

fundamentam sua tese. Na segunda parte, são reunidos os argumentos racionais e as autoridades escriturais de que há somente um único Deus, e não vários.[307]

O segundo capítulo trata brevemente das pessoas da Trindade, assunto que será retomado no terceiro livro da obra, como o próprio frade indica. De antemão, já são apresentadas autoridades escriturais que provam a legitimidade do dogma trinitário, isto é, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são consubstanciais, coeternos e coonipotentes.[308]

O terceiro capítulo é voltado para o surgimento do mal no céu. Nele, o frade refuta a explicação mítica dos hereges para a queda das criaturas celestes, isto é, para a origem do pecado. De acordo com Moneta, os hereges acreditavam que o filho do Deus malvado, o Diabo/Satanás, subiu ao céu disfarçado de anjo de luz, conquistou os anjos de Deus, sendo recebido com plenos poderes sobre eles e, como o seu Senhor e por meio da sua astúcia, fez os anjos pecarem. O capítulo é dividido em quatro artigos: no primeiro, o polemista questiona os testemunhos recolhidos pelos hereges para provarem que o filho do mau Deus subiu ao céu; no segundo artigo, ele discute se a subida do Diabo ao céu foi da consciência e da vontade de Deus; no terceiro, ele debate se o pecado das "ovelhas de Israel" (em referência a Mateus 15,24) ocorreu antes ou depois da subida do filho do Deus malvado; e, por fim, no último artigo, ele questiona o momento em que o Diabo passou a ter plenos poderes sobre as ovelhas do Senhor. Nesse capítulo, especialmente, o frade faz referência a autores cristãos que refletiram sobre a natureza do mal, como santo Agostinho, Dionísio e santo Anselmo.[309]

O quarto capítulo, o mais longo do Livro I, discute as opiniões sustentadas pelos hereges sobre as criaturas celestes. De acordo com Moneta, os hereges dizem que algumas criaturas criadas por Deus Pai na Pátria celeste foram expulsas do céu, porque pecaram com o Diabo. Elas são chamadas de várias formas: "almas", como em Lucas, 9,56: "O filho do homem não veio para perder as almas, mas para salvá-las"; "povo de Deus", como em Mateus 1,21: "Ele salvará seu povo dos seus pecados", e "ovelhas de Israel", como em Mateus 15,24: "Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel".

Esse capítulo é dividido em seis artigos: no primeiro, o autor mostra em que os hereges incidem nesse "erro", isto é, em quais autoridades escriturais; no segundo, ele prova que ninguém está necessariamente salvo; no terceiro, ele demonstra que nem todos que foram criados por Deus serão salvos; no quarto, ele prova que os anjos que desceram do céu por causa de seus pecados não serão salvos; no quinto, o polemista discute se o espírito do povo

---

[307] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 6b-35b.
[308] Ibid., p. 35b – 36b.
[309] Ibid., p. 36b – 44a.

de Deus que do céu foi expulso passa de um corpo a outro, como creem os hereges; e, por fim, no sexto e último artigo, o frade mostra que algumas criaturas serão salvas, mas não as que foram expulsas do céu.[310]

O quinto capítulo trata do livre arbítrio, assunto já introduzido no terceiro capítulo. Ele é dividido em duas partes: na primeira, o polemista expõe os fundamentos que os hereges dos dois princípios utilizam para negarem o livre arbítrio do povo de Deus – as criaturas celestes decaídas –, e, na segunda parte, por meio de *rationibus* e *auctoritatibus*, ele demonstra que o livre arbítrio está em cada homem.[311]

O sexto capítulo aborda a crença dos hereges sobre a antiguidade das criaturas. Segundo Moneta, eles acreditam que as criaturas eram coevas a Deus, não admitindo a concepção de novas criaturas. O capítulo é divido em duas partes: na primeira, o frade expõe as provas bíblicas nas quais os hereges fundamentam a crença de que Deus não concebe novas almas e corpos; na segunda parte, ele prova que novos espíritos são gerados por Deus e introduzidos em novos corpos.[312]

O sétimo capítulo trata da opinião dos hereges de que os profetas vaticinaram na Jerusalém celeste. O capítulo divide-se em três partes: na primeira, o autor discute a crença da dupla Jerusalém (celeste e terrena) dos hereges; na segunda parte, se as profecias estão de acordo com o sentido das palavras; e, na última seção, são apresentados os argumentos de que os profetas não prognosticaram antes da constituição deste mundo.[313]

O oitavo capítulo discute se Deus, Pai dos Justos, é o criador das coisas visíveis e transitórias. O capítulo divide-se em duas partes: na primeira, o autor verifica os testemunhos bíblicos nos quais os hereges fundamentam a crença de que o transitório não é de Deus Pai; na segunda parte, ele comprova que Deus Pai é o criador das coisas visíveis e transitórias, recorrendo sempre às Escrituras.[314]

O nono capítulo versa sobre a opinião de alguns hereges que professam os dois princípios de que Cristo não fez milagres visíveis, mas que os milagres narrados no Novo Testamento devem ser compreendidos espiritualmente. Numa única seção, o polemista apresenta um conjunto de autoridades escriturais para provar que os milagres feitos pelo Senhor foram materiais.[315]

---

[310]Ibid ., p. 44a-63b.
[311] Ibid., p. 63b-68b.
[312] Ibid., p. 69a-75b.
[313] Ibid., p. 75b-80b.
[314] Ibid., p. 80a-98a.
[315] Ibid., p. 98a-104b.

Por fim, o último capítulo trata da crença dos hereges de que o povo de Deus é composto de três partes: o corpo, a alma e o espírito; e que a alma é uma coisa e o espírito é outra. Moneta afirma que eles se baseiam em são Paulo I Tess. 5,23: "Que o Deus da paz vos santifique em todas as coisas para que vosso espírito, vossa alma e vosso corpo sejam conservados intactos à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo".[316]

1.5.4.2 Livro II

No segundo livro do tratado, o polemista expõe as opiniões dos cátaros que afirmam somente um Criador. Da mesma forma que o primeiro livro, ele divide-se em dez capítulos.

O primeiro capítulo trata dos argumentos nos quais se apoiam os hereges que afirmam um Criador e de onde tiram as suas opiniões errôneas. Conforme Moneta, eles acreditam que Deus criou os quatro elementos *ex nihilo*, mas foi o Diabo quem fabricou as coisas visíveis com base na matéria confusa criada por Deus. Afirmam, ainda, que Lúcifer foi criado por Deus, mas, em virtude do seu orgulho, foi expulso do céu juntamente com outros anjos seduzidos por ele.

Moneta não se opõe a essa explicação da queda de Lúcifer, mas chama a atenção para os demais aspectos fabulosos da narrativa, como, por exemplo, a explicação para a origem do homem. Segundo o dominicano, para os hereges em questão, Adão teria sido um anjo enviado por Deus para ver de que modo Satanás havia distinguido os elementos e as espécies. Satanás, então, encarcerou Adão num corpo carnal e o incitou à fornicação com Eva, outro anjo aprisionado no corpo de mulher. Moneta diz que os hereges adaptaram essas fábulas da parábola do servo sem piedade (Mateus 18,23-35). Ele mostra que os hereges compreendem, equivocadamente, essas passagens bíblicas.[317]

No capítulo seguinte, o frade revela que a formação do mundo visível e a distinção dos elementos não foram feitas pelo Diabo como sustentam os dissidentes. Ele dedica uma seção com autoridades do Antigo Testamento (Salmos 8,1-8, Isaías 42,5, Zacarias 12,1, entre outras) e outra seção com autoridades do Novo Testamento (Atos 14,14, Pedro 3,3-7, entre outras), para provar que Deus Santo fez o mundo visível e distinguiu os quatro elementos da matéria da qual decorrem as formas e as espécies.[318]

---

[316] Ibid., p. 105a-107b.
[317] Ibid., p. 109a-116a.
[318] Ibid., p. 116a-124b.

O terceiro capítulo dá continuidade ao tema da criação do mundo visível. Na primeira parte, são apresentadas as "*rationes phantasticae Haereticorum*" de que as coisas visíveis são más, porque feitas pelo Diabo. Na segunda parte, Moneta oferece provas escriturísticas de que as criaturas visíveis, criadas por Deus Pai, são boas e úteis.[319]

O quarto capítulo trata da origem da alma. Os hereges partidários de um princípio eram traducionistas, ou seja, eles acreditavam que as almas dos homens descendiam do espírito de Adão, anjo encarcerado no corpo humano pelo Diabo. Na primeira e segunda partes do capítulo, o dominicano apresenta as provas dos hereges para sustentarem a crença no traducionismo. Na terceira parte, ele se serve não somente das autoridades escriturais para negar que uma alma venha de outra, mas também de argumentos racionais.[320]

No quinto capítulo, é discutida a condenação que os dualistas fazem de certos alimentos de origem animal (carne, queijo, ovos). Moneta lembra que a interdição alimentar é compartilhada por todos os cátaros. Na primeira parte, ele apresenta as razões dadas pelos hereges para recusarem certos alimentos. De acordo com o polemista, eles se baseiam erroneamente em certas passagens bíblicas, como, por exemplo, Romanos 14,21: "Bom é não comer carne e nem beber vinho...". Outras razões assinaladas pelo heresiólogo para a não ingestão de certos alimentos são porque provêm do coito, por votos feitos ou por não haver testemunhos de que Cristo os tenha consumido. Na segunda parte do capítulo, Moneta mostra que a ingestão desses alimentos não é ilícita para a Igreja.[321]

No capítulo seguinte, um dos maiores do livro, discute-se se o Deus do Antigo Testamento foi bom ou mau. Na primeira parte, mostram-se as provas dos hereges para tal crença. Os hereges concordavam que o Deus do Velho Testamento tratava-se do Deus mau, segundo o frade, por se basearem em Gênesis 1,1 "No princípio criou Deus o céu e a terra. E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo". A esse versículo, os hereges contrapunham I João 1,5 "Deus é luz, nele não há treva alguma". Outros argumentos oferecidos pelos dualistas para acreditarem que o Deus do Antigo Testamento foi, de fato, o Deus mau são os seus atributos: a mutabilidade (Êxodo 3,5,12:11), a crueldade (Gênesis 14-19) e a mentira. Depois de expor as teses dos dissidentes, refutando-as, o dominicano, na segunda parte do capítulo, baseia-se em diversas referências bíblicas que confirmam a

[319] Ibid., p. 124b-129a.
[320] Ibid., p. 129a-138b.
[321] Ibid., p. 138b-143b.

bondade, a unicidade do Deus do Velho Testamento. Ele também argumenta que o Deus do Antigo Testamento é o mesmo Deus do Novo Testamento.[322]

O sétimo capítulo prossegue com a mesma discussão, ou seja, sobre a natureza do Antigo Testamento. Na primeira parte, são colocadas as passagens bíblicas que os hereges se apoiam para considerá-lo maligno. Moneta as refuta. Na segunda parte, o polemista prova, por meio de uma série de passagens bíblicas, que a Lei é boa e que ela foi dada pelo Deus bom.[323]

No oitavo capítulo, o polemista reúne um conjunto de versículos evangélicos e dos livros proféticos que louvam o Velho Testamento.[324]

O nono capítulo é dedicado à discussão sobre a bondade dos homens antes da vinda de Cristo. Na primeira parte do capítulo, Moneta expõe as provas em que os hereges se baseiam para sustentarem que não havia bons homens antes de Cristo. Uma delas é quando Jesus disse, em João 10,8: "Todos quantos vieram antes de mim são ladrões e salteadores...". O polemista refuta todas as autoridades recorridas pelos adversários. Na segunda parte do capítulo, fica provado que houve homens bons antes da vinda de Cristo e que os profetas foram um deles.[325]

Por fim, o último capítulo aborda os milagres de Cristo, crença que a grande maioria dos cátaros negava. O pregador reúne provas bíblicas de que a Igreja de Deus fez milagres materiais antes e depois da Paixão de Cristo. Em seguida, ele apresenta mais uma série de autoridades bíblicas para provar que somente a Igreja romana é a Igreja de Deus, tema que será retomado no último livro do tratado.[326]

1.5.4.3 Livro III

O terceiro livro do opúsculo é voltado para os temas cristológicos. Ele é o menor livro do tratado, composto por cinco capítulos.

No primeiro capítulo, Moneta discute se os precursores de Cristo foram homens bons. Uma por vez, ele expõe e objeta as opiniões heréticas de que o anjo da anunciação de Maria foi enviado por Satanás, de que os pais de João Batista, Zacarias e Isabel foram maus e de que o próprio João Batista foi enviado pelo Diabo. O dominicano ressalta que os hereges não apresentam provas bíblicas para sustentar essas teses.[327]

---

[322] Ibid., p. 143b-195b.
[323] Ibid., p. 195b-209b.
[324] Ibid., p. 209b-214b.
[325] Ibid., p. 214b-219b.
[326] Ibid., p. 219b-223b.
[327] Ibid., p. 225a-231b.

O segundo capítulo trata da mãe de Cristo. Moneta concentra-se no "erro" dos hereges que põem dois princípios de que Maria teve um corpo celeste, não tendo sido, portanto, uma mulher, mas um anjo. Cristo, assim como a sua mãe, foi um anjo, que se encarnou pela orelha dela. Novamente, o frade diz que os hereges não possuem testemunhos bíblicos para provar suas opiniões e objeta-os, fundamentando-se nas Escrituras.[328]

O terceiro capítulo, o mais longo do livro, é dedicado a Cristo. Ele é dividido em várias partes. Na primeira, o dominicano discute a divindade de Jesus, ou seja, se ele é ou não Deus, pois, segundo os que professam os dois princípios, Cristo foi um anjo. Moneta refuta as autoridades bíblicas em que os hereges se baseiam. Em seguida, prova que Cristo é Deus e que é coeterno, coonipotente e consubstancial ao Pai. Na segunda parte, é discutida a crença, defendida por alguns hereges que professavam um único princípio, de que Cristo não teve um corpo humano verdadeiro, mas um corpo fantástico. Moneta mostra que Cristo teve um corpo humano real, nasceu da Virgem Maria, sofreu a paixão e a morte, comeu, bebeu e ressuscitou nesse mesmo corpo. O frade também dedica partes do capítulo à descida de Cristo ao inferno, à sua ressurreição, à sua ascensão com o corpo humano e ao artigo do Credo "Donde há de vir julgar os vivos e os mortos".[329]

O cremonense trata do Anticristo no capítulo seguinte. Ele reúne autoridades bíblicas que provam a vinda do Anticristo em objeção à crença cátara de que o papa Silvestre foi o Anticristo.[330] Para fechar o terceiro livro, o polemista aborda a natureza do Espírito Santo. Ele prova que o Espírito Santo é Deus e é igual ao Pai e ao Filho em substância, postulado que os cátaros que professam um princípio não creem, pois sustentam que o Pai é maior que o Filho em divindade, e o Filho maior que o Espírito Santo. Moneta também mostra os argumentos escriturísticos em que os hereges se baseiam para afirmarem que o Espírito Santo não é Deus e que ele não foi dado aos discípulos nem a outros antes da Pentecoste. O frade também refuta os "erros" de alguns hereges que dizem que o Espírito Santo é dado ao homem por mérito de sua bondade e que, uma vez o recebido, o homem não pode pecar. Por fim, ele objeta a opinião dos hereges que dizem que o batismo de água não concede o Espírito Santo.[331]

1.5.4.4 Livro IV

[328] Ibid., p. 232a-234a.
[329] Ibid., p. 234a-263a.
[330] Ibid. p. 263a-256a.
[331] Ibid., p. 264a-275b.

O quarto livro do tratado é construído de acordo com o grupamento tradicional dos sete sacramentos da Igreja – os quais todos os cátaros negam a validade –, e de outros dois temas: a ressurreição e o juízo. A primeira parte, a dos sacramentos, é dividida em sete capítulos. A segunda parte, a ressurreição, é dividida em três capítulos. Enfim, a parte destinada ao juízo final divide-se em seis capítulos.

Inicialmente, o heresiólogo apresenta o sistema do batismo dos hereges, ou seja, a imposição das mãos, o único sacramento dos cátaros. Em seguida, ele retoma a crença herética de que o batismo de João Batista é do Diabo, porque a água é um elemento material. São apresentadas as fontes bíblicas da quais os dualistas tiram que o batismo das águas não tem valor para a salvação e que é inválido o batismo das crianças. Por sua vez, Moneta prova que as crianças que têm fé na Igreja são salvas por meio do batismo e defende a eficácia do sacramento, recorrendo às autoridades bíblicas e patrísticas.[332]

O segundo sacramento abordado é a imposição das mãos ou também chamado "Confirmação". O dominicano aponta diversos "pecados" dos cátaros sobre esse sacramento, tais como: considerá-lo como o próprio batismo; a possibilidade de ser administrado por outras pessoas, na ausência do bispo, inclusive por mulheres; interditá-lo às crianças; considerá-lo indispensável à salvação; a crença na sua ineficácia, caso aquele que o administre tenha pecado mortal.[333]

Em seguida, o frade passa para o terceiro sacramento da Igreja: o corpo e o sangue de Cristo. Moneta diz que os cátaros sustentam a "opinião detestável" de que o pão não se transforma no corpo de Cristo nem o vinho no seu sangue, porque ambos os elementos são criados pelo Diabo. O dominicano recorre às sagradas Escrituras para provar que o corpo de Cristo não tem relação alguma com qualquer criatura do Diabo. Em seguida, ele se limita às autoridades evangélicas para demonstrar que o verdadeiro corpo de Cristo foi dado aos seus discípulos na Ceia do Senhor.[334]

No quarto capítulo, o frade aborda a necessidade e a utilidade do quarto sacramento: a Penitência. Para o heresiólogo, os hereges não observam nenhuma das três partes da penitência: "erram", porque rejeitam a *contrição*, não fazem a *confissão* ao Sacerdote e, por conseguinte, não realizam obras de *satisfação*.[335]

O polemista trata da Extrema Unção no quinto capítulo. Os hereges não reconhecem esse sacramento, conforme Moneta, porque o óleo é matéria e, por isso, segundo eles, vem do

[332] Ibid., p. 277a-293b.
[333] Ibid., p. 293b-295a.
[334] Ibid., p. 295a-302a.
[335] Ibid., p. 302b-306a.

Diabo. O frade rebate a explicação dos cátaros, dizendo que a unção com óleo material é utilizado na Igreja de Deus e recorre às autoridades bíblicas para provar que ele não é obra do diabo.[336]

O próximo capítulo é dedicado ao sacramento da Ordem. Na primeira parte, Moneta discorre sobre as nove ordens da Igreja: salmistas, ostiários, leitores, exorcistas, acólitos, subdiáconos, diáconos, sacerdotes e bispos. Na segunda parte, ele apresenta as objeções dos hereges acerca das ordens. De acordo com o polemista, os hereges dizem que o bispado, o sacerdócio e o diaconato não são da Igreja Primitiva. Eles também atacam as solenidades das ordens, dizendo que essas celebrações não são encontradas no Novo Testamento. Por fim, os hereges sustentam que a ordem do bispo pode ser anulada caso o religioso tenha pecado, conforme I Timóteo 3,2: "Convém, pois, que o bispo seja irrepreensível...". Moneta refuta as objeções dos hereges, recorrendo às autoridades escriturais.[337]

Fechando a discussão sobre os sacramentos, no sétimo capítulo, o maior do quarto livro, o frade Pregador discute o sacramento do Matrimônio. Para o cremonense, os hereges sustentam que o casamento é ilegítimo – ou seja, é contra a lei de Deus –, porque os corpos do homem e da mulher foram feitos pelo Diabo. Desse modo, o mal se propaga por meio da procriação. O capítulo é dividido em duas partes. Na primeira, são apresentadas as "falsas" convicções dos hereges e as provas escriturais e racionais nas quais se baseiam. Na segunda parte, são reunidas as razões da Igreja de que o casamento é lícito.[338]

O oitavo capítulo, também bem extenso, trata da ressurreição dos corpos, crença que os cátaros negam. Para eles, os corpos foram criados pelo Diabo. O dominicano refuta os hereges dos dois partidos. Em seguida, apresenta testemunhas da Igreja que confirmam a ressurreição dos corpos.[339]

Os quatro últimos capítulos do livro são destinados ao tema do juízo. O frade propõe-se a resolver questões sobre as punições cotidianas, se são de Deus ou não, o julgamento das almas e os sufrágios, o julgamento das almas antes do último dia, no que consiste o julgamento universal, o inferno e, por fim, o suplício dos maus e a recompensa dos bons, após o juízo. Os cátaros e também os valdenses negam o purgatório. Moneta diz que, para alguns dualistas, o mundo já é o inferno, porque a criação é má. Os cátaros que professam um princípio têm outra opinião sobre o inferno. Para eles, no dia do juízo, todo o mundo e todos

[336] Ibid., p. 306b-307b.
[337] Ibid., p. 308a-314b.
[338] Ibid., p. 315a-346a.
[339] Ibid., p. 346a-369b.

os elementos retornarão ao início, ao caos primordial. Nesse caos, compreendido como o inferno, os espíritos dos homens e dos demônios serão atormentados.[340]

1.5.4.5 Livro V

Por fim, no último e o mais longo livro do tratado, Moneta aborda, em sua maioria, questões de ordem eclesiológica, apesar de incluir alguns poucos capítulos sobre temas doutrinais – a imortalidade da alma (cap. IV), a eternidade ou não do mundo (cap. XI) e as relações entre a presciência divina e a liberdade humana (cap. XV). Nesses três capítulos, em especial, o autor polemiza com os filósofos não cristãos e com os seus partidários. Apesar de raramente mencionados, os dualistas continuam sendo o objeto da polêmica do dominicano, pois os assuntos aí abordados guardam relações com as opiniões de alguns cátaros. Outra novidade dessa última parte é ampliação dos adversários. Os valdenses, até o momento, pouco citados no opúsculo, passam a ocupar a cena conjuntamente com os dualistas. O livro é composto por muitos capítulos, como avisa o próprio polemista no prólogo.[341]

Os três primeiros capítulos tratam da natureza e da missão da Igreja Católica no mundo. No capítulo de abertura, o frade propõe-se a defini-la. Ele analisa as fontes bíblicas donde os hereges tiram a opinião de que a Igreja romana não é a Igreja de Deus. Na segunda parte, o polemista prova, por meio das autoridades escriturais, que nem os cátaros nem os Pobres de Lyon são a Igreja de Deus, mas somente a Igreja romana. No capítulo seguinte, Moneta aborda o início da Igreja católica no mundo e, em seguida, a origem dos cátaros. O dominicano prova que a Igreja romana, ao contrário dos cátaros, tem sua raiz em Cristo. No terceiro capítulo, o frade esforça-se em comprovar a perpetuidade da Igreja e que ela nunca falhou.[342]

O tema da imortalidade da alma é tratado no quarto capítulo. Recorrendo às divinas Escrituras e, principalmente, às razões naturais, o polemista prova que a alma humana não morre com o corpo. Apesar de recorrer a algumas passagens bíblicas, na primeira parte, esse capítulo é eminentemente especulativo. Moneta faz referência ao pensamento de alguns Padres da Igreja, de teólogos e de filósofos. Entre os autores citados no capítulo, estão: são Gregório Magno (*Moralia in Iob*), santo Agostinho (*Confissões*, *De Trinitate* e *A correção e a graça)*, João Damasceno (*De fide orthodoxa*), Boécio (*De Consolatione Philosophiae* e *De*

---

[340] Ibid., p. 370a-388b
[341] "Haec autem pars in plura dividitur capitula." Ibid., p. 389 (Prólogo do livro)
[342] Ibid., p. 389a-416b.

Trinitate), santo Anselmo, Guilherme de Auvergne (*De anima*), Aristóteles (Física), Avicebron (*Fons Vitae*) e Avicena.[343]

No quinto capítulo, o dominicano volta-se para questões relativas aos prelados. Ele combate as opiniões dos hereges de que há somente maus prelados na Igreja romana e, como consequência, não deviam conferir os sacramentos, nem pregarem e nem serem obedecidos. Moneta, por sua vez, argumenta contra os cátaros e os Pobres lombardos que, na Igreja, existem bons e maus prelados. Estes últimos, segundo ele, receberam o ofício da pregação e o ministério dos sacramentos. Portanto, eles podem conferir os sacramentos, pregar e devem ser obedecidos. O que está em jogo não é a qualidade do prelado, mas a autoridade concedida para tal cargo. O frade também polemiza contra os inimigos acerca da pregação não pública praticada pelos hereges, argumentando que a verdadeira pregação é feita em público, assim como Jesus Cristo fazia.[344]

No sexto capítulo, o polemista propõe-se a discutir a premissa dos hereges que dizem que a Igreja não pode fazer novas Constituições, porque elas não estão previstas no Evangelho ou nos Apóstolos de Cristo. Na primeira parte, o frade expõe os argumentos bíblicos dos hereges, baseados tanto em alguns livros do Antigo como do Novo Testamento. Na segunda, prova que é licito a Igreja fazer novas Constituições. Ele reúne argumentos escriturais direcionados somente aos cátaros e outros direcionados apenas aos valdenses.[345]

No sétimo capítulo, o dominicano discute se os sucessores dos apóstolos, isto é, os prelados eclesiásticos, e outros discípulos de Cristo podem ter riquezas. Ele tem como alvo a opinião dos valdenses que, fundamentada em Mateus 5,3 ("Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus"), é contrária a qualquer tipo de riqueza na e da Igreja. Na primeira parte, o polemista expõe os argumentos bíblicos dos hereges, que provam que a Igreja não pode ter riquezas. Na segunda parte, Moneta apresenta argumentos escriturais de que os prelados eclesiásticos podem ter tanto bens móveis como bens imóveis.[346]

O oitavo capítulo divide-se em duas partes: na primeira, o polemista versa sobre a Igreja em seu aspecto material e, na segunda parte, sobre as suas imagens. Os hereges objetam um conjunto de aspectos ligados aos lugares considerados sagrados pela Igreja Católica: o templo, o altar, o nome "Igreja" na acepção material, as vestes sagradas, a forma de celebração, os cânticos e o incenso. Para cada ponto, o polemista remete à autoridade bíblica em que eles se baseiam. Em seguida, ele refuta cada premissa com argumentos de autoridade.

---

[343] Ibid., p. 416b-430b.
[344] Ibid., p. 430b-443b.
[345] Ibid., p. 443b-446a.
[346] Ibid., p. 446b-454a.

Os hereges também criticam as pinturas e as imagens, principalmente o crucifixo, alegando que os católicos as idolatram.[347]

No nono capítulo, o dominicano aborda o mandamento sobre não dizer o nome de Deus em vão, para discutir o juramento que os hereges condenam. Na primeira parte, são refutadas as objeções heréticas de que o juramento é ilícito. Entre as autoridades em que os hereges fundamentam sua proposição, uma delas é Mateus 5,34: "Eu, porém, vos digo que de maneira alguma jureis, nem pelo céu, porque é o trono de Deus". Na segunda parte, o frade mostra um conjunto de situação em que o juramento é legítimo. [348]

O décimo capítulo trata do mandamento sobre a santificação dos sábados pelos judeus (Êxodo 20,8: "Lembra-te de santificar o dia de sábado") e dos domingos pelos católicos. Os hereges, cátaros e valdenses afirmam que a Igreja católica transgride o mandamento, porque não guarda os sábados. Moneta explica que Deus recomendou a observância dos sábados, sugestão que os judeus acatam literalmente, para que se lembrassem da criação do mundo e da misericórdia com que o Senhor tirou o povo de Israel da escravidão no Egito. O dominicano lembra ainda que a Igreja católica mantém outras comemorações em veneração aos santos e em memória deles. Sobre esse ponto, ele diz que os valdenses e os cátaros rejeitam as festas cristãs e os dias de santos, baseando-se em Gálatas 4,10: "Guardai dias, e meses, e tempos, e anos".[349]

No décimo primeiro capítulo, um dos maiores do livro, o frade discute o tema da novidade do mundo e as razões pelas quais os filósofos sustentam que ele é eterno. Moneta, aqui, não descreve de forma explícita os seus interlocutores. O capítulo, bastante especulativo, é voltado para a discussão e para a refutação das premissas dos filósofos pagãos, que afirmam que o mundo é *ab aeterno*. As ideias de Aristóteles sobre o assunto são o alvo principal do polemista. Outros filósofos muito utilizados no capítulo são Moisés Maimônides (*Rabbi Moyses*) e o cristão Guilherme de Auvergne. O polemista também faz referência a Platão (*Timeu*), Avicena (*Liber de philosophia prima)*, santo Agostinho (*Confissões*), Pseudo-Dionísio, o "Areopagita" (*De divinis nominibus)* e santo Ambrósio (*Hexaemeron)*.[350]

O décimo segundo capítulo discute o mandamento "honrar pai e mãe", contido no livro do Êxodo 20,12 ("Honra teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o Senhor teu Deus te dá"). O frade aborda o primeiro tema, para provar que a

---

[347] Ibid., p. 454a-462a.
[348] Ibid. p. 462a-475b.
[349] Ibid., p. 475a-477a.
[350] Ibid., p. 477a-506a.

reprodução carnal entre o homem e a mulher não é contra Deus, como sustentam os dualistas, porque, se assim o fosse, não haveria sentido no mandamento em questão.[351]

No décimo terceiro capítulo, o mais longo tópico do livro, o polemista discute a perseguição dos hereges com base no mandamento "Não matarás" (*Non occides*). Ele divide-se em duas partes. Na primeira, são apresentadas as opiniões dos cátaros e dos valdenses, que sustentam o caráter ilícito de qualquer forma de perseguição. Na segunda, são expostas "as razões verdadeiras", provando o contrário. De acordo com o polemista, nos casos em que a fé cristã encontra-se ameaçada pelos inimigos, a perseguição é legítima, é justa. A análise pormenorizada desse tópico será feita no quarto capítulo desta tese.[352]

O décimo quarto capítulo trata do mandamento "Não furtarás" (Êxodo 2,16). Moneta utiliza esse mandamento para abordar a usura e objetar a doutrina dos cátaros, que põem as duas criações. O frade assinala para a incoerência dos hereges que professam os dois princípios, pois, já que consideram o mundo transitório e mau, não deviam praticar a usura nem observar o mandamento em questão.[353]

Por fim, o último capítulo do livro aborda a relação entre o livre arbítrio e a presciência divina. Segundo o polemista, a presciência de Deus não elimina o livre arbítrio dos homens. Uns dos interlocutores são os cátaros que professam os dois princípios. Ele, entretanto, reúne uma seção inteira com argumentos bíblicos "contra aqueles que não recebem as Escrituras". Desse modo, pode-se pensar que, além dos hereges, o frade se dirige também aos filósofos. O autor recorre, novamente, a alguns autores, como santo Agostinho (*O livre arbítrio*), João Damasceno (*De fide orthodoxa*) e Avicena. [354]

Entre os cinco livros que compõem a obra, esse nos é particularmente o mais importante. Nele, como vimos, está contida a concepção de perseguição dos hereges sustentada pelo dominicano, bem como a justificativa exegética para a *vindicta* contra os inimigos, em particular, a pena de morte.

---

[351] Ibid., p. 506a-508a.
[352] Ibid., p.508a-546a.
[353] Ibid., p. 546a-549b.
[354] Ibid., p. 549b-560b.

Capítulo II. A persuasão da coerção: repressão anti-herética entre os finais do século XII e a primeira metade do século XIII

A perseguição e a *vindicta* contra os hereges no opúsculo de Moneta de Cremona são abordadas no décimo terceiro capítulo do V Livro, dedicado ao mandamento "Não matarás". O Decálogo é tomado como plano temático para refutar certos aspectos das opiniões heréticas, ainda que o dominicano não chegue a tratar de todos os mandamentos.[355] A discussão sobre a interdição do homicídio foi um tema constante em grande parte dos tratados anti-heréticos nos finais do século XII e na primeira metade do XIII.[356] A tópica também aparece com frequência nas sumas teológicas desse período. O interesse pelo mandamento nesses séculos guarda relações com as medidas punitivas estabelecidas pela legislação imperial e canônica, a qual prevê a pena de morte para os casos de hereges irreconciliáveis.

2.1 O mandamento *Non occides*

A menção aos dez mandamentos tornou-se um elemento central do catecismo só no fim da Idade Média.[357] Até então, foram os sete pecados capitais o principal código de conduta moral dos cristãos. Entretanto, a partir do século XII, observou-se um tipo de descoberta do Decálogo, o qual, no século seguinte, esteve cada vez mais presente nos manuais de confissão e em obras de natureza catequética.[358] Mas, não só. O Decálogo também foi objeto de reflexões a respeito de temas importantes nos escritos exegéticos e teológicos dos séculos XII e XIII.[359]

---

[355] Além do *Non occides*, são discutidos os seguintes preceitos mosaicos: *Non assumes nomen Dei tui in vanum* (cap. IX), *Memento ut diem Sabbati sanctifices* (cap. X), *Honora Patrem tuum & matrem tuam* (cap. XII) *Non furtum facies* (cap. XIV).

[356] O Decálogo, como plano temático, também é encontrado em outras obras teológicas, inclusive na grande *Summa* teológica de frei Rolando de Cremona, sobre a qual falaremos. A escolha de Moneta em utilizar os mandamentos como parte da estrutura da sua refutação das doutrinas heréticas foi, muito provavelmente, inspirada pelo arranjo das sumas teológicas da época. Como se viu, o tratado de Moneta recebeu o nome de "suma", por utilizar os instrumentos intelectuais da época.

[357] GOUNELLE, R.; PRIEUR, Jean-Marc. Avant-propos. In: GOUNELLE, R.; PRIEUR, Jean-Marc (Dir.). *Le décalogue au miroir des Pères*. Strasbourg: Université Marc Bloch, 2008, p. 5.

[358] CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. La classificazione dei peccati tra settenario e decálogo. (Secoli XIII-XIV). In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino*. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1994, pp. 331-395, p. 332.

[359] DAHAN, Gilbert. Histoire de l'exégèse chrétienne au Moyen Âge. In: *Annuaire de l'École pratique des hautes études*. 115, 2008, p. 255-261, p. 256. Disponível em: http://asr.revues.org/274. Acesso em 05 de setembro 2018.

O imperativo "Não matarás" é um dos dez mandamentos de Deus revelados ao povo de Israel.[360] A proibição do homicídio aparece nos livros veterotestamentários de Êxodo 20,13 e de Deuteronômio 5,16. Por ser a vida um bem precioso que liga o homem a Deus, como sustentou o próprio santo Agostinho, a morte praticada ao semelhante só pode ser entendida como um ato grave contra o Senhor, provedor e fonte da vida.[361] Todavia, a interdição do homicídio no Velho Testamento refere-se aos assassinatos voluntários, sendo a pena de morte e o direito à guerra práticas legítimas no antigo Israel. A punição com a morte na lei mosaica é prevista em casos de homicídio: "Quem ferir alguém, de modo que este morra, deve ser morto" (Êxodo 21,12); "Se um homem ferir mortalmente um ser humano, quem quer que seja, deve ser morto" (Levítico 24,17). Isso também deveria ocorrer nos casos de ofensas contra Deus (blasfêmia, idolatria, feitiçaria, violação do repouso sabático) e de infrações sexuais (adultério, homossexualidade, bestialidade, incesto etc.).[362]

O mandamento "Não matarás", entretanto, não se limita apenas ao ato de assassinar alguém. Na intenção de estabelecer uma definição de martírio na querela contra os Donatistas, santo Agostinho ampliou a compreensão do *Non occides*, sendo entendido, desde então, não somente como um homicídio, mas também como um interdito contra a morte praticada a si mesmo, o suicídio.[363] Portanto, o homem que se mata, é também um homicida.

A condenação do homicídio é retomada também nos Evangelhos. Em Marcos 10, 17-19, o próprio Jesus relembra alguns mandamentos na passagem do jovem rico: "Não matarás, não cometerás adultério, não furtarás, não dirás falso testemunho, não enganarás; honra pai e mãe". Mas é em Mateus 5,21-22 que a condenação do homicídio, bem como das injúrias feitas ao próximo, ganha um relevo maior: "Ouvistes o que foi dito aos antigos: Não

---

[360] Para a Psicanálise, a estipulação de mandamentos, isto é, de proibições, mostra que eles possuem relação com os desejos inconscientes. De outro modo, eles não seriam necessários. Nesse sentido, o mandamento "não matarás" refletiria os impulsos homicidas do indivíduo. Ao esboçar o "mito da horda primitiva" no seu livro *Totem* e *Tabu*, Freud mostrou que a cultura tem como ponto de partida o homicídio: "Visto que os tabus se expressam principalmente em proibições, a presença subjacente de uma corrente positiva de desejo pode ocorrer-nos como algo de bastante óbvio e que não exige provas exaustivas baseadas na analogia das neuroses, porque, afinal de contas, não há necessidade de se proibir algo que ninguém deseja fazer e uma coisa que é proibida com a maior ênfase deve ser algo que é desejado. Se aplicarmos essa tese plausível aos nossos povos primitivos, seremos levados à conclusão de que algumas de suas mais fortes tentações eram matar seus reis e sacerdotes, cometer incesto, tratar mal os mortos e assim por diante - o que dificilmente parece provável. E nos defrontaremos com a mais positiva contradição se aplicarmos a mesma tese aos casos em que nós mesmos parecemos ouvir com a maior clareza a voz da consciência. Sustentaríamos com a mais absoluta certeza que não sentimos a mais leve tentação de violar nenhuma dessas proibições - o mandamento 'Não matarás', por exemplo - e que não sentimos senão horror à idéia de violá-las." FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: *Obras psicológicas completas.* Trad. Jayme Salomão. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 81-82.

[361] BELS, Jacques. La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin. In: *Revue de l'histoire des religions*. 187-2, 1975, pp. 147-180, p. 163.

[362] CARBASSE, Jean-Marie. *La peine de mort*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011, p. 11-12.

[363] BELS, Jacques. op. cit., p. 167.

cometerás homicídio; aquele que cometer um homicídio responderá por ele no tribunal". É precisamente sobre esses e outros versículos evangélicos que condenam o homicídio, assim como a violência de uma forma geral, que os valdenses e os cátaros irão se fundamentar.

Jean-Marie Carbasse observou que, ainda que Cristo tenha proposto uma nova interpretação, quando não abolido a antiga Lei, o Evangelho, mesmo enfatizando o perdão e a renúncia da vingança, não exclui a necessidade das penas e, inclusive, da pena de morte.[364] De acordo com o autor, algumas passagens bíblicas revelam a lógica da retribuição penal, por exemplo, o episódio do "bom ladrão", de Lucas 23,41: "Para nós é a justiça, nós recebemos o salário de nossos atos, mas ele (Jesus), nada fez de mal". De fato, a passagem foi recorrida pelos polemistas católicos, inclusive por Moneta, para tratar da justiça retibutiva.[365] Carbasse também recorreu à passagem na qual o próprio Cristo concorda sobre a legitimidade de eliminação dos maus (Marcos 9,42, Mateus 18,6 e Lucas 17,2): "Se alguém fizer tropeçar um destes pequeninos que crêem em mim, seria melhor que fosse lançado no mar com uma grande pedra amarrada no pescoço".[366] Da mesma forma, que o episódio do bom ladrão, a mensagem de Jesus nos três evangelistas, não passou despercebido aos polemistas que legitimaram a repressão contra os heterodoxos. O gramático e teólogo Ebrardo de Béthune, no início do século XIII, retoma as palavras de Jesus na passagem para mostrar que é lícito punir os hereges com a morte.[367]

Entretanto, encontra-se, ao mesmo tempo, nesses livros, especialmente no livro de Mateus, uma atitude de completa passividade do cristão frente às formas de agressão do outro, postura reivindicada pelos hereges na polêmica do dominicano e nos tratados anti-heréticos que discorreram sobre o homicídio: "Eu, porém, vos digo que não resistais ao mau; mas, se qualquer te bater na face direita, oferece-lhe também a outra" (Mateus 5,39). De acordo com Maria Clara L. Bingemer, "o ensinamento aqui contido visa toda a espécie de maldade ativa, à qual o cristão não deveria opor nenhuma resistência, adotando diante de seus perseguidores uma atitude de humilde passividade".[368]

---

[364] CARBASSE, Jean-Marie. op. cit., p. 15-16.

[365] Sobre a passagem, comenta o frade: "Diz duas coisas: que ele é digno de morte e por isso foi morto justamente pelo juiz; não seria justamente morto por ele, se lhe tivesse sido proibido; isso não é lícito a alguém, não é feito justamente por ele; portanto, isso era feito justamente por um juiz". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 541a. (tradução A. H.)

[366] CARBASSE, Jean-Marie. op. cit., p. 15-16.

[367] "Nec solum lapidationem approbat, imo et subversionem in mari sicut ipse ait in Evangelio [Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, etc]". EBERARDO DI BÉTHUNE. *Liber antiheresis*. In: Maxima Bibliotheca Veterum Patrum. Ed. M. DE LA BIGNE, XXIV, Lugduni, 1677, p. 1557a-b.

[368] BINGEMER, M. C. L. Não Matarás! In: YUNES, E. ; BINGEMER, Maria Clara (Coord.). *Os dez mandamentos.* Rio de Janeiro / São Paulo: Editora PUC - Rio - Edições Loyola, 2002, p. 131-144, p. 135.

A violência foi condenada nas primeiras comunidades cristãs, sendo o derramamento de sangue proibido aos clérigos. As bases para isso são encontradas nas próprias Escrituras, como a passagem em que Cristo diz a Pedro: "Embainha a tua espada; porque todos os que se lançarem mão da espada, à espada morrerão" (Mateus 26,52) e na celebração eucarística de Cristo que se define, contrapondo-se à efusão de sangue.[369] Os primeiros autores cristãos reforçaram o princípio evangélico da caridade, enfatizando o perdão das ofensas e condenando as penalidades extremas. Entre esses, podemos citar Orígenes (185-253), o qual, na sua polêmica contra Celso, diz: "os cristãos não podiam se conformar com a lei de Moisés massacrando seus inimigos ou os que suas transgressões da lei condenavam a perecer queimados ou lapidados" [370]. Da mesma maneira, Lactâncio (250-325) posicionou-se contra a coerção física: "Não há necessidade de violência e de injustiça, porque a religião não pode nascer da coação".[371] Tais autores nutriam ainda uma desconfiança em relação à justiça humana, a qual eles consideravam imperfeita e, portanto, vulnerável às falhas.[372]

Mais tarde, já no século X, a Igreja, além de frear a vingança e estimular o perdão, militou a favor da ordem pública, o que pode ser constatado, inicialmente, com o movimento conhecido como "Paz de Deus" e, posteriormente, com a difusão do mandamento *Non occides*, por canonistas e teólogos.[373] Entretanto, como observou Matthieu Lefrançois, do século II ao IX, a Igreja manteve uma atitude paradoxal no que diz respeito à pena de morte.[374]

2.2 A pena de morte na Idade Média

O conhecimento que os historiadores dispõem sobre a condenação à morte na Idade Média é decorrente, sobretudo, da história do Direito. Sabe-se que essa forma de punição foi pouco recorrida no decorrer do medievo, tornando-se mais frequente nos séculos XIV e XV. Porém, mesmo sob o ponto de vista jurídico ou da história do Direito, a pena de morte assim como os rituais de execução medievais, como constatou Peter Schuster, atraíram poucos

---

[369] BORDEAUX, Michèle. Le sang du corps du droit canon ou des acceptions de l'adage "*Ecclesia abhorret a sanguine*". In: *Droit et Société*, n: 28, 1994, pp. 543-563, p. 544.
[370] ORIGENES. *Contra Celso*. Livro VII, 26. São Paulo: Paulus, 2004, p. 561-562.
[371] LACTANCE. *Institutions divines*. Livre V. Tome I. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat. Paris: Les éditions du Cerf, 2000,p. 232-233. (tradução nossa)
[372] CARBASSE, Jean-Marie. op. cit., p. 26-27.
[373] GAUVARD, Claude. *Violence et ordre public au Moyen Age*. Paris: Picard, 2005, p. 277.
[374] LEFRANÇOIS, Matthieu. La peine de mort et l'Église en Occident, d'après les sources chrétiennes, de Tertullien à Hincmar de Reims (197-882). Thèse de doctorat. Université de Bordeaux, 2003.

estudos, devido à escassez de informações nas fontes jurídicas medievais.[375] Além disso, segundo o mesmo historiador, tais fontes enunciam as penas decorrentes de certos crimes maiores, mas sem fornecer qualquer reflexão ou justificativa para tais crimes.[376]

Na alta Idade Média, outras formas de punições foram preferidas à pena capital. Os princípios cristãos da paz e da caridade contribuíam, em alguma medida, para que a morte como pena fosse utilizada apenas no último caso.[377] Entre os merovíngios, ela foi excepcional, recorrida apenas nos casos de grandes crimes (traição, deserção e covardia no combate), ao menos quando imputada aos homens livres. Já os carolíngios, ao inspirarem-se na justiça pública romana, recuperaram diversas penas severas do Baixo Império, entre as quais, o confisco de bens, o exílio, as mutilações e a pena de morte. No entanto, ainda aqui, a escolha pela condenação à morte foi bastante limitada.[378]

O fortalecimento da justiça pública nos séculos XII e XIII permitiu uma nova percepção sobre o crime e sobre a pena. Seu princípio-guia baseou-se na ideia de que os "crimes não devem ficar impunes".[379] Ele contribuiu ainda para um novo desenvolvimento a respeito da reflexão doutrinal sobre a pena de morte. A retomada dos princípios romanos, por meio das compilações jurídicas de Justiniano, e o florescimento do direito canônico promoveram justificativas teóricas para o seu exercício no sistema penal.[380]

De uma maneira geral, a pena capital estava prevista nos casos considerados *crimina enormia* (lesa-majestade, apostasia, sacrilégio e heresia), bem como nas práticas sexuais consensuais, englobadas sob o nome *crimen sodomiticum*. Para esses tipos de crime, segundo Mario Sbriccoli, "a resposta repressiva se declara inexorável, não admite negociação, não dá subterfúgio, nem concede garantia".[381] Contudo, na prática, tanto nos casos de heresia como em outras situações, havia a possibilidade de um desfecho misericordioso. A pena de morte estendeu-se aos mais diversos tipos de crimes, principalmente, a partir de meados do século

---

[375] SCHUSTER, Peter. Le rituel de la peine capitale dans les villes allemandes à la fin du Moyen Âge. In: CHIFFOLEAU, J. ; GAUVARD, C.; ZORZI, A. (Dir.). *Pratiques sociales et politiques judiciaires*. Rome: Publications de l'École française de Rome, 2007, pp. 689-712, p. 689.
[376] Idem.
[377] CARBASSE, Jean-Marie. op. cit., p. 36.
[378] Idem.
[379] VALLERANI, Massimo. Il giudice e le sue fonti. Note su inquisitio e fama nel Tractatus de maleficiis di Alberto da Gandino. In: *Rechtgeschichte*, 14, 2009, pp. 40-61, p. 45.
[380] CARBASSE, Jean-Marie. op. cit., p. 36-41.
[381] SBRICCOLI, Mario. *Justiça criminal.* In: Discursos Sediciosos. Rio de Janeiro: Revan, n. 17/18, 2011, p. 459-486, p. 460.

XIII: homicídios intencionais desvinculados de vingança, parricídio, infanticídio, roubo, extorsão, furto reincidente, incêndio doloso, falsa cunhagem, rapto, adultério e corrupção.[382]

Alberto de Gandino, juiz-jurista laico, distinguiu três modalidades de pena capital no seu *Tractatus de maleficiis,* composto entre 1286 e 1300: a decapitação, o enforcamento e o fogo.[383] A primeira forma, a decapitação, era prevista, geralmente, para os culpados de homicídio e de crimes contra o poder.[384] O segundo tipo, o enforcamento, o mais degradante, era reservado, usualmente, aos indivíduos de modesta condição, condenados por roubo ou rapina.[385] Por fim, o fogo, era destinado aos crimes de feitiçaria, às práticas sexuais consensuais (*crimen sodomiticum*) e às heresias.[386] A pena do fogo podia ser imposta também aos incendiários e aos falsários.

No mesmo momento, o jurista Filipe de Beaumanoir enumerava os tipos de suplícios de acordo com os crimes nos seus *Coutumes de Beauvaisis*, bastante inspirado no Direito Romano, aliás, como muitos *Coutumiers*.[387] Neles, estão previstos o arrasto e o enforcamento aos culpados de morte, traição, homicídio e estupro; somente o enforcamento aos incendiários e ladrões; a fogueira aos hereges e aos sodomistas; e o enforcamento, depois de fervidos, aos falsários.[388]

O suplício do fogo, tratando-se especificamente dos dissidentes religiosos, era a pena infamante por excelência. Segundo Caterina Bruschi, além de prefigurar a danação eterna, possuia um valor antropológico de destruição total e catártica.[389] Todavia, a condenação ao fogo continha um caráter polissêmico quando comparada às outras modalidades de pena capital. Como observou Samuel Sospetti, havia um sentido purificador, comprobatório e punitivo, desempenhando também uma função pedagógica, além de evitar a efusão de sangue.[390]

As execuções de morte nas cidades centro-setentrionais italianas foram mais recorrentes entre os séculos XV e XVI, sendo esporádicas por todo o século XII e em grande

---

[382] ZORZI, Andrea. La pena di morte in Italia nel Tardo Medioevo. In: *Clio & Crimen*, nº4, 2007, pp. 47-62, p. 51.
[383] Ibid., p. 54.
[384] Idem.
[385] Idem.
[386] Idem.
[387] GAUVARD, Claude. La peine de mort en France à la fin du Moyen Âge: esquisse d'un bilan. In: CAROZZI, Claude; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (Dir.). *Le pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations.* Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2007b, pp. 71-84, p. 71.
[388] Ibid., p. 72.
[389] BRUSCHI, Caterina. *Detur ergo Sathane*. Il tema della *vindicta* nel *Liber Suprastella* di Salvo Burci. In: *Mélanges de l'École française de Rome.* Moyen-Age, Temps modernes T. 112, n: 1, 2000, pp. 149-182, p. 178.
[390] SOSPETTI, Samuel. *Il Rogo degli Eretici nel Medievo.* Dottorato di ricerca in Filologia Romanza e Cultura Medievale. *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna, 2013, p. 213.

parte do século XIII. Porém, mesmo nos últimos séculos medievais, as penas prescritas nas normas citadinas raramente eram aplicadas nos modos previstos. Segundo Andrea Zorzi, nem todos os condenados à pena capital eram executados, pois o que estava em jogo na justiça penal não era a punição dos culpados, ao menos em primeiro plano, mas a possibilidade de legitimar poderes contestados e reforçar o consenso social por meio da negociação da pena.[391]

As autoridades eclesiásticas sempre foram bastante cautelosas em relação à pena de morte, especialmente, quando aplicada à heresia. Analisando a evolução psicológica e espiritual que fez com que a Igreja, entre os séculos XI e XIV, passasse da vontade de persuadir para uma postura mais coercitiva contra o herege, Raoul Manselli observou que, em grande parte dos episódios de heresias ocorridos nos séculos XI e XII, foram os próprios laicos os responsáveis pela perseguição e pela morte dos dissidentes religiosos.[392] Segundo o historiador italiano, em todos os casos de execução, nesses dois séculos, as posturas tanto dos laicos como dos eclesiásticos na punição dos hereges foram conduzidas por princípios mais gerais ou, até mesmo, instintivos.[393] Não havia, portanto, nesse momento, uma legislação temporal que normatizasse o crime de heresia e suas penas, ainda que, na prática, em algumas regiões da Cristandade, especialmente na França do norte e na Germânia, a pena de morte dos hereges fosse quase um costume.[394]

A maneira reticente dos clérigos quanto à violência física dos hereges decorria da atitude oscilante da Igreja no enfrentamento das heresias: de um lado, uma atitude de coação e de perseguição e, de outro, uma atitude de persuasão e de conversão. Na maioria dos casos, aos menos nos séculos XI e XII, apesar da variedade de posturas, a Igreja agiu com benevolência. A esse respeito é reveladora a famosa resposta de Wazon, bispo de Liège, a Roger, bispo de Châlons, no século XI, quando consultado sobre entregar os hereges da sua diocese ao braço secular (*terrenae potestis gladio*). De acordo com Wazon, tal ato ia de encontro com o espírito da Igreja e com as palavras de Cristo sobre não separar o joio do

---

[391] ZORZI, Andrea. op. cit., p. 52.

[392] MANSELLI, Raoul. De la "Persuasio" a la "coercitio". In: *Le credo, la morale et l'Inquisition*. (Cahiers de Fanjeaux, 6). Toulouse: Privat, 1971, pp. 175-197, p. 176. "Se percorrermos, com efeito, os episódios de heresia que conhecemos, raramente encontraremos um herege, reconhecido como tal ou somente suspeito, que seja colocado à morte e enviado à fogueira por homens da Igreja; são geralmente, ao contrário, os laicos que exercem seu furor sobre os hereges sem se preocupar muito com o que dizem ou com o que pensam os homens da Igreja". Idem, tradução nossa. Entre os primeiros casos de execuções de hereges por laicos, constam os cônegos de Orleans, executados pelo rei Roberto, em 1022, os hereges de Monteforte, os hereges de Goslar, enforcados nas festas natalinas de 1051 e 1052, na presença do imperador Henrique III, os hereges de Soissons de 1114, retirados da prisão pelo povo e queimados vivos, fato que também ocorreu com os hereges de Colônia, em 1163, os partidários do heresiarca Éon, em 1145, na Bretanha, pereceram de diversos tipos de morte.

[393] Ibid., p. 177.

[394] HAVET, Julien. L'hérésie et le bras séculier au Moyen Âge jusqu'au treizième siècle (premier article). In: *Bibliothèque de l'école des chartes*, tome 41, 1880, p. 488-517, p. 517.

trigo, em virtude do receio de se arrancar o trigo junto com o joio (Mateus 13, 29-30).[395] O bispo lembra ainda da premissa agostiniana sobre a possibilidade dos que são joio hoje tornarem-se trigo amanhã pela conversão.[396] Frei Moneta, bem como os seus confrades do convento de Bolonha, recorrerão à mesma parábola, como discutiremos no próximo capítulo. Entretanto, apesar de considerar que o herético poderia ser o católico futuramente, o dominicano oferece uma exegese sobre a passagem bem mais complexa e distante do sentido imputado pelo bispo de Liège dois séculos antes. Outro bispo de Liège, Alberão II, em 1144, retomaria a postura do primeiro bispo, Watson, ao se colocar contra a pena de morte dos hereges.[397] Também são Bernardo, importante personagem da Igreja, no século XII, mostrou-se mais inclinado à persuasão dos hereges, por meio da refutação dos seus "erros", do que ao uso da força para combatê-los.[398] A mesma conduta parece ter inspirado são Domingos, já num contexto de repressão das heresias como foi a Cruzada contra os albigenses, no sul da França, entre 1209 e 1229. Apesar de não ter deixado escritos, os testemunhos que nos chegaram sobre o personagem mostram que a pregação e a evangelização, inspiradas no modelo de vida apostólica, tinham como base a persuasão, o convencimento por meio da palavra, com o fim de fazer o herege retornar à unidade da Igreja.[399]

A postura paradoxal da Igreja frente ao uso da força física contra os hereges e os seus demais inimigos, além de ter origem no Evangelho, o qual rejeita a coerção física em prol da caridade e da misericórdia, como já vimos, foi influenciada ainda pela atitude ambígua dos Pais da Igreja, em especial, santo Agostinho. Nos seus primeiros escritos sobre a questão Donatista, o bispo de Hipona mostrava-se bastante tolerante frente à intransigência dos seus

---

[395] Anselmi Gesta episcorum Leodiensium. In: Monumenta Germaniae Historica. *Scriptorum* Tomus VII, Hannover 1846, p. 226-227.
[396] Ibid., p. 227.
[397] HAVET, Julien., op. cit., p. 507.
[398] No sermão LXIV, são Bernardo diz o seguinte: "(…) on doit prendre les hérétiques plutôt que de les chasser. Mais qu'on les prenne non par les armes, mais par des raisonnements qui réfutent leurs erreurs, et que, pour eux, s'il se peut, on les réconcilie avec l'Eglise catholique, et qu'on les ramène à la vraie foi. Car telle est la volonté de celui qui veut que tous les hommes soient sauvés, et viennent à la connaissance de la vérité (I Tim. 21,3). Il témoigne bien que c'est, en effet, là sa volonté, puisqu'il ne dit pás simplement, prenez les renards, mais "prenez-nous les petits renards". Il veut donc qu'on les prenne pour lui et pour son Épouse, c'est-à-dire pour Église catolique, lorsqu'il dit, prenez-les-nous. C'est pourquoi lorsqu'un catholique instruit et versé dans ces matières, entreprend de disputer contre un hérétique, il doit se proposer en le réfutant de le convertir, et se rappeler cette parole de l'apôtre saint Jacques; que "celui qui retitera le pécheur de l'erreur où il est engagé, délivrera son âme de la mort et couvrira la multitude de ses péchés (Jacob. 5,20)". S'il ne veut pas revenir, et si après le premier et le second avertissement, on en le peut réduire, parce qu'il est entièrement perverti, il faudra fuir sa compagnie selon le commandement de l'Apôtre (Tit. 3,10). Et il vaudra mieux, comme je crois, le chasser, ou le lier que le laisser ravager les vignes." Oeuvres Complètes de Saint Bernard. Traduction par M. L'abbé Charpentier. Tome IV, Paris: Librairie de Louis Vivés, 1867, p. 505-506.
[399] MANSELLI, Raoul. op. cit., 1971, p. 175-197. Sobre o assunto, ver PAOLINI, Lorenzo. *Le piccole Volpi. Chiesa ed eretici nel Medioevo.* Bologna: Bononia University Press, 2013, particularmente o capítulo "Domenico e gli eretici" (p. 53-76).

opositores.[400]As recomendações pela integridade física dos dissidentes condenados pautavam-se no princípio cristão que buscava a conversão do pecador, e não a sua morte (Ezequiel 18,23). Porém, com o tempo, frente ao agravamento da questão herética, Agostinho terminou por admitir a necessidade de uma ação severa por parte do Estado. Na sua epístola 153, de 414, respondendo ao governador Macedônio sobre a intercessão dos bispos pelos culpados, o doutor de Hipona, abordando a necessidade da justiça humana, diz o seguinte:

> Por outro lado, não foram instituídos sem objetivo o poder do soberano, o direito da vida e da morte próprio do juiz, os ganchos de tortura do carrasco, as armas dos soldados, o poder de punir do soberano, e mesmo a severidade do bom pai de família. Todos esses ordenamentos têm as suas normas, as suas causas, as suas razões, as suas utilidades. Quando esses são temidos, não somente os maus são reprimidos, mas os bons vivem mais tranquilos entre os maus.[401]

Agostinho também justificou a intervenção do poder estatal contra os Donatistas recorrendo, na Epístola 185, dirigida ao tribuno Bonifácio, à parábola do Banquete de Lucas 14,23: *compelle intrare*.[402] De acordo com o bispo, assim como os convidados trazidos à força das ruas, os hereges deviam ser obrigados coercitivamente a entrar na Igreja.[403] A interpretação agostiniana da passagem bíblica serviu como fundamento para, mais tarde, teólogos e polemistas anti-heréticos, entre os quais, frei Moneta, justificarem escrituristicamente o emprego da coerção na condução dos maus ao bem, ou seja, dos hereges à Igreja. Em outros momentos, o hiponense reconheceu a legitimidade da pena de morte. Em 419, tratando do Decálogo "Não matarás", Agostinho afirmou que quem mata é a lei ou é Deus que manda matar.[404] Portanto, não desobedece ao mandamento aqueles que participam

---

[400] Na epístola 100, escrita a Donato, procônsul da África, em 408, Agostinho aconselha a correção dos Donatistas, de acordo com as leis, porém, sem causá-lhes a morte. SANT'AGOSTINO. Lettera 100. In: *Opere di Sant'Agostino. Le lettere*. Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 934-939. Em 411, na Epístola 133, dirigida a Marcelino, comissário imperial, o Padre, mais uma vez, intercede pela vida e pela integridade física dos Donatistas que assassinaram padres católicos. Ele aconselha ao juiz cristão que, ao punir, exerça a sua função como um pai piedoso, não esquecendo o sentimento de humanidade e evitando a vingança. SANT'AGOSTINO. Lettera 133. In: *Opere di Sant'Agostino. Le lettere*. Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 116-121, p.119. No ano seguinte, na Epístola 139, Agostinho recomenda ainda a Marcelino mansidão no comportamento contra os Donatistas, rogando que tenham penas inferiores àquela de morte. SANT'AGOSTINO. Lettera 139. In: *Opere di Sant'Agostino. Le lettere*. Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 196-203, p. 197-199.

[401] SANT'AGOSTINO. Lettera 153. In: *Opere di Sant'Agostino. Le lettere*. Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 522-555, p. 541.

[402] Tradução jerominiana da Vulgata. GRUNDMANN, H. Oportet et haereses esse. In: *Medioevo ereticale*. A cura di Ovidio Capitani. Bologna: Società editrice il Mulino, 1977, pp. 29-66, p. 43.

[403] Idem.

[404] "Et quod dictum est, *Non occides*, non putandum, est fieri contra hoc praeceptum, quando lex occidit, vel occidi aliquem Deus jubet. Ille enim facit qui jubet, quando ministerium negare non licet". AUGUSTINI. Quaestionum S. Augustini in Heptateuchum. Liber II. In: *Opera Omnia*. Accurante J.-P. Migne. Tomus Tertius, 1865, p. 622.

da guerra, movidos por Deus, ou que, instituídos de autoridade pública, aplicam a pena de morte aos malfeitores.[405]

Uma guinada em relação à problemática da repressão anti-herética foi dada em meados do século XII, momento, segundo Marie Bassano, de profunda renovação da doutrina jurídica a respeito dos hereges.[406] Uma obra de fundamental importância nesse contexto foi o Decreto compilado por Graciano, em 1141, o qual, nas palavras de Salvatore Vacca, não é uma simples coleção de cânones e decretos, mas fez do Direito canônico uma ciência autônoma.[407] Nas questões 4 e 5 da Causa XXIII, voltadas para as discussões sobre a necessidade da *vindicta* contra o herege e sobre o caráter legítimo ou não da morte dos culpados, Graciano, harmonizando um conjunto farto de cânones mais ou menos contraditórios, principalmente de matriz patrística, demonstra a possibilidade de penas corporais serem aplicadas aos hereges, nos casos em que estes, após as sanções canônicas, não quisessem retornar à Igreja. Pondo em evidência a proibição dos clérigos em usar a força física, cabia às autoridades civis aplicar legitimamente as medidas punitivas.[408] As questões postas no Decreto, sobretudo relativas ao pensamento agostiniano sobre a repressão, serviram de apoio à polêmica anti-herética futura na defesa da legitimidade do homicídio dos hereges e dos malfeitores em geral.

A segunda metade do século XII e a primeira metade do século XIII foram marcadas por posturas mais austeras de diversos pontífices em relação às heresias e contra aqueles que as defendiam. Os papas, nesse período, estabeleceram uma base jurídica mais consistente para a perseguição e para fazer prevalecer um direito mais uniforme. A repressão anti-herética, nesse momento, foi funcional às pretensões hegemônicas de alguns pontífices, em particular, Inocêncio III (1198-1216) e Gregório IX (1227-1241).[409] Nesse contexto, a colaboração do

---

[405] "A própria autoridade divina opôs algumas exceções ao princípio de que não é lícito matar um homem. Mas trata-se de exceções em que ordena que se dê a morte, quer por uma lei promulgada, que por uma ordem expressa que, na ocasião, visa certa pessoa. Mas então aquele que deve o seu ministério ao chefe que manda, não é ele próprio que mata; comporta-se como um instrumento – como a espada para o que utiliza. Por isso não violaram o preceito *não matarás* os homens que, movidos por Deus, levaram a cabo as guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma razão de uma razão justíssima, puniram com a morte os criminosos". SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Vol. I, Lisboa: Serviço de Educação. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 161.

[406] BASSANO, Marie. Normativer l'anormal : l'esprit juridique des sommes anti-Vaudois de la fin du XIIe siècle. In: *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2011, pp. 541-566, p. 548.

[407] VACCA, Salvatore. *Prima Sedes a Nemine Iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993, p. 249.

[408] "Sed sancta Dei ecclesia numquam mundanis constringitur legibus; gladium non habet, nisi spiritualem; non occidit, sed vivificat". Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani. New Jersey: The lawbook Exchange ltd, 2000, Causa XXIII, quaestio 33, c. VI, p.1152.

[409] MERLO, Grado Giovanni. *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*. Bologna: il Mulino, 2008, p. 44.

poder civil no combate às heresias tornava-se fundamental. Punições mais duras contra os hereges e seus acolhedores foram previstas, inclusive o aceno para a pena de morte.

2.3 Legislação anti-herética pontifícia e o apoio do braço secular

As medidas repressivas tomadas contra os hereges nos séculos XII e XIII ampararam-se num conjunto de práticas e de teorias legado das fontes imperiais romanas, redescobertas no século XII, e do pensamento eclesiástico antigo, especialmente os Pais da Igreja. Do Direito romano, a aproximação do crime de heresia ao crime de lesa-majestade e todas as implicações penais decorrentes disso, como a pena capital, por exemplo. Das autoridades patrísticas, os aspectos que justificavam a coerção física, como as premissas de santo Agostinho e de são Jerônimo. Portanto, em matéria de perseguição às heresias, conforme mostraram Henri Maisonneuve e, mais recentemente Robert Moore, não houve, nesses séculos a necessidade de se criar algo *ex nihilo.*[410]

As disposições repressivas, nesse momento, vieram acompanhadas, senão por uma mudança no conceito de heresia, como propôs Jacques Chiffoleau, ao menos, a nosso entender, no seu alargamento, o que se evidencia nas modalidades de hereges apresentadas na normativa anti-herética (o herege *strictu sensu*, os defensores dos hereges ou suspeitos e os hereges relapsos) e na definição jurídica de heresia. A partir de 1180, a heresia é assimilada cada vez mais ao crime de lesa-majestade divina, e, portanto, classificada como um dos piores crimes. Essa aproximação dos dois termos é encontrada, em primeiro lugar, nas obras dos civilistas e dos canonistas, os quais se baseiavam nas constituições imperiais romanas.[411]

A preocupação com a heresia de caráter "popular", segundo Monique Zerner, foi uma questão secundária para a Igreja até meados do século XII.[412] De fato, até então, foi, sobretudo, a *symoniaca haeresis* a despertar a atenção dos canonistas e dos polemistas reformistas. Por outro lado, a tomar pela documentação, o fenômeno herético "popular" foi esporádico até 1140.[413] As execuções impostas aos indivíduos ou grupos definidos como

---

[410] MAISONNEUVE, Henri. *Études sur les origines de L'Inquisition*. Paris: J. Vrin, 1942, p. 7. MOORE, Robert. I. *La persécution. Sa formation en Europe X – XIII siècle.* Paris: Le Belles Lettres, 2004, p. 15-17.

[411] Nas suas obras, os canonistas aproximaram a simonia, considerada heresia (*simoniaca heresis*), porque ameaçava a estrutura interna da Igreja, à lesa majestade. PERGIOVANNI, V. La lesa-maestà nelle canonistica fino ad Huguccione. In: PERGIOVANNI, V. Norme, scienza e pratica giuridica tra Genova e l'Occidente medievale e moderno. Atti della società ligure di storia patria. Genova, Vol. 52, 2012, p. 547-574.

[412] ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, J. ; SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 503-521, p. 504.

[413] MANSELLI, Raoul. op. cit, p. 179.

hereges nos séculos XI e XII "tiveram pouco o caráter de uma justiça regular e legal".[414] Não era prevista juridicamente nenhuma punição temporal contra eles, o que mostra que a questão herética não era de fato uma preocupação imediata para as autoridades eclesiásticas. Nos testemunhos conhecidos, a morte dos hereges, nesse momento, especialmente nas regiões denominadas "região do norte" (França e Alemanha), era, geralmente, motivada por questões políticas ou por ação popular, e não por sentença judiciária.[415]

Ecos significativos da mudança de enfretamento à heterodoxia aparecem já no concílio de Tours, de 1163, e no III concílio de Latrão, de 1179, ambos presididos pelo papa Alexandre III (1100-1181). O primeiro concílio, o de Tours, voltando-se para questão herética do sul francês, estabeleceu, no seu quarto cânone, que bispos e clérigos das províncias que habitavam os albigenses defendessem os seus fiéis, fazendo com que estes não oferecessem asilo e proteção aos hereges e nem mantivessem relações de venda e de compra com eles, sob pena de excomunhão.[416] O cânone também solicitou aos príncipes a aplicação de sanções seculares aos hereges descobertos, os quais deviam ser aprisionados e punidos com o confisco dos seus bens.[417]

O III Concílio de Latrão foi mais longe. Além de manter o anátema e a privação da sepultura cristã aos hereges e àqueles que aderissem às suas crenças e que os defendessem, incitou os fieis, no seu cânone 27, a se oporem energicamente à "peste", concedendo indulgência aos que pegassem em armas contra ela.[418] Era a primeira vez que o princípio da guerra santa era posto na luta contra as heresias. Também os príncipes foram lembrados mais uma vez do seu dever, especialmente, a respeito do confisco dos bens dos culpados.

Todavia, a primeira ação de alcance mais geral tomada contra os hereges foi a promulgação da bula *Ad abolendam* em Verona, em quatro de novembro de 1184, pelo papa Lúcio III (1181-1185) e pelo imperador Frederico Barba Ruiva (1152-1190). Grande parte dos historiadores concorda sobre a importância do evento no que diz respeito a uma nova postura na luta anti-herética e na ênfase atribuída à colaboração dos dois poderes, o espiritual e o secular, na salvaguarda do bem comum contra a "depravação pervertida das heresias". Para Raoul Manselli, a bula teve relevância capital, porque "forneceu o preâmbulo jurídico à

---

[414] HAVET, Julien. op. cit., p. 506.
[415] "Aucune coutume n'y punit le fait d'hérésie, aucune loi n'est rendue pour ériger ce fait en délit. Mais, en fait, les hérétiques y sont constamment poursuivis, arrêtés et mis à mort. Ils sont frappés, non par sentence judiciaire proprement dite, comme criminels, mais par mesure politique, come dangereux". Ibid., p. 499.
[416] HEFELE, Charles-Joseph; LECLERCQ, Dom H. *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome V. Deuxième partie. Paris: Letouzey et Ané, editeurs, 1913, p. 971.
[417] Ibid., p. 971-972.
[418] Ibid., p. 1108.

coercitio" e também porque marcou "a passagem definitiva em direção a um modo muito diferente de prever a atitude a ter em relação aos hereges".[419]

A bula do papa Lúcio III, assim como o III Concílio de Latrão, lançava mais uma vez o anátema perpétuo às heresias, elencando-as por seus nomes: "(...) determinamos que Cátaros, Patarinos, aqueles que são designados pelo falso nome de Humilhados ou Pobres de Lyon, Passaginos, Josefinos e Arnaldistas sejam submetidos ao anátema perpétuo".[420] Em seguida, foram anatemizados também todos os que se ousavam pregar *publice vel privatim*, sem a autorização da Sé Apostólica ou do bispo local.[421] Da mesma forma, foram setenciados ao anátema perpétuo os acolhedores, protetores e apoiadores dos hereges e, igualmente, seus crentes, perfeitos ou consolados.[422] O clérigo surpreendido na heresia, desde que não abjurasse publicamente os seus erros perante o julgamento do bispo local e cumprisse com a satisfação correspondente, devia ser despojado da prerrogativa de toda ordem eclesiástica e submetido ao julgamento do poder secular, a fim de ser punido com a pena adequada (*animadversione debita puniendus*).[423] Do mesmo modo, o laico que tivesse sido maculado por algum dos delitos das heresias mencionadas na decretal, caso não tivesse abjurado do "erro" e cumprido com a satisfação correspondente, devia ser submetido ao julgamento do juiz secular, para receber a punição devida à qualidade das más ações (*debitam recepturus pro qualitate facinoris ultionis*).[424]

O documento estabelecia ainda, retomando uma decisão já determinada por Alexandre III, no concílio de Tours, de 1163, que o arcebispo ou o bispo percorresse a própria paróquia, por si mesmo ou por meio do arquidiácono ou por meio de pessoas honestas e idôneas, uma ou duas vezes no ano, para investigar suspeitas de heresia.[425] Na ocasião, três ou mais homens ou mesmo toda a vizinhança, se necessário, sob juramento, deveriam testemunhar a existência de hereges, reuniões secretas ou pessoas de costumes duvidosos. Os culpados de heresia deveriam ser punidos, segundo o julgamento dos bispos, exceto se tivessem se purificado de tal acusação mediante o julgamento deles ou pelos costumes da localidade ou, se reincididos na heresia, depois de purificados. Os acusados de heresia que se negassem a prestar juramento seriam considerados culpados e submetidos às penas do braço secular.[426]

---

[419] MANSELLI, R. op. cit., 1971, p. 185.
[420] RUST, Leandro D. Bulas Inquisitoriais: *Ad Abolendam* (1184) e *Vergentis in Senium* (1199). In: *Revista de História*, São Paulo, n. 166, 2012, p. 129-161, p.151.
[421] Idem.
[422] Ibid., p. 152.
[423] Idem.
[424] Idem.
[425] Ibid., p. 154.
[426] Idem.

Além disso, o decreto determinava que os "condes, barões, rectores e cônsules das cidades e de outros lugares" prestassem auxílio fiel à Igreja contra os hereges e seus cúmplices, bem como executassem todos os estatutos eclesiásticos e imperiais, sob pena de excomunhão e de interdição de suas terras.[427] No que tange especificamente às cidades, estas seriam impedidas de fazer comércio com outras cidades e da dignidade episcopal. Enfim, a bula finalizava, estabelecendo que os partidários dos hereges fossem condenados à infâmia perpétua, privados de prestarem testemunho e proibidos de ocuparem cargos públicos.[428]

Conforme assinalou Ovidio Capitani, a *Ad abolendam* configura-se como o "texto fundamental da normativa pontifícia anti-herética – e texto que reafirma a plena colaboração do Papado e Império ou, melhor ainda, do Império e Papado no âmbito da repressão do desvio religioso".[429] De fato, ainda que o auxílio do braço secular à Igreja, na repressão das heresias, já estivesse presente nos documentos conciliares precedentes, a aliança entre os dois poderes aqui adquiriu um sentido maior, pois simbolizou a reconciliação de Lúcio III e Frederico Barba Ruiva.

A colaboração entre os representantes das duas espadas, a espiritual e a temporal, tornar-se-á cada vez mais um componente indispensável na luta contra as heresias, constantemente assinalada na polêmica anti-herética em geral e na controvérsia anti-herética dos primeiros frades dominicanos do convento de Bolonha, entre os quais, Moneta, como será estudado. Visto que à Igreja, na prática, era proibido o derramamento de sangue, competia ao poder secular defender a ordem social dos inimigos, reprimindo e exercendo a *vindicta* contra os hereges e outros malfeitores que ameaçassem o Bem Comum.

A destruição das heresias também foi uma das grandes preocupações do papa Inocêncio III (1198-1216). No segundo ano do seu pontificado, em 25 de março de 1199, ele publicou a decretal *Vergentis in senium*. Inicialmente destinada à cidade de Viterbo, a *Vergentis* foi, em seguida, utilizada na luta contra os albigenses, no Languedoc e, em 1210, adquiriu valor geral. Ainda que tenha se reportado à legislação precedente sobre os hereges – a bula retomou muitas disposições anti-heréticas da decretal *Ad abolendam* – Inocêncio III atribui uma severidade maior no tratamento dos hereges a ponto de assimilar a heresia ao *crimen majestatis*:

---

[427] Ibid., p. 155.
[428] Idem.
[429] CAPITANI, O. Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politique nelle decisione normative di Innocenzo III. In: *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 140, 1976, pp. 31-53, p. 35.

> Com efeito, já que, segundo as sanções legítimas, uma vez culpados de lesa-majestade são punidos com o castigo capital, seus bens são confiscados e a vida de suas crianças não é poupada que por misericórdia, oh quanto mais estes que ofendem a Deus, Jesus Cristo, filho de Deus, errando na fé, devem ser separados de nossa cabeça, que é o Cristo, pelo rigor eclesiástico, e despidos de seus bens temporais, já que é bem mais grave lesar a majestade eterna que a majestade temporal![430]

De acordo com Jacques Chiffoleau, é possível identificar na bula inocenciana ecos de certas constituições romanas (a constituição *Quisquis* e, em menor medida, as constituições *Manicheos* e *Ariani*). Entretanto, mesmo que na legislação do Baixo Império tenha havido aproximações similares entre heresia e lesa-majestade, segundo o historiador, elas nunca foram tão nítidas como nos últimos decênios do século XII, ocasião da qual deriva a bula de Inocêncio: "(...) doravante, não somente o herege é assimilado ou culpado de heresia, pode-se a ele aplicar as mesmas sanções, mas a heresia mesma é considerada como um atentado insuportável à majestade eterna".[431] A partir de então, a heresia, tornada um crime de lesa-majestade eterna não é somente um delito contra o príncipe e os seus funcionários, conforme previsto no Direito romano, ela é uma *aberratio in fide*.[432] Ela é um crime grave contra a majestade divina. Para Ovidio Capitani, a bula é "um dos momentos mais significativos do processo de construção do sistema da sociedade medieval no sentido unitário".[433] A decretal inocenciana constituiu o resultado de uma tática hierocrática de poder pontificial, conforme ressaltou Grado Giovanni Merlo:

> (...) é o resultado final de uma estratégia político-institucional destinada a render operante a vontade pontifícia: uma estratégia destinada a subordinar a ordem civil a um valor superior, que é o valor absoluto da divindade, sobre esta terra representada pela potência sacerdotal.[434]

Ao equiparar o delito de heresia com o crime de lesa majestade, o papado definitivamente transformou o herege em criminoso. A heresia, delito religioso-doutrinal, é,

---

[430] "Cum enim secundum legitimas sanctiones, reis lese majestatis punitis capite, bona confiscentur ipsorum, eorum filiis vita solummodo ex misericordia conservata, quanto magis qui aberrantes in fide Deum Dei Filium Jesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debent districtione precidi et bonis temporalibus spoliari, cum longe sit gravius eternam quam temporalem ledere majestatem!". VERGENTIS IN SENIUM. In: THÉRY, J. ; GILLI, P. *Expérience italienne et norme inquisitoriale. Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XIIe-mi-XIVe s.)*. Presses universitaires de Montpellier, 2010, pp. 547-591, p. 558.

[431] CHIFFOLEAU, Jacques. Sur le crime de majesté médiéval. In: *Genèse de l'État moderne en Méditerranée.* Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes de Paris (24-26 septembre 1987 et 18-19 mars 1988). Collection de l'École française de Rome 168, pp. 183-213, p. 196.

[432] Ibid., p. 197.

[433] CAPITANI, O. op. cit., p. 39.

[434] MERLO, Grado Giovanni. op. cit., p. 19, tradução nossa.

ao mesmo tempo, um crime de natureza pública.[435] É possível, portanto, aplicar aos hereges as mesmas penas previstas nos casos de lesa majestade, isto é, o confisco de bens, já praticada, e a morte.

Até a *Vergentis*, a Igreja nunca havia assumido posição, de modo oficial, sobre o uso da pena capital. Para Samuel Sospetti, a analogia estabelecida entre o *crimen heresis* e o *crimen lesae maiestatis*, bem como a consequente condenação à morte dos culpados, introduziu uma importante mudança na forma de a Igreja relacionar-se com algumas tipologias de pecado. Se, até então, buscava-se a aplicação de um castigo de natureza medicinal aos hereges, agora, o castigo tornava-se exclusivamente de caráter punitivo.[436]

O decreto do papa Inocêncio III previu também diversas sanções para os defensores, acolhedores, colaboradores e adeptos dos hereges, que iam desde a qualificação de infame do indivíduo, perda de funções públicas à sentença de anátema.[437] No caso de negligência por parte dos poderes e dos príncipes seculares no confisco dos bens dos hereges, a bula estabelecia a execução da ordem por meio de castigos eclesiásticos, sem possibilidade de apelação.[438]

Outra importante bula da evolução repressiva anti-herética do papa Inocêncio III, correlata a *Vergentis*, foi a *Ad eliminandam omnimo de patrimônio beati Petri haereticorum spurcitia*, publicada em 23 de setembro de 1207, destinada a todos os fiéis do Patrimônio de são Pedro. Nela, foram estabelecidas as penalidades para os hereges, em especial, os "patarinos". Todo patarino encontrado seria imediatamente capturado e entregue ao tribunal secular a fim de ser punido conforme sanções legítimas.[439] Além disso, teria os seus bens confiscados e repartidos em três: uma parte para quem o capturou, outra parte para o tribunal que o punira e a terceira parte para a construção de uma muralha da cidade onde fora interceptado.[440] Também devia ser destruída totalmente a casa onde o herege foi recebido e que ninguém ousasse a reedificá-la.[441] De igual maneira, seriam multados, para uso público,

---

[435] Ibid., p. 21.
[436] SOSPETTI, S. op. cit., p. 34.
[437] VERGENTIS IN SENIUM. op. cit., p. 556.
[438] Ibid., p. 556-558.
[439] "Ad eliminandam omnino de Patrimonio beati Petri hereticorum spurciciam servanda in perpetuum lege sancimus ut quicumque hereticus, et maxime paterenus, in eo fuerit inventus, protinus capiatur et tradatur seculari curie puniendus secundum legitimas sanctiones." AD ELIMINANDAM. In: THÉRY, J. ; GILLI, P. Expérience italienne et norme inquisitoriale. Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XIIe-mi-XIVe s.), Presses universitaires de Montpellier, pp. 547-591, 2010, p. 564.
[440] "Bona vero ipsius omnia publicentur ita ut de ipsis unam partem percipiat qui cepit illum, alteram curia que ipsum punierit, tertia vero deputetur ad constructionem murorum illius terre ubi fuerit interceptus". Idem.
[441] "Domus autem in qua hereticus fuerit receptatus funditus destruatur nec quisquam eam reedificare presumat". Idem.

em um quarto de seus bens, os crentes e os defensores dos hereges.[442] O documento ainda preceituou sanções para os hereges que, depois de punidos, recaíssem numa falta semelhante. Nesses casos, eles deviam ser expulsos do território, não podendo jamais retornar, a não ser por um mandado do sumo pontificie, após justa satisfação.[443] Além disso, tais indivíduos perdiam os seus direitos jurídicos: "Que não se receba queixas ou apelos dessas pessoas; que ninguém seja obrigado a lhes responder em justiça, em nenhum caso, mas que eles sejam obrigados a responder os outros." [444] Os juízes, advogados e notários que atendessem aos hereges deviam ser destituídos perpetuamente de seus cargos.[445] Do mesmo modo, proibiu-se aos clérigos que administrassem os sacramentos aos hereges e que recebessem deles esmolas ou oblações, sob pena de serem privados de seu ofício, restituído apenas por indulto especial de Roma.[446] Quem providenciasse sepultura eclesiástica aos crentes, partidários, anfitriões e defensores dos hereges seria anatemizado.[447] Seria excomungado ainda quem os admitisse como testemunhas e os elegesse em cargos públicos.[448]

Anos mais tarde, em 1215, Inocêncio III presidiu o IV concílio de Latrão, evento que estabeleceria as bases sólidas da perseguição dos hereges. De acordo com Marco Meschini, o concílio sintetizou e reelaborou a normativa precedente, reconhecendo no papa o garantidor da fé por toda a Cristandade e, sob o seu dever, a vigilância de todos os poderes, temporal ou espiritual, com o objetivo de que cumprissem as suas obrigações em matéria de heresia.[449] Diversas disposições da normativa anti-herética anterior apareceram no cânone três do concílio (*Excommunicamus*). Nele, foram excomungadas e anatemizadas todas as heresias contrárias à profissão de fé que abriram os decretos de Latrão IV. Os hereges laicos convencidos de culpabilidade deviam ser entregues às autoridades seculares para que

---

[442] "Credentes preterea et defensores ac fautores eorum quarta bonorum suorum parte mulctentur, que ad usum rei publice deputetur". Idem.

[443] "Quod si vel hoc modo puniti, rursus in similem fuerint culpam prolapsi, de locis suis penitus expellantur nec unquam revertantur ad illa, nisi de mandato summi pontificis, digna satisfactione premissa". Idem.

[444] "Proclamationes autem aut appellationes huismodi personarum minime audiantur; nec quisquam eis in qualibet causa respondere cogatur, sed ipsi cogantur aliis respondere". Idem.

[445] "Judices autem, advocati, et notarii nulli eorum suum impendant officium, alioquin eodem officio perpetuo sint privati". Idem.

[446] "Clerici vero non exhibeant huiusmodi pestilentibus ecclesiastica sacramenta, nec elemosinas aut oblationes eorum accipiant; similiter hospitalarii ac templarii et quilibet regulares; alioquin suo priventur officio, ad quod numquam restituantur absque indulto Sedis apostolice speciali". Idem.

[447] "Quicumque preterea tales, videlicet credentes, fautores, receptatores et defensores hereticorum presumpserint ecclesiastice tradere sepulture usque ad satisfactionem idoneam anathematis gladio feriantur". Idem.

[448] "Nullus talium admittatur ad testimonium nec ad aliquod publicum officium vel commune consilium assumatur et qui talem elegerit tamquam hereticorum fautor predicta pena mulctetur". Idem.

[449] MESCHINI, Marco. L'evoluzione della normativa antiereticale di Innocenzo III dalla *Veregentis in senium* (1199) al IV concilio lateranense (1215). In: *Estratto dal Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, nº: 106/2, Roma, 2004, p. 207-231, p. 230.

recebessem a punição (*animadversione debita puniendi*) e ter os seus bens confiscados. Se clérigos, deviam ser degredados e ter seus bens atribuídos à Igreja. [450] Os suspeitos de heresia seriam excomungados caso não conseguissem provar a inocência e considerados hereges se residissem durante um ano nessa condição.[451] O decreto ainda determinou que as autoridades seculares devessem jurar proteger a fé e expulsar todos os hereges de seus territórios. Caso contrário, seriam excomungados pelos bispos da província.[452] Se os poderes temporais não mudassem de postura num período de um ano, seus bens seriam oferecidos aos católicos e o pontífice liberaria os seus vassalos de prestar-lhes o juramento de fidelidade.[453]

O cânone estabeleceu ainda que quem participasse da cruzada contra os hereges gozaria dos mesmos privilégios dos cruzados à Terra Santa.[454] Além disso, outras medidas foram fixadas: crentes, receptores ou defensores dos hereges seriam excomungados, assim como aqueles que acolhessem, defendessem ou protegessem os hereges. Se não dessem satisfação no período de um ano, seriam declarados infames e incapazes de ocupar função pública, prestar testemunhos, fazer testamento ou receber herança.[455] Da mesma forma, seria excomungado quem mantivesse comércio com os hereges ou quem pregasse sem a permissão do papa ou do bispo católico.[456] Por fim, retomando como modelo a medida estabelecida na *Ad abolendam* sobre a *inquisitio* dos bispos, o cânone previu que todo arcebispo ou bispo devesse visitar – ele próprio ou o seu arcediácono ou pessoas capazes e competentes – uma ou duas vezes no ano a sua diocese, se informado de que ali residissem hereges. O bispo, então, faria comparecer o acusado de heresia diante dele. Se o acusado não pudesse se arrepender ou se caísse no erro novamente, lhe seriam aplicadas penas canônicas. Quem não prestasse o juramento seria considerado herege e deposto o bispo considerado negligente.[457]

A normativa lateranense atenuou as disposições contras os defensores e os crentes dos hereges. Entretanto, conforme observou Marco Meschini, tornou mais rígidas as medidas contra os poderes seculares, caso rejeitassem combater as heresias.[458] A Cruzada contra os albigenses, cujo objetivo foi fazer com que os senhores do Languedoque perseguissem os

---

[450] HEFELE, Charles-Joseph; LECLERCQ, Dom H. *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome V. Deuxième partie. Paris: Letouzey et Ané, editeurs, 1913, p. 1330.
[451] Idem.
[452] Ibid., p. 1330-1331.
[453] Ibid., p. 1331.
[454] Idem.
[455] Idem.
[456] Ibid., p. 1332.
[457] Idem.
[458] MESCHINI, M. op. cit., p. 226.

hereges, ganhou, desse modo, um caráter punitivo no que diz respeito aos defensores da heresia.

Contudo, a pena de morte por heresia só foi oficialmente introduzida pelas Constituições do imperador Frederico II (1194-1250), entre 1224 e 1239, o qual tomou a gravidade jurídica do crime de heresia, assimilando-o ao crime de lesa-majestade, como o papa Inocêncio III. Em 1224, o imperador, visando à Lombardia, promulgou, em Catânia, a *constitutio contra hereticos Lombardie* (*Cum ad conservandum*), na qual estabeleceu a pena do fogo para os hereges, e, como alternativa, o talho da língua.[459] A mesma pena do fogo foi prevista novamente, mais tarde, no *Liber Augustalis*, compilação de constituições sicilianas publicada em 1231, em Melfi. Nele, Frederico II previa ainda o exílio perpétuo e o confisco de bens para os apoiadores, crentes e cúmplices dos hereges (Patarinos).[460] Também foram declarados infames os filhos dos apoiadores dos hereges, os quais não deveriam ser admitidos como testemunhas. A reputação original e a clemência imperial seriam restituídas apenas nos casos em que os filhos daqueles que abrigavam ou apoiavam os hereges expusessem algum deles.

De acordo com Grado Giovanni Merlo, nenhum outro detentor do poder público havia expressado tão grande consciência do seu dever em relação à perseguição dos hereges e em defesa da Igreja e do Império contra as heresias antes de Frederico II.[461] Não houve conflitos entre a legislação imperial e a legislação papal quanto à repressão anti-herética, antes de 1239, ano em que Frederico II foi excomungado pelo papa Gregório IX (1227-1241). Pelo contrário, ambas as legislações compartilhavam de um mesmo objetivo: a conservação da ordem social.

Também a Igreja reconheceu e utilizou a legislação anti-herética do imperador suábio. Já em 1220, ano do seu coroamento imperial em Roma, Frederico II promulgou um conjunto de leis chamado *constitutio in basilica beati Petri*, sobre o qual duas das 10 disposições eram direcionadas aos hereges e aos seus apoiadores, bem como às autoridades públicas que negligenciavam em persegui-los. Tais disposições seguiam as deliberações do IV Concílio de Latrão de 1215. A chancelaria pontifícia aproveitou as constituições imperiais para inserir os

---

[459] "(...) et hereticus iudicatus, per potestatem, consilium, et catholicos viros civitatis et diocesis earundem, ad requisitionem antististis illico capiatur, auctoritate nostra ignis iudicio concremandus, ut vel ultricibus flammis pereat, aut si miserabili vite ad coercitionem aliorum elegerint reservandum, eum lingue plectro deprivent, quo non est veritus contra ecclesiasticam fidem invehi, et nomen Domini blasphemare." Monumenta Germaniae Historica, Hannoverae, Tomus II, 1837, p. 253.

[460] The Liber Augustalis or Constitutions of Melfi Promulgated by the Emperor Frederick II for the kingdom of Sicily in 1231. James M. Powell (Translator). Syracuse, New York: Syracuse University Presse, 1971.

[461] MERLO, Grado Giovanni. Federico II, gli eretici, i frati. In: Federico *II e le nuove culture: atti del XXXI convegno storico internazionale*, *Todi, 9-12 Ottobre, 1994*. Spoleto: italiano di studi sull'alto medioevo, 1995, pp. 45-67, p. 52.

cânones do Lateranense IV contra os hereges, porque muitas comunas italianas opunham-se às intervenções da Igreja nos seus negócios e na sua legislação.[462] Por outro lado, a promulgação das normas lateranenses *sub nomine regio* comprometia Frederico II a desenvolver o papel de "braço secular", dever reivindicado pela Igreja.[463]

Segundo Antonia Fiori, até as Constituições de Frederico II, nunca se havia definido a pena que o braço secular deveria aplicar aos hereges. Geralmente, o que aparecia na legislação canônica eram expressões indeterminadas, como *animadversio debita*. Tal locução foi usada pela primeira vez no Concílio de Verona, em 1184 e, depois, retomada no IV Concílio de Latrão. Christine Thouzellier observou que, nesse momento, a expressão é ambígua, pois deixava para o poder laico o cuidado de decidir sobre a sanção a ser aplicada ao herege, de acordo com o costume local, interpretação que foi também compartilhada por Y. Dossat. De acordo com o historiador francês, a imprecisão da natureza das punições seculares contida na bula do papa Lúcio III teria a ver com a diversidade das legislações seculares.[464]

Em 1226, a mesma expressão reaparece na ordenança de Luis VIII (1187-1226), embora fosse já praticada no Languedoque desde o início do século XIII: "Todo herege condenado como tal pelo tribunal ordinário será sem aviso punido de *animadverso debita*; os partidários e colaboradores serão lançados à infâmia".[465] O conceito também foi utilizado no Concílio de Toulouse, de 1229.[466] Segundo André Vauchez, nele, foram estabelecidas definitivamente o modo de proceder na pesquisa e na condenação dos dissidentes: os que tivessem concedido hospitalidade aos hereges deviam perder os seus bens e ser condenados a uma pena corporal; os hereges arrependidos deviam ser punidos com penas corporais; os que tivessem se convertido apenas por medo da morte deviam ser condenados ao cárcere em vida; e os reincidentes, ao fogo.[467]

---

[462] VAUCHEZ, André. In occidente: la repressione dell'eresia e le nuove forme di dissidenza. In: *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura. Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274).* Roma: Borla Edizioni, 1997, p. 785.

[463] FIORI, Antonia. Eresie. In: *Federico II. Enciclopedia Fridericiana*. Vol I. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2008, p. 541.

[464] DOSSAT, Y. La répression de l'héresie par les évêques. In: *Le Credo, la Morale et l''Inquisition*. (Cahiers de Fanjeaux, 6). Toulouse: Éditeur Privat, 1971b, pp. 217-251, p. 223. No mesmo momento em que se publicava o cânone do concílio que ordenava o poder secular punir os hereges não definindo a pena, o imperador Frederico Barba Ruiva, editava, contra eles, a pena de ban imperial. Esta compreendia o exílio, o confisco de bens, a demolição das casas dos condenados, a infâmia, a incapacidade de exercer funções públicas, entre outras punições. HAVET, Julien. L'hérésie et le bras séculier au Moyen Âge jusqu'au treizième siècle (second article). In: *Bibliothèque de l'école des chartes*, tome 41, 1880, p. 570-607, p. 580.

[465] THOUZELLIER, Christine. La répression de l'hérésie et les débuts de l'Inquisition. In: FLICHE, Augustin; THOUZELLIER, Christine; AZAIS, Yvonne. *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris, 1950, pp. 291-340, p. 300.

[466] VAUCHEZ, André. op. cit., p. 785.

[467] Ibid., p. 787.

O conceito *animadversio debita*, entendido como morte dos hereges, foi inserido em muitas cidades lombardas entre 1229 e 1234.[468] Em meados do século XIII, tal sentido era já consolidado. Interpretando a expressão contida na bula do papa Lúcio III, no ínicio dos anos cinquenta, Henrique de Susa, um dos mais importantes canonistas do período, a definiu como a pena do fogo (*ultio debita est ignis crematio*). Além disso, Hostienses, como era conhecido, tomou o versículo de João 15,6 ("Se alguém não reside em mim, será lançado fora, como um ramo, e secará. E lança-o no fogo e queima"), para justificar biblicamente a pena do fogo. [469]

Na península italiana, salvo alguns poucos casos de execução por heresia no século XI, nenhuma postura mais violenta foi tomada pelas autoridades eclesiásticas e laicas contra os hereges antes das leis de Frederico II.[470] Até então, os dissidentes religiosos eram banidos ou tinham os seus bens confiscados.[471] Na Germânia, a pena do fogo era já consagrada pelo uso, mas foi transformada em lei escrita com as Constituições frederiquianas.[472] No reino de Aragão, a pena do fogo por heresia foi introduzida em 1197 pelo rei Pedro II, antes mesmo das leis imperiais de Frederico II. [473]

Em 1227, o papa Gregório IX ordenou a inserção da lei imperial (*Constitutio contra hereticos Lombardie*) nos estatutos citadinos da Lombardia. Tal determinação desencadeou a criação de comissões formadas por laicos e eclesiásticos que tinham como objetivo a captura de hereges.[474] Essas comissões mistas também foram propostas no Concílio de Toulouse em novembro de 1229, meses depois da paz de Meaux-Paris, que pôs fim a Cruzada albigense, como uma tentativa de substituição de uma ação militar por outra de natureza judiciária.[475]

---

[468] BRUSCHI, Caterina. op. cit., p. 160.

[469] "Ultio debita est ignis crematio sicut probatur ex verbis Domini dicentis. Jo 15 b. *Si quis in me non manserit*, per fidem firmam et simplicem (...) sed ab ea exorbitaverit, *mittetur foras*, id est, extra communionem Ecclesiae, sive clericus sive laicus sit, per sententiam excommunicationis: qui tamen hodie omnes sunt excommunicati (...). *Sicut palmes*, id est homo infidelis et inutilis ac mortuus cum in eo omnino Dei gratia sit extincta, supra de rebus Ecclesiae non alie si quis presbyterorum (...). Et nisi poenituerit, *arescet*, laicus sit, per judicis ecclesiastici condemnationem, et curiae saecularis damnationem, et poenae corporalis executionem. Si vero clericus sit, per praemissam consimilem condemnationem et secutam degradationem et curiae saeculari traditionem et colligent potestates saeculares, *eum*, scilicet laicum per damnationem corporalis poenae et executionem: clericum vero in foro suo recipient ut et datam per eos poenalem contra eum sententiam exequatur. *Et in ignem mittent*, ministri saecularium potestatum de mandato eorum. *Et ardet*, id est ad litteram tradetur igni et comburetur, ex hac auctoritate sic exposita (...). p. 149b – 150a, 11. MAISONNEUVE, Henri. *Études sur les origines de l'Inquisition.* Paris: J. Vrin, 1960, p. 345-346. Tal versículo, como veremos, também aparece na obra anti-herética atribuída ao frei Paulo, o Húngaro, poucos anos antes. No entanto, a passagem é menos desenvolvida que a glosa do canonista.

[470] HAVET, Julien. Ibid., p. 573.

[471] Ibid., p. 607.

[472] Idem.

[473] MAISONNEUVE, Henri. op. cit., p. 99.

[474] PARMEGGIANI, Riccardo. Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo. *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016).* A cura di Gianni Festa e Marco Rainini. Bari-Roma: GLF Editori Laterza, 2016, pp. 325-350, p. 332.

[475] Ibid., p. 331.

Em fevereiro de 1231, o pontífice promulgou a bula *Excommunicamus et anathematizamus*, a qual previa que os hereges condenados pela Igreja fossem entregues ao braço secular ou, caso dispostos a fazerem penitência, encarcerados. Entre maio e junho do mesmo ano, a nova normativa papal foi enviada aos bispos tedescos e aos bispos da região centro-setentrional italiana, conjuntamente com a carta *Solent heretici*, a qual prescrevia os prelados a tornar públicas as disposições pontifícias e a pressionar as autoridades civis a inseri-las na legislação local.[476] Em 1231 e 1233, Gregório IX delegou juízes, escolhidos entre os frades das Ordens mendicantes, particularmente os Pregadores, para a tarefa de perseguir e julgar os hereges. A partir de então, a Igreja, aos poucos, passou a assumir a responsabilidade direta das penas aplicadas aos hereges, restando ao poder civil, executar as sentenças.[477]

A Inquisição não foi que uma maneira, entre várias outras, de organizar a repressão contra os hereges. Ela foi o resultado de uma política papal de "defesa do sistema" eclesiástico e civil. De acordo com Grado G. Merlo, a Inquisição e os inquisidores foram os êxitos de uma eclesiologia que era uma politologia de uma Igreja estruturada como uma monarquia papal.[478] Os inquisidores integravam o corpo eclesiástico católico romano de modo pleno: "Sem tal plena integração seria inconcebível e irrealizável a concreta operação dos inquisidores, os quais se acham a exercitar uma jurisdição institucionalmente capaz de impor as próprias decisões a qualquer outro detentor de poder jurisdicional".[479] Daí que qualquer sinal de resistência e desobediência por parte das autoridades civis na aplicação da lei podia ser definido como heresia.

2.4 A defesa do homicídio nos tratados anti-heréticos antes de Moneta

Como reflexo da política papal e imperial de repressão das heresias, logo surgiram argumentos de legitimação da pena de morte dos hereges e dos demais malfeitores nos escritos da controvérsia anti-herética. O tema aparece em alguns tratados de refutação das heresias dos finais do século XII, após a promulgação da bula do papa Lúcio III, e multiplica-se na primeira metade do século XIII, especialmente na década de trinta, momento em que é estabelecida a Inquisição por Gregório IX (1227-1241). Observa-se, desse modo, que a

---

[476] SALA, Alessandro. Lo sviluppo dell'*Inquisitio haereticae pravitatis* nelle lettere di Gregorio IX (1227-1241). Corso di dottorato in Storia, culture e teorie della società e delle istituzioni XXIX ciclo. Università degli di Milano, Milano, 2017, p. 3.
[477] DOSSAT, Yves. *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII siècle (1233-1273)*. Bordeaux: Imprimerie Bière, 1959, p. 12.
[478] MERLO, G. G. op. cit., p. 19.
[479] Ibid., p. 9.

tentativa de persuadir o herege, mas, além dele, qualquer indivíduo que pudesse discordar da coerção física aplicada aos inimigos da Igreja, anda de mãos dadas com a normativa anti-herética. Salvo a particularidade estilística de cada polemista e a sua formação intelectual, bem como a tipologia de cada escrito, os argumentos a favor do caráter lícito da morte dos hereges repousam não só nas autoridades veterotestamentárias e neotestamentárias, sobretudo, mas também, nas autoridades patrísticas, especialmente santo Agostinho.

Não pretendemos apresentar um estudo completo sobre o discurso da legitimidade do homicídio dos hereges nos tratados heresiológicos. Nosso objetivo maior aqui é historicizar de que forma a *vindicta* contra os hereges, na sua forma mais extrema, a pena de morte, foi discutida e justificada nessas obras, a fim de estabelecermos conexões entre o opúsculo do frade Pregador e os escritos anteriores ao seu.

Tais tratados anti-heréticos foram compostos com o objetivo de refutar as opiniões dos hereges, mostrando os erros das suas premissas e apontando a interpretação correta, isto é, a interpretação oficialmente estabelecida pela Igreja católica. Na sua maioria, essas obras parecem ter sido compostas com a intenção de oferecer um material exegético para a pregação contra os heterodoxos. Todos os capítulos dedicados a legitimar a morte dos hereges e dos demais malfeitores têm como alvo objetar a proposição ora dos valdenses, ora dos cátaros ou ainda de ambos de que o homicídio seria proibido em qualquer situação e que as autoridades seculares pecariam mortalmente ao fazer a *vindicta*.

No que diz respeito aos aspectos geográficos e temporais, observamos que os tratados anti-heréticos em questão são oriundos da França, da Lombardia e da Hispânia. Os textos provenientes da França foram compostos entre o fim do século XII e o início do XIII, por indivíduos dos meios escolásticos e/ou monásticos. Os tratados lombardos foram redigidos por laicos, nas décadas de trinta e quarenta do século XIII, e também por dominicanos, como é o caso das obras de Rolando de Cremona, dos tratados atribuídos a Paulo, o Húngaro, e Pedro de Verona, bem como do *opusculum* de Moneta de Cremona, os quais serão analisados particularmente nos próximos capítulos. De igual modo, encontramos, no mesmo período, o assunto do suplício dos hereges num tratado anti-herético hispânico, composto por um cônego.

Uma característica desses tratados anti-heréticos no que tange ao discurso sobre a repressão contra os dissidentes, incluindo os textos dos dominicanos, é a ausência de categorias satélites que circundam o herege (crentes, acolhedores, simpatizantes) e suas consequentes punições presentes na normativa papal. O interlocutor é o herege em sua acepção geral, mais próximo ou o próprio heresiarca. Outro aspecto dos capítulos sobre o

homicídio é a ausência de referências à normativa anti-herética ou às glosas, o que é bastante mencionado nas sumas teológicas que trataram da punição dos hereges. Somente em um único caso, o tratado de Lucas de Tuy, o polemista faz menção explícita ao Decreto de Graciano.

A discussão sobre a pena capital surgiu pela primeira vez no tratado anti-herético intitulado *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim albigenses* ou *Summa quadripartita*, composto entre 1185 e 1195, pelo teólogo Alano de Lille (1120-1203). O polemista, conhecido por seus contemporâneos como "doutor universal", foi também filósofo, gramático e poeta. Lecionou em Paris, em Montpellier e, mais tarde, tornou-se monge cisterciense. Acredita-se que foi durante a sua estada no mosteiro que compôs o tratado, dedicado a Guilherme VIII, conde de Montpellier. Segundo F. Piemonte, o texto foi escrito com o objetivo de fornecer aos missionários cistercienses, enviados ao sul da França, argumentações racionais (e bíblicas) para refutar as crenças heréticas da região.[480]

O tratado é dividido em quatro volumes, sendo cada livro destinado à refutação de um "inimigo" da Igreja: o primeiro livro, o mais amplo, é dedicado aos Hereges (*Contra haereticos*), isto é, aos dualistas; o segundo livro, aos Valdenses (*Waldenses*); o terceiro, aos Judeus (*Judaeos*) e o quarto, aos Pagãos (*Contra paganes*).

A questão do homicídio é abordada no XX, XXI, XXII e XXIII capítulos do Livro II, dedicado aos valdenses. Estranhamente, o tema não aparece no conjunto dos "erros" imputados aos dualistas discutido no primeiro livro, assim como fará a polêmica anti-herética vindoura. Alano, do mesmo modo como feito por Moneta e outros polemistas, discute a legalidade da morte como pena de uma maneira geral, no entanto, em alguns momentos, volta-se especificamente para os hereges.

Nos dois primeiros capítulos (Cap. XX: *Opinio illorum qui dicunt quod nullo modo homo est occidendus* e Cap. XXI *Idem rationibus probare conantur*), o polemista expõe a oposição dos valdenses a respeito do homicídio, bem como as autoridades bíblicas apresentadas por eles, pautando-se nos diferentes tipos de leis (divina, civil e natural), hábito comum aos teólogos, conforme observou Claude Gauvard[481], mas que também podemos encontrar nos tratados escritos por laicos, como Salvo Burci, e por dominicanos, como o próprio Moneta.

---

[480] PIEMONTE, Fabio. *Filosofia e teologia nelle opere di Alano di Lilla: pluralità delle forme letterarie e unitarietà del sapere.* Dottorato di ricerca in Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica – XII ciclo. Università degli studi di Salerno, 2012-2013, p. 152.

[481] GAUVARD, Claude. Les oppositions à la peine de mort dans le royaume de France: théorie et pratique (XII – XV siècle). In: *Clio & Crimen*, n: 4, 2007a, pp. 22-46, p. 26.

Os interlocutores de Alano sustentam que, de nenhum modo e em nenhuma ocasião, um homem pode ser morto, porque Deus proibiu o homicídio.[482] Eles se baseiam, principalmente, no livro de Êxodo 20,13 "Não Matarás!" e no livro de Mateus 26,52 "Todos os que lançarem mão da espada, à espada perecerão". Aos argumentos dos hereges, o teólogo acrescenta algumas epístolas de santo Agostinho que se opõem à morte dos hereges[483], a passagem de são Gregório Magno sobre o não derramamento de sangue pela Igreja "Reos sanguinis particeps siat" e outros versículos como Ezequiel 18,23 "Não quero a morte do pecador..." e Salmos 59 "Não os mateis, para que o meu povo não se esqueça"[484], perícopes colhidas, muito provavelmente, do Decreto de Graciano.

Outro ponto criticado pelos hereges de Alano é a severidade com a qual os tribunais laicos aplicavam a pena de morte ao ladrão, ao passo que, na Lei mosaica, o culpado era obrigado a devolver em dobro ou em quádruplo o montante roubado (Ex. 22,1-6).[485] Segundo eles, o juiz deveria ter mais clemência, visto que, desde a lei do Antigo Testamento, o Evangelho prega a misericórdia: "Acaso não deve a misericórdia do Evangelho prejulgar a austeridade da lei?"[486] Por fim, seus opositores sustentam que a pena de morte é contrária à lei natural, conforme Mateus 7,12: "Assim, em tudo, façam aos outros o que vocês querem que eles lhes façam; pois esta é a Lei e os Profetas" e Lucas 6,31: "O que não queres que te façam, não faças aos outros".[487]

Nos capítulos seguintes (Cap. XXII. *Ad praedicta responsio, et quod homicidarum et sacrilegorum punitio non est effusio sanguinis, sed legum ministerium* / Cap. XXIII. *Quod in multis casibus homines interficiendi sint*), Alano reúne argumentos para mostrar a legitimidade da punição da morte dos homicidas e dos sacrílegos. Ele corrige a interpretação das passagens bíblicas usadas pelos hereges e recorre a várias autoridades patrísticas, como são Jerônimo, santo Agostinho e são Cipriano, para mostrar que, em muitos casos, os homens devem ser mortos.

Alano explica que o juiz não vai de encontro à lei natural quando mata um homem como sustentam os hereges. Segundo o teólogo, baseando-se no pensamento agostiniano,

---

[482] "Asserunt etiam praedicti haeretici, et hostes Ecclesiae, in nullo casu et nulla occasione, nulla causae ratione, hominem esse occidentum. Dicunt enim Deum prohibuisse homicidium...". ALANI DE INSULIS. De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses, Liber quatuor, (Patrologiae Latinae, Tomus 210), Paris, 1855, p. 394.
[483] Espítola 133 (411), Epístola 139 (412) e a Epístola 100 (408), enviada a Donato. Ibid., p. 395-396.
[484] Ibid., p. 395.
[485] Idem.
[486] "Nonne misericordia Evangelii debet praejudicare austeritati legis? Idem.
[487] Idem.

quando o juiz ordena que alguém seja morto, não é o próprio que mata, mas a lei.[488] O juiz é ministro, é servidor da lei, ou melhor, é servidor de Deus.[489] Sobre o trecho de Mateus 26,52 "Todos os que lançarem mão da espada, à espada perecerão", apresentado pelos dissidentes para provar a condenação do homicídio por Cristo, Alano argumenta que a passagem deve ser entendida quando há abuso, ou injustiça, ódio ou soberba no emprego da espada pelo poder judiciário, o qual, nesse caso, perecerá da espada, ou seja, será condenado.[490] Portanto, o árbitro secular deve punir em respeito à justiça, não à raiva ou ao rancor da alma.

O teólogo também diferencia os âmbitos de atuação de cada justiça ao separar as competências do juiz eclesiástico e do juiz secular. Recorrendo a Gregório, o Grande, Alano concorda que não compete ao juiz eclesiástico o derramamento de sangue (*sanguinis effusio*), mas, sim, ao juiz secular, pois este porta a espada que pune o corpo. A função do juiz eclesiástico é punir a alma do pecador mais do que o corpo.[491] Ele segue dizendo que, assim como o juiz terreno não deve usurpar o ofício eclesiástico, também este não deve usurpar o ofício daquele. Entretanto, o juiz eclesiástico pode interceder junto ao juiz secular pelo condenado.[492]

Quanto ao versículo de Ezequiel 18,23 ("Não quero a morte do pecador..."), sobre o qual os hereges reforçam a condenação do homicídio, Alano argumenta que a passagem deve ser entendida não como a morte do corpo, mas como a morte da alma.[493] O teólogo recorre ainda a outras autoridades escriturísticas para provar que o próprio Deus autoriza a *vindicta* exercida pelo juiz, entre elas, Romanos 13,4: "Não porta a espada sem motivo" ("Non sine causa gladium portat") – segundo Alano, "Non sine causa" significa "não sem a autoridade de Deus" [494] – "porque é ministro de Deus, vingador em ira" ("Dei enim minister est, vindex in iram") e Deuteronômio 32, 35: "Minha é a vingança, e eu recompensarei" ("Mihi vindictam, et ego retribuam"). Nesse último versículo, Alano explica que, ao homem, é proibido vingar-

---

[488] "Quando judex, dictante justitia, praecipit aliquem occidi ipse non occidit, sed lex." Ibid., p. 396.
[489] "Judex enim minister est legis, imo Dei...". Idem.
[490] "Quod autem dicitur in Evangelio, qui *gladium acceperit*, etc. (Matth. XXVI). Sic intelligendum est: Qui judiciaria potestate abusus fuerit; vel injuste, sua auctoritate, sibi usurpaverit; vel qui ex odio vel superbia gladium acceperit, gladio peribit, hoc est condemnabitur". Idem.
[491] "Quod autem Gregorius ait: '*Reus sanguinis*' etc., sic intelligendum est quod ad judicem ecclesiasticum non pertinet sanguinis effusio, sed ad judicem saecularem, qui gladium quo puniat corpus portat; judex vero ecclesiasticus, potius animam quam corpus suo gladio punit". Idem.
[492] "Et sicut judex terrenus non debet usurpare officium ecclesiastici, ita nec ecclesiasticus terreni. Ecclesiam ergo defendere sanguinis reos, nihil aliud est quam eos non debere corporali poena punire, sed potius pro eis apud terrenum judicem intercedere". Idem.
[493] "Cum autem Dominus ait: *Nolo mortem peccatoris* (*Ezech. XVIII*), non intelligitur de morte corporis, sed de morte animae: non vult enim animae mortem, sed potius ut convertatur, et vivat spiritualiter". Idem.
[494] Ibid., p. 398.

se, cabendo a *vindicta* somente ao juiz ou à lei. Ele lembra ainda que a punição de um provoca o medo em muitos, ideia que estará em todos os tratados, inclusive em Moneta.[495]

O tema do homicídio, no âmbito da controvérsia anti-herética, também é discutido no *Contra haereticos*[496], tratado antidualista composto nos primeiros decênios do século XIII, na região do sul francês. A obra é composta de vinte e um capítulos. Como encontrado em muitos textos da polêmica contra os hereges, inclusive no opúsculo do nosso frade, o polemista dialoga com o adversário, o que se evidencia pelo verbo na segunda pessoa.

O *Contra haereticos* alcançou certa notoriedade. Além da versão incompleta conservada num manuscrito de Bruxelas (*Opusculum de Ermengaudi*), do início do XIII, frei Antoine Dondaine, em 1939, descobriu outra cópia do mesmo tratado na Biblioteca Municipal de Troyes, proveniente da biblioteca de Clairvaux. A segunda cópia descoberta, da primeira metade do século XIII, pôde completar o texto final do tratado que faltava à primeira versão, justamente o capítulo sobre o homicídio. Houve ainda um terceiro manuscrito, no fim do século XVI, como ressalta Monique Zerner.[497]

A autoria do *Contra haereticos* ainda é bastante discutida. Tradicionalmente, o tratado é atribuído a Ermengardo de Béziers, nome que é informado no manuscrito de Bruxelas. Para alguns historiadores, Ermengardo foi um dos valdenses reconvertido ao catolicismo, após 1207, e amigo de Durando de Huesca, sobre o qual falaremos adiante.[498] Antoine Dondaine e Christine Thouzellier sustentaram que o ex-herege participou de um pequeno *studium* dos Pobres Católicos destinado à produção anti-herética.[499] Sem descartar a hipótese de um ex-valdense convertido, Raoul Manselli, por sua vez, sugeriu que o personagem tratava-se do homônimo abade de Saint-Gilles, eleito em 1179, a quem Alano de Lille admirava e dedicou uma de suas obras.[500] Recentemente, Monique Zerner, sem pretender definir a identidade do polemista anti-herético, não descartou a possível paternidade do abade de Saint-Gilles sobre a

---

[495] "Puniuntur tamen rei a saeculari judice, ut poena unius sit metus multorum...". Ibid., p. 397.

[496] O tratado foi equivocadamente intitulado *Contra Waldenses* na sua primeira edição, em 1614. O mesmo título foi mantido, anos depois, por Jacques-Paul Migne na Patrologia Latina e por outros. Para esse estudo, utilizamos a transcrição do manuscrito conservado na Biblioteca Municipal de Troyes feita por Samuel Sospetti. op. cit., p. 101-105. O texto editado na Patrologia Latina baseia-se no manuscrito incompleto conservado em Bruxelas, Bibl. Roy., 3961-3, f. 107-118 (*Incipit opusculum Ermengardi hic condam fuit heresiarcha*).

[497] ZERNER, M. No tempo do apelo às armas contra os hereges: do *Contra Henricum* do monge Guilherme aos Contra Heréticos. In: ZERNER, M. (Org.) *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Editora Unicamp, 2009, pp. 123-161, p. 141. A historiadora fornece breves informações codicológicas sobre os manuscritos em questão.

[498] BORST, Arno. op. cit., p. 15.

[499] THOUZELLIER, C. *Le* «Liber anthieresis» de Durand de Huesca et le «Contra hereticos» d'Ermengaud de Bèziers. In: *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain Journal of Church History Louvain-la-Neuve-Leuven, 55, 1960, pp. 130-141; DONDAINE, Antoine. Durand de Huesca et la polemique anti-cathare. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*. XXIV, Rome, 1959, p. 228-276.

[500] MANSELLI, R. "Ermengaudo, il 'Contra Waldenses' ed il nuovo capitolo sui valdesi" In: *Il secolo XII: Religione popolare ed eresia*. Roma: Jouvence, 1995, pp. 135-142, p.138.

obra, considerando que o religioso pertenceu ao meio de São Rufo, centro escolástico empenhado no combate contra os hereges.[501]

O assunto do homicídio é um dos últimos a ser tratado pelo polemista. Ele é abordado no décimo nono capítulo intitulado *De occisione*. Ao contrário da obra de Alano, a condenação do homicídio surge como uma advertência feita pelos hereges dualistas. Outro ponto importante é que, aqui, embora a refutação esteja dentro da forma clássica da controvérsia anti-herética, o heresiólogo preocupa-se, sobretudo, em apresentar um catálogo de passagens bíblicas que legitimam o homicídio dos infratores. Talvez, em virtude disso, Raoul Manselli tenha afirmado que o *Contra haereticos* situa-se, tipologicamente, entre as *summae auctoritatum* e as grandes e complexas obras de refutação do século XIII, como o tratado de Moneta.[502]

Contra a afirmação dos hereges de que o homicídio é proibido por Deus, o polemista apresenta uma série de episódios bíblicos para provar que muitos homens e cidades foram destruídos pela *ultio* divina. Das autoridades do Antigo Testamento, o católico utiliza os seguintes episódios: a destruição do homem (Gênesis 6,7) a destruição de Sodoma e Gomorra (Gênesis 19,24), a matança dos primogênitos do Egito (Gênesis 12,29), a perseguição dos egípcios (Êxodo 14,24), a queda de Jericó (Josué 6,17-25), a ordenança de morte de Moisés aos juízes de Israel (Números 25, 5-13) e a destruição dos Amalequitas pelo rei Saul (I Samuel 15). Dos testemunhos do Novo Testamento, o polemista recorre à parábola do dinheiro emprestado (Lucas 19, 12-27), em que um rei manda massacrar aqueles que o odeiam ou não o querem como rei; à parábola da festa das bodas (Mateus 22,7), em que um rei manda matar os convidados que assassinaram os seus servos; à passagem na qual são Paulo instrui entregar um fornicador à Satanás, para a destruição da carne (1 Coríntios 5, 1-5); à passagem de 1 Pedro 2,13-14 sobre sujeitar-se às autoridades seculares, enviadas por Deus, para punir os que praticam o mal e honrar os que praticam o bem; à passagem de Atos 5,5, em que são Pedro mata Ananias e sua esposa por mentirem; à passagem de Mateus 15,4, em que Cristo diz que serão mortos os que amaldiçoarem pai e mãe e novamente o famoso trecho do Apóstolo Paulo sobre a *vindicta* em Romanos 13,4: "Não porta a espada sem motivo, então ministro de Deus é, vingador em ira dele aos que agem mal". Grande parte dessas passagens, senão todas, será retomada nos tratados anti-heréticos posteriores.

---

[501] ZERNER, Monique, op. cit., p. 140.
[502] MANSELLI, R. *Il secolo XII: religione popolare ed eresia.* Roma: Jouvence, 1995, p. 135-142.

Ainda com base nas Escrituras, o polemista acrescenta que os justos e os inocentes não devem ser mortos (Êxodo 23,7). Já os maléficos, ao contrário, não devem viver (Êxodo 22,18).

As mesmíssimas autoridades bíblicas foram utilizadas no *Liber Antiheresis*, tratado anti-herético atribuído a Durando de Huesca, outro ex-valdense, convertido ao catolicismo em 1207, e fundador dos Pobres Católicos.[503] Essa obra antidualista chegou-nos em duas versões: a primeira, conservada na Biblioteca de Madri, foi composta por volta de 1180, e a segunda, conservada na Biblioteca Nacional de Paris, teria sido escrita após a conversão de Durando. A versão mais tardia, ao contrário da primeira, apresenta dois capítulos a mais; um sobre o juramento (*De iuramento*) e outro – que nos interessa aqui – sobre a justiça (*De iustitia*).

Até hoje, pairam dúvidas sobre a paternidade da obra. Em 1955, Antoine Dondaine atribuiu a Durando a composição das duas versões do *Liber*, além de outro tratado intitulado *Contra manichaeos*, o que foi reforçado por outros historiadores.[504] Annie Cazanave, por sua vez, acreditou que Durando poderia ser o autor apenas da primeira recensão do *Liber Antiheresis.*[505] Por outro lado, mesmo que Durando tenha sido o autor da obra, não se sabe ao certo se os dois capítulos acrescentados na segunda versão seriam mesmo seus, pois, ambos estão ausentes no manuscrito de Madri e, ademais, não são mencionados no índice da segunda recensão do *Liber*.[506]

O capítulo *De iustitia* é o último da obra. Existe uma semelhança impressionante com relação ao capítulo sobre o mesmo tema do *Contra haereticos*, o que levou os autores a suporem que o conteúdo foi copiado do tratado de Ermengardo. Com exceção das referências a são Jerônimo e a são Isidoro de Sevilha nas últimas linhas do *Liber*[507], ambos os polemistas utilizaram os mesmos testemunhos bíblicos para provar que o próprio Deus matou ou mandou matar os criminosos e os injustos. A respeito da interdição *Non occides* ressaltada pelos hereges, da mesma forma que na obra analisada anteriormente, o controversista rebate os inimigos, argumentando que ela se destina ao inocente e ao justo e lembra também outra

---

[503] SANTERINI, Milena. Durando d'Osca e il Liber Antiheresis: Predicazione e porvertà, vocazione dei primi valdesi. In: *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n: 144, Dicembre 1978, pp. 53-69.

[504] DONDAINE, Antoine. op. cit., (1959), p. 228-276; THOUZELLIER, C. In: *Une somme anti-cathare: le Liber Contra Manicheos de Durand de Huesca.* Louvain, 1964, p. 32.

[505] CAZANAVE, Annie. Bien et mal dans un mythe cathare languedocien. In: *Miscellanea Mediavalia. Die Mächte des Guten und Bösen*, 1977, p. 344-387.

[506] PICASCIA, Maria Luisa. De justitia: la polemica anticatara di Durando di Huesca. In: BONVECCHIO, Claudio e TONCHIA, Teresa (a cura di). *Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto. Profili di simbolica politico-giuridica*. Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2000, pp. 161-183; ZERNER, Monique. pp. cit., 2009, p. 152.

[507] "Ieronimus: 'Homicidas, sacrilegos et venenarios punire non est effusio sanguinis, set legum ministerium'. Isidorus: 'Impia est promissio, que scelere adimpletur'". LIBER ANTIHERESIS. In: K. V. Selge. Die ersten Waldenser. Mit edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca, t. II, Berlin, 1967, p. 257.

ordenação feita por Deus: "Maléficos não deixarás viver" (Êxodo 22,18).[508] Portanto, matar um criminoso não é pecado.

Quanto ao *Contra Manicheos*, tratado antidualista também atribuído a Durando de Huesca, composto um pouco mais tarde – por volta de 1223-1230 –, o autor quase nada diz a respeito do tema da coerção física contra os hereges. Encontramos apenas uma rápida menção ao conceito de *animadversario debita*.[509] No entanto, a expressão, aqui relacionada ao ato de blasfemar, tem já o sentido de pena de morte.

Ainda nos inícios do século XIII, a morte dos hereges foi abordada em outro tratado anti-herético conhecido por *Liber antiheresis*, atribuído ao teólogo e gramático Everardo de Béthune. Everardo, mais conhecido por sua famosa obra *Graecismus* (1212), dedicou a maior parte do seu *Liber* a combater as crenças dos cátaros e dos valdenses, esses últimos chamados por ele de "xabatenses". O gramático pouco fornece os argumentos sobre o quais os adversários se baseiam, bem como informações acerca da natureza da heresia. No entanto, por outro lado, a fim de legitimar a perseguição e a punição dos hereges e dos demais criminosos, observamos que o teólogo introduz novas leituras exegéticas de certas passagens bíblicas, especialmente, evangélicas, ao menos no que tange a esse tipo de gênero.

O *Liber antiheresis* está estruturado em vinte e oito capítulos. O assunto da punição dos hereges e dos malfeitores é tratado no décimo quinto capítulo intitulado "*Quod punire debeamus malefactores et etiam occidere*". O núcleo central da discussão é, mais uma vez, a premissa dos dualistas de que matar os malfeitores seria ilícito, porque tal ato iria de encontro ao mandamento divino "Não matarás". Contra essa opinião, como feito por outros polemistas, Everardo reúne autoridades bíblicas, para mostrar aos "rebeldes da fé" que se deve combater e punir os maus.[510] Não puni-los, segundo o teólogo, seria igualar-se a eles, conforme as palavras de Ezequiel 33,8: "Se não falares ao iníquo na sua iniquidade, o seu sangue o requerirei da tua mão". Os males manifestados (furtos, adultérios, falsos testemunhos, homicídios, heresias) não só devem ser repreendidos, mas também julgados.[511] A justiça

---

[508] "Set obicis illud, quod dominus dicit: 'Non occides.' Novi enim, quo tendit intellectus tuus. Audi deum illud, quod obicis, sic exponentem et tue obiectioni obviantem in lege: 'Innocentem et iustum non interficies.' Item in lege: 'Maleficum ne paciaris vivere'. Idem.

[509] "Quod si concederent, ut iam est murmuratum, omnibus sanctis qui Creatori serviunt et adorant supplico corde devoto eorum genibus provolutus, ut Patri et Filio et Spiritui sancto suo soli vero Deo eterno omnipotenti devotissime supplicare dignentur, quatinus tantam blasphemiam debita animadversione percellat". DURAND DE HUESCA. Contra Manicheos. Texte inèdit publié et annoté par Christine Thouzellier. Louvain, 1964, p. 161.

[510] "Ecce, tot habemus argumenta, quod mala vindicare debeamus". EBERARDO DI BÉTHUNE. *Liber antiheresis*. In: Maxima Bibliotheca Veterum Patrum. Ed. M. DE LA BIGNE, XXIV, Lugduni, 1677, p. 556b-1557a.

[511] "Manifesta mala, qualia sunt furta, adulteria, falsa testimonia, homicidia, haereses, non solum reprehendenda, sed iudicanda sunt...". Ibid., p. 1556b.

divina, estabelecida na Igreja, requer que o pastor, no caso, os prelados, corrija os pecadores e que os príncipes punam os incorrigíveis.[512] O teólogo utiliza uma série de versículos para fortalecer a sua tese, tais como, a primeira epístola a Timóteo 5,20: "Aos que pecarem, repreende-os na presença de todos" e Provérbios 26,5: "Responda ao insensato como a sua insensatez merece, do contrário ele pensará que é mesmo um sábio".

A respeito do papel dos príncipes em fazer a *vindicta* contra os maus, Everardo recorre à Sabedoria 1,1: "Amai a justiça, vós que são juízes na terra" e à tradicional passagem de 1 Pedro 2,13-14: "Sujeita-vos, pois, a toda a ordenação humana por amor do Senhor, quer ao rei, como superior; quer aos governantes, como por ele enviados para castigo dos malfeitores, e para louvor dos que fazem o bem". Os "enviados" da passagem evangélica são as autoridades seculares, e estas devem fazer a *vindicta* contra os malfeitores. Deus quer que a *vindicta* seja feita contra os maus: "Et Deus malorum vult vindictam".[513] Os princípes são ministros de Deus. Não portam a espada sem motivo, conforme Romanos 13,4.

Outro aspecto interessante no capítulo do teólogo é a correspondência muito clara que é feita entre o herege e o homicida. De acordo com Everardo, os hereges matam muitos, embora não firam ninguém com o ferro.[514] Como o Diabo que, sem arma ou espada, semeou a palavra perversa ao primeiro homem, matando-o, semelhantemente fazem os hereges, semeando palavras perversas.[515] Baseando-se no trecho de Salmos 57,4: "filhos dos homens, cujos dentes são armas e flechas, e a sua língua espada afiada", o polemista diz que tais armas e flechas possuem os hereges que matam.[516] Eles matam por suas línguas, isto é, pelo que pregam. E, por esse motivo, mortos devem ser, conforme Eclesiástico 28,22: "Muitos homens morreram a fio de espada, mas não tantos quantos os que pereceram por causa da língua". Outra passagem que reforça a ideia de que os hereges são homicidas é o sentido que o gramático dá ao versículo de Provérbios 28,24, em que se lê: "Quem rouba de seu próprio pai e de sua mãe e diz 'isto não é pecado', é homicida". Ou seja, os hereges são homicidas, porque roubam os filhos de Deus (pai) e da Igreja (mãe).[517]

O polemista também remete ao episódio em que Cristo expulsa os mercadores do templo com um chicote, para mostrar que é permitido flagelar e expulsar os pecadores da

---

[512] "Ad hoc enim divina iustitia statuta est in Ecclesia, ut esset pastor super plebem suam et princeps, super populum suum; ut unus peccantes corrigat; alter corrigere nolentes, puniat". Idem.
[513] Idem.
[514] "Haeretici enim multos occidunt; licet ferro neminem tangant." Ibid., p. 1557a.
[515] "Diabolus enim, non ferro accinctus, aut gladio armatus, ad primum hominem venit, verbum malum seminavit: in quo verbo eum occidit. Unde et homicida ab initio appellatur solo verbo. Similiter et haeretici, mala verba seminantes, occidunt male persuadendo". Idem.
[516] "Arma igitur et fagittas habentes occidunt haeretici". Idem.
[517] Ibid., p. 1558a.

Igreja. O gramático identifica os vendilhões do templo aos hereges, fazendo uso de uma exegese alegórica da passagem:

> Os hereges que vendem as ovelhas, bois e pombas fazem da Igreja de Deus uma casa de negócios. Vendem ovelhas, quando mostram a sua simplicidade, para que consigam a boa vontade dos homens, e, semelhantemente, quando vendem as pombas. Vendem os bois quando, supersticiosamente, alegam a tribulação da carne: por essa razão recebem o pagamento. Mas o Senhor, fazendo o flagelo por meio de um cordel, da Igreja os expele e os flagela. Portanto, é permitido flagelar e expelir os pecadores da Igreja.[518]

Jesus, portanto, não proibiu a perseguição, sendo que o próprio também perseguiu. Ela, contudo, não deve se estender por muito tempo. Para isso, Everardo recorre ao episódio em que Pedro decepa a orelha direita do sumo sacerdote Malco (Lucas 22,50 e João 18,10). Com base no evento, ele mostra que a perseguição não foi proibida, todavia não deve ser prolongada, conforme o próprio Cristo diz a Pedro: "Deixa-os; basta".[519]

Outra interpretação bíblica interessante feita pelo teólogo é acerca do episódio em que uma mulher adúltera é levada a Jesus (João 8,1-11). Analisando a passagem, Everardo diz que Jesus não contestou o apedrejamento – punição prevista para os casos de adultério na lei mosaica –, mas, sim, o pecado dos que queriam apedrejá-la.[520] Ele não só aprova o apedrejamento dos malfeitores, segundo o polemista, mas também a morte no fundo do mar, como é dito em Mateus 18,6: "Mas se alguém fizer tropeçar um destes pequeninos que creem em mim, melhor lhe seria amarrar uma pedra de moinho no pescoço e se afogar nas profundezas do mar".[521]

Diversos modelos exegéticos introduzidos por Everardo no discurso de legitimação da repressão e da *vindicta* contra os hereges e demais malfeitores serão retomados por outros polemistas, inclusive por Moneta.

Everardo menciona ainda uma série de passagens bíblicas que mostram que, além do flagelo e da expulsão, é justo punir os ímpios com a morte. O polemista apresenta vários exemplos tanto do Antigo Testamento – entre eles, Provérbios 17,11: "O perverso só pende para a rebeldia, por isso, a morte virá para ele como um mensageiro cruel" e Jó 1,12: "Tudo o

---

[518] "Haeretici enim oves, et boves, et columbas vendentes, Ecclesiam Dei, *domum negotiationis* faciunt. Oves enim vendunt; cum suam simplicitatem ostendunt, ut favorem habeant hominum, et columbas similiter. Boves vendunt, cum carnis tribulationem superstitiose praetendunt: et ideo mercedem receperunt. Sed Dominus flagellum de funiculis faciens, eos ab Ecclesia expellit et flagellat. Peccantes ergo licet flagellare, et ab Ecclesia expellere". Idem. (tradução nossa)

[519] "Percussionem non prohibuit, sed ulterius quid facere non permisit". Idem.

[520] "Ecce lapidem mittere iussit, si sine peccato essent. Non lapidationem arguit, sed peccata eorum". Idem.

[521] "Nec solum lapidationem approbat, imo et subversionem in mari sicut ipse ait in Evangelio [Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, etc]". Ibid., p. 1557a-b.

que ele possui está em seu poder. Mas não estendas a tua mão contra a sua pessoa" –, como do Novo Testamento – tais como, 2 Pedro 4,7, em que se menciona que Deus não perdoou os anjos que pecaram, mas lançou-os no inferno, ficando reservados para o juízo, destruiu as cidades de Sodoma e Gomorra e livrou Jó, bem como o trecho de Lucas 12, 4-5: "'não temais os que matam o corpo e, depois, não têm mais o que fazer. Mas eu vos mostrarei a quem deveis temer; temei aquele que, depois de matar, tem poder para lançar no inferno". Outros episódios são mencionados ainda para mostrar que o Senhor mandou matar os incrédulos e os infiéis, entre eles, a segunda carta aos Tessalonicenses 2,8: "Então será revelado o perverso, a quem o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca e destruirá pela manifestação de sua vinda", Lucas 19,27: "E quanto àqueles meus inimigos que não quiseram que eu reinasse sobre eles, trazei-os aqui, e matai-os diante de mim" e Atos 5,5, em que o casal Ananias e Safira são mortos pelo Senhor por intermédio de Pedro.[522]

Outra obra anti-herética na qual autor reservou algumas palavras sobre a legitimidade do suplício dos hereges é a *De altera vita* de Lucas de Tuy. É ainda incerto o local de nascimento do personagem, ainda que o próprio tenha vivido durante muitos anos em Leão, onde, aparentemente foi também diácono e cônego de santo Isidoro, antes de tornar-se bispo de Tuy, em 1239, na Galiza. Supõe-se que Lucas tenha nascido no final do século XII. Além do tratado anti-herético analisado aqui, o bispo compôs outras duas obras: a obra hagiográfica *De miraculis sancti Isidori* (1221-1224/1236), um compêndio dos milagres do santo,[523] e a obra de caráter historiográfico *Chronicon mundi* (1230-1236), de inspiração isidoriana.[524]

Os historiadores presumem que a redação do *De altera vita*, considerado o primeiro tratado anti-herético composto na península ibérica, depois de Isidoro de Sevilha, teve início por volta de 1236-1237, depois do retorno de Lucas de Roma.[525] No prólogo da obra, o

---

[522] Outros versículos são utilizados pelo teólogo, como Provérbios 20,26: "O rei sábio dispersa os ímpios e faz passar sobre eles a roda"; Eclesiastes 3,3: "Tempo para matar e tempo para curar" e 8,11: "Porquanto não se executa logo o juízo sobre a má obra, por isso o coração dos filhos dos homens está inteiramente diposto para fazer o mal".

[523] Patrick Henriet observou estreitas relações entre a obra hagiográfica do bispo e o seu tratado anti-herético. Há, segundo ele, uma unidade de pensamento entre as duas obras, além de, possivelmente, uma unidade codicológica, como observado pelo padre Mariano. De acordo com jesuíta, no prefácio da sua edição, o manuscrito utilizado por ele, possivelmente o texto autógrafo do tratado anti-herético de Lucas, hoje desaparecido, compreendia, inicialmente, o *De miraculis sancti Isidori* e, em seguida, o *De altera vita*, formando um único códice. HENRIET, Patrick. Sanctissima patria. Points et thèmes communs aux trois oeuvres de Lucas de Tuy. In: Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales, nº: 24, 2001, pp. 249-278, p. 270-274.

[524] FALQUES, Emma. Lucae Tudensis Chronicon Mundi. Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 2003, p. XII.

[525] HENRIET, Patrick. op. cit., p. 254.

próprio autor, na época, ainda diácono, diz tê-la escrito dois anos após um ressurgimento da heresia em Leão, no momento de vacância do lugar episcopal (1234).[526]

Atualmente, existe apenas uma cópia do tratado, do século XVII, conservada na Biblioteca Nacional de Madri (BN 4172) sob o nome moderno *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium Errores.* Tal edição, realizada pelo padre Mariano, é baseada num manuscrito do século XIII, o qual se encontra desaparecido hoje. A edição do *De altera vita* do religioso é composta de prólogo e de três livros. No primeiro livro, é abordado um conjunto de questões relacionadas à outra vida; no segundo livro, são postas temáticas variadas (sacramentos, trindade, signo da cruz, culto às imagens etc.) e, por fim, no último livro, são discutidas as opiniões dos hereges que rejeitam a intercessão dos santos, a hierarquia eclesiástica e os pedidos de oração.

O bispo Lucas não nomeia jamais os dissidentes religiosos que polemiza, fato que ainda provoca muitas suposições em torno da identidade dos seus interlocutores. Durante muito tempo, talvez por influência do título dado à obra pelo editor Mariano (*De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium Errores)*, os historiadores sustentaram que os hereges visados na polêmica do diácono foram os cátaros/albigenses. De fato, em vários escritos anti-heréticos, especialmente os antidualistas, encontramos a crítica ao culto dos santos ou a negação dos milagres no conjunto de crenças professadas pelos hereges. Alguns historiadores, no entanto, colocaram em xeque a presença de cátaros em Leão, porque o bispo Lucas, ao se referir ao sistema dualista, recorre sempre às histórias ouvidas fora da península ibérica, particularmente da Borgonha e da península itálica.[527] Outros, sem negarem a presença de dualistas, acreditam que a polêmica do bispo é dirigida também aos filósofos naturais.[528] Nos últimos trabalhos sobre o tema, a possibilidade da presença de dualistas em Leão não foi descartada.

---

[526] Lucas teve contato com o ambiente anti-herético das cidades italianas e, mesmo, com os representantes das ordens mendicantes de lá. No início do capítulo XV do terceiro livro, ele menciona frei Elias, ministro geral dos franciscanos, e os frades Pregadores e Menores: "Narrante quoque eodem praedicto fratre Helia venerabili viro didici. Quod cum quidam haeretici in Burgundiae partibus sui erroris semina spargerent virulenta, & sanctae praedicationes fratres Minores contra eosdem haereticos viriliter decertarent gladio ancipiti verbi Dei eorum prava dogmata infatigabiliter concidentes, tandem a iudice regionis capti sunt: et ut digni erant, flammarum ignibus traditi, ut maligni auctores cum suo scelere ad terrorem caeterorum hominum finirentur". LUCAE TUDENSIS. *De altera vita, fideique controversus adversus Albigensium errores*. Libri III. P. Joanne Mariana, Ingolstadii, 1613, p. 180. Poderia Lucas ter sido influenciado pelo movimento Aleluia que, dentre outros elementos, tinha como objetivo combater as heresias?

[527] HENRIET, Patrick. Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi. In: BALOUP, Daniel (org.). *L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII – XV)*. Madri: Casa de Velázquez, 2003, pp. 1-28, p. 22-23.

[528] Ibid., p. 23.

Como identificou Patrick Henriet, a vontade de exaltar o seu mosteiro, o qual guardava as relíquias de santo Isidoro, bem como a ânsia de combater os adversários do cristianismo fizeram do milagre a pedra angular da construção dogmática de Lucas de Tuy.[529] A polêmica contra os hereges no *De altera vita* gira em torno, portanto, dos milagres, fenômeno que os hereges combatidos por ele não acreditavam. Esses hereges, porém, também condenavam o homicídio, como demonstra os dois últimos capítulos da obra.

O tema da pena de morte dos hereges é introduzido nos capítulos XXI (*Haeretici laeti subitant mortem*) e XXII (*Haereticos merito puniedos videri*) do terceiro e último livro. É notável a postura incisiva do bispo diante dos hereges incorrigíveis. Estes são os falsos profetas que provocam a mais alta ira de Deus, porque, por falsa pregação, se esforçam em separar os homens d'Ele. Por esse motivo, devem ser mortos.[530]

Há ainda, na polêmica de Lucas, a tendência a diabolizar os heterodoxos, como feito por Everardo de Béthune. Com base em 2 Coríntios 11,14, o bispo diz que o herege é o próprio Satanás disfarçado de anjo de luz.[531] A natureza diabólica dos hereges pode ser percebida no momento de seu suplício. No XXI capítulo, o bispo de Tuy diz que certos hereges que têm a mente invadida pelo Diabo não se afligem quando conduzidos à morte, mas vão felizes.[532] Ele estabelece uma oposição entre a postura alegre dos hereges diante da morte e a de Cristo na Paixão, para mostrar a origem maligna da alegria dos primeiros. Ao contrário dos hereges, Jesus temeu e entristeceu-se, assim como Deus: "A minha alma está cheia de tristeza até a morte" (Marcos 14,33; Mateus 26,38).[533]

O polemista também descarta qualquer possibilidade de santidade dos hereges, pois, segundo ele, os mártires não sentem alegria corpórea, mas a alegria no espírito, conforme Mateus 26,41: "o espírito está pronto, mas a carne é fraca". Além disso, o bispo estabelece uma relação entre a dor e a justiça. Quem sofre por justiça, como é o caso de Cristo e dos santos, sente dor corporal, ao contrário dos que sofrem por heresia, que não sentem dor

---

[529] Ibid., p. 15-16.
[530] "(...) occidendi sunt incorrigibiles impii et maxime qui falsa praedicatione alios volunt a Domino separare...". LUCAE TUDENSIS. op. cit., p. 193.
[531] Ibid., p. 190.
[532] "Quorundam haereticorum mentes in tantum inuasit diabolus, ut dum propter haeresim capti ducuntur ad mortem, nulla tenus tristaris, sed gaudere potius videantur." Ibid., p. 188. Frei Rolando de Cremona na sua suma teológica composta entre 1229 e 1234 também abordou a alegria dos hereges em direção ao fogo. Ele explica que muitas são as causas para que os hereges resistam a tal tormento. Dentre elas, estão a firmeza na sua religião e o costume que teriam com vigílias e aflições corporais. Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber Tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 1133.
[533] Idem.

alguma.[534] O Diabo é responsável pela insensibilidade corporal dos hereges, segundo o bispo.[535]

Refutada a possibilidade de martírio dos interlocutores, Lucas de Tuy, no décimo segundo capítulo, reúne autoridades bíblicas (episódios do Antigo e do Novo testamento), patrísticas (são Jerônimo, santo Agostinho e santo Isidoro) e jurídicas (Decreto de Graciano), com o objetivo de mostrar que os hereges e os falsos católicos devem ser punidos com o suplício da morte.

Baseando-se em Deuteronômio 13,6, o bispo diz que não só os hereges devem ser mortos, mas também seus irmãos, esposas, filhos e amigos.[536] Seguindo a narrativa do mesmo livro bíblico, ele afirma que o lugar contaminado pelos hereges deve ser demolido, além de mortos todos aqueles que os protegem.[537] Nem as crianças devem ser poupadas pelo pecado dos seus pais, para não serem deles imitadoras.[538] Dessa vez, o polemista recorre à passagem de 1 Samuel 15,3: "(...) porém matarás desde o homem até a mulher, desde os meninos até aos de peito".[539]

As passagens bíblicas utilizadas por Lucas de Tuy destinam-se, principalmente, às autoridades seculares. Os príncipes e os reis não devem se abster de punir os "homicidas da alma", caso contrário, serão danados e equiparados aos hereges pelo julgamento de Deus.[540] Eles não devem desobedecer à lei divina, como fez Saul ao poupar Agague, rei dos Amalequitas. Outros personagens do Antigo Testamento são tidos como exemplos de santos pelo bispo, os quais, por zelo de justiça, aniquilaram os ímpios: Fineias, que matou o israelita Zinri e a midianita que se deitou com ele (Números 25,7-8); Samuel, que cortou o rei Agague em pedaços (1 Samuel 15,33); Davi, que matou Golias (1 Samuel 17, 49-50); Elias, que consumiu, com o fogo descido do céu, o capitão de cinquenta (2 Reis 1-10), além disso, matou os profetas de Baal (1 Reis 18,40); e Matatias, que trucidou o judeu e o funcionário do

---

[534] "Qui autem non patitur pro Iustitia, sed pro haeresi, in hoc quod dicit se corporis non sentire dolorem, ostendit se ad Christi corpus minime pertinere, qui pro nobis cum dolore sustinuit passionem". Idem.
[535] "Est ergo a diabolo eius insensibilitas". Ibid., p. 189.
[536] Ibid., p. 189-190.
[537] "Quod etiam locus contaminatus ab hereticis demoliendus sit propter eorum nequitiam, et populus qui dissimulat occidendus lex divina praecipit (...)". Ibid., p. 190.
[538] "Propter impietatem parentum etiam filios parvulos, qui (ut credo) si viverent forent paterni scleleris imitatores...". Ibid., p. 191.
[539] O polemista faz referência ao livro de Reis, mas a passagem é encontrada no primeiro livro de Samuel.
[540] "Unde possunt seculi principes suae damnationis elicere argumentum, si non dederint operam efficacem in haereticis puniendis. Iustissimo Dei iudicio carebunt huius seculi regno, carebunt gloria Dei in futuro et aeternaliter punientur cum haereticis, quibus impie pepercerunt". Ibid., p. 192.

rei (1 Macabeus 2,24-25). Lucas faz também menção a Moisés sem, contudo, recorrer aos episódios em que o profeta mata os ímpios.[541]

Em seguida, o bispo apoia-se nas testemunhas do Novo Testamento e em alguns extratos patrísticos, para provar que os fiéis de Cristo se empenharam em erradicar a astúcia herética e que não é homicida quem mata o ímpio: Lucas 16,29: "Têm Moisés e os profetas; ouça-nos"; Mateus 5,17: "Não cuideis que vim destruir a lei ou os profetas: não vim abrogar, mas cumprir"; Atos 1,16: "Homens irmãos, convinha que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo predice pela boca de Davi". Além dessas passagens que corroboram a lei mosaica, o religioso cita Lucas 19,12: "Inimigos meus, que não queiram que eu reinasse sobre eles, tragam-nos aqui e matêm-nos na minha frente"; Mateus 22, 6-7: "E o rei, tendo notícias disto, encolerizou-se e, enviando os seus exércitos, destruiu aqueles homicidas, e incendiou a sua cidade". O bispo de Tuy faz ainda referência a Atos 5,5, passagem em que Deus, por meio de Pedro, mata o casal Ananias e Safira por mentirem ao Espírito Santo. Tal episódio, bastante utilizado por outros polemistas que abordaram o assunto, inclusive pelo frei Moneta, é empregado pelo religioso para mostrar que os ministros de Deus, por zelo à lei divina, devem trucidar os ímpios, assim como Deus, milagrosamente, matou o casal: "si Deus miraculose occidit impios, exemplum raebet suis, quod ipsi eos ex zelo divinae legis debeant trucidare".[542]

Ainda sobre a licitude da punição dos hereges feita pelos ministros de Deus, o bispo relembra novamente que é ofício dos reis e dos príncipes matar os "rebeldes da fé". Ele recorre à tradicional passagem de Romanos 13,4 e a Gálatas 5,12: "Quanto a esses que o perturbam, quem dera se castrasse". Baseando-se em santo Agostinho, Lucas diz que quem mata os ímpios não comete homicídio, pois é a lei quem mata.[543] Não pode a paz da fé católica ser conservada, a não ser que os transgressores do campo (Atos 5,5), os hereges, sejam punidos. Lucas de Tuy também faz referência a santo Isidoro, ao afirmar que quem mata para assegurar a paz não deve ser considerado homicida, mas ministro de Deus.[544] O mesmo raciocínio vale para os que lideram a guerra contra os inimigos da Igreja. Conforme o Decreto de Graciano, os homens santos e as autoridades públicas que lideram a guerra não transgridem o mandamento *Non occides*.[545]

---

[541] Idem.
[542] Ibid., p. 194.
[543] "Dum homo iuste occiditur, lex eum occidit, non tu". Ibid., p. 194.
[544] "Qui ex officio pacem Ecclesiae perturbantes interficit, non est habendus homicida, sed minister Dei". Ibid., 194-195.
[545] "Gratianus in Decretis. Si viri sancti, et publicae Potestates bella gerentes non fuerunt transgressores illius mandati: Non occides." Ibid., p. 195.

Até agora, vimos que o caráter lícito da *vindicta* contra os hereges e outros malfeitores, em particular, a pena de morte, foi tratada apenas nas obras de refutação das heresias compostas por homens pertencentes aos quadros da Igreja. Todavia, na primeira metade do século XIII, começam a circular tratados anti-heréticos escritos por laicos, todos de origem lombarda. A discussão sobre a perseguição e as penas impostas aos hereges não passaram despercebidas a esses polemistas.

A primeira obra de origem laica a abordar a *occisio* dos hereges é a denominada *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum.*[546] Durante muito tempo, a sua paternidade foi atribuída ao frei Gregório de Florença, bispo de Fauno, o qual teria redigido a peça em meados do século XIII.[547] Entretanto, novas análises do documento, como a de Antoine Dondaine e, mais recentemente, a de Carola Hóecker, a qual, inclusive, compôs uma edição crítica da obra, sugeriram que o texto foi escrito por um laico de nome Georgius, entre 1210 e 1234, na Lombardia.[548] É possível, conforme sustenta Hóecher, que o autor tenha sido um notário.[549]

O texto é uma disputa imaginária entre dois personagens: um católico e um "maniqueu", isto é, um dualista, conhecido também como "patarino" em algumas regiões da península italiana, como vimos no primeiro capítulo. A obra é estruturada em dezesseis capítulos, cada qual dispondo de uma polêmica sobre um "erro" dualista.

O assunto das penas temporais é abordado no décimo primeiro capítulo intitulado *De penis temporalibus, quas iuste se credit inferre ecclesia, sed Manicheus sic loquitur contra.* Como os outros polemistas que se debruçaram sobre o tema, no contexto da controvérsia anti-herética, o autor laico buscou expor e refutar as premissas em que o dualista se fundamentava para condenar as perseguições e a *vindicta* feitas pela Igreja por meio das penas temporais, em particular, a pena de morte.

Como nos tratados anti-heréticos analisados, o herege, no caso, o "maniqueu", lembra que o homicídio é uma proibição tanto no Velho Testamento como no Evangelho e nas epístolas paulinas (Romanos 13,9).[550] Por isso, nenhum homem pode matar. O herege também

---

[546] Originalmente, a obra devia se chamar "*Contra Manicheos qui Patarini dicuntur*". PARMEGGIANI, R. Recensione a Carola Hoécker (hrsg.). Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum, Firenze, Sismel, 2001, In: Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LX/1, 2006, pp. 173-176, p. 173.
[547] DA MILANO, I. Fr. Gregorio, O. P., Vescovo di Fano. In: *Aevum*, anno 14, Fasc. 1, 1940, pp. 85-140.
[548] Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Ed. Carola Hoécker, Florence, 2001, p. 34-42.
[549] Ibid., p. 29-33.
[550] "Tam in vestro veteri testamento quam in evangelio et epistolis Pauli dicitur: *Non occides* [Rm 13,9]". Ibid., p. 58.

recorre a João 18,11, em quese lê "Põe tua espada na bainha" e a Mateus 26,52: "Todos que lançarem da espada, pela espada morrerão", para mostrar que o homicídio é uma interdição divina. Ao mesmo tempo, novos elementos surgem no texto do laico, como o destaque dado ao papa na responsabilidade pela morte dos hereges e pela guerra.[551] O "maniqueu" utiliza Efésios 6,12, para mostrar que a guerra não deve ser contra os homens: "Não temos que lutar contra a carne e o sangue, isto é, os homens, mas contra os principados e potestades, etc" e João 3,15: "Alguém que odeia o seu irmão, homicida é", para mostrar que o papa é um homicida, porque odeia os hereges.[552] Além disso, o heterodoxo recorre à passagem da mulher adúltera (João 8,11), para mostrar que o vicário de Pedro, seja em qualquer situação, não deve ordenar os homens à morte, mas somente Cristo e o Pai podem impelir e punir, conforme Romanos 12,19: "Minha vingança, eu recompensarei".

Por sua vez, o católico, retomando um argumento agostiniano já utilizado por Alano e por Lucas de Tuy, responde que o papa não mata e nem ordena à morte, mas a lei. Portanto, ele permite a morte de alguém, de acordo com a norma.[553] Da mesma forma, segundo o autor da *Disputatio*, são os próprios hereges que matam a si próprios, por causa das suas ações delituosas. O *minister* encarregado da execução por algum juiz secular não pratica o homicídio se, nele, houver zelo de retidão.[554] Será ele homicida se o desejo de matar proceder do coração, como diz Mateus 15,19: "Porque do coração procedem maus pensamentos, furtos, mortes, adultérios etc". No entanto, se não se deseja a *vindicta* ou a *ultio*, mas a manutenção da paz e da justiça, nem o *minister* nem o soldado que faz a guerra são homicidas, conforme diz Paulo em Romanos 13,4: "Não sem motivo porta a espada, pois é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que pratica o mal".[555] É nesse sentido que deve ser entendido o trecho de Mateus 26,52: "os que lançarem mão da espada morrerão". Seguindo de perto a exegese da passagem encontrada em Alano, o polemista lembra que "morrerão" se agirem com amor à *vindicta* e com o ódio ao próximo.[556] Ele cita Abraão que, por fé, teria matado o seu próprio filho Isaque, para provar que Deus não considera a mão, mas o coração.[557]

---

[551] "(...) et papa vester, qui dicit se locum Petri tenere, cur precipit occidi, bella fieri...". Ibid., p. 59.
[552] "Cur nos odit papa, cum dictum sit a Iohanne: *Omnis, qui odit fratrem suum, homicida est, et omnis homicidia non habet* etc." Ibid., p. 59.
[553] "Papa noster nec occidit nec precipit aliquem occidi, sed lex occidit, quos papa permittit occidi, et ipsi se occidunt, qui ea faciunt, unde debeant occidi". Idem.
[554] "Minister vero, qui papa vel aliquo seculari iudice permittente vel leges executioni mandari precipiente manum ad occidendum porrigit, non occidit, si zelo rectitudinis movetur non concupiscencia occidendi". Idem.
[555] "Ergo si non desideramus vindicta vel ultione saturari, sed amore pacis inter residuos conservande et iustitie confirmande, miles vel minister eius, ad quem pertinet aliquem occidi, non est homicida, quia non ex corde procedit illud occidere...". Idem.
[556] "Ad ista satis est sufficenter responsum, *qui gladium acceperit* amore vindicte et odio proximi." Ibid., p. 62.
[557] Idem.

O polemista católico ainda reconhece que a *vindicta* é de Deus ("Minha é a vingança e eu recompensarei"), e que ela é exercida pelos ministros, conforme Mateus 22,7: "(...) enviando os seus exércitos, destruiu aqueles homicidas"; Lucas 19,27: "(...) trazei-os aqui, e matai-os diante de mim"; e Atos 13,8, passagem na qual Deus cegou Elimas, o mago, por meio de Paulo. Igualmente, Davi e todos os Pais do Velho Testamento, bem como todos os reis cristãos que fizeram guerras para defender e tranquilizar a Igreja são ministros de Deus.[558] Desse modo, segundo ele, todas as vezes em que a salvação e a paz da Igreja forem perturbadas, o papa deve pedir o auxílio da espada material, assim como Paulo fez, apelando a César (Atos 25,21).[559]

De acordo com Caterina Bruschi, o binômio heresia/cruzada no tratado do laico retoma as temáticas da pregação mendicante dos anos 30 do século XIII.[560] De fato, o polemista emprega diversas autoridades bíblicas para mostrar que o papa ordena à guerra não com a intenção de matar alguém, mas para que a Cristandade seja protegida e tranquilizada, assim como se lê em I Timóteo 2,2: "Para que possamos ter uma vida quieta e tranquila". O laico recorre ainda à Lucas 3,14, para provar que João Batista não negou a guerra como o herege interpreta, equivocadamente, o versículo: "A ninguém aterrorizeis, e contentai-vos com o vosso soldo".[561]

Contra as premissas do herege que diz fazer parte dos "bem-aventurados" perseguidos por causa da justiça, conforme é dito em Mateus 5,10, e que a sinagoga do opositor, isto é, a Igreja romana, persegueria a Igreja dos bem-aventurados, o católico recorre a diversos episódios bíblicos, para mostrar que os bons cristãos, os católicos, perseguem os maus hereges, não para que estes pereçam, mas para que sejam convertidos.[562] Entre as passagens utilizadas pelo polemista, encontram-se: João 2,17, em que Cristo expulsa os comerciantes do templo, e 2 Coríntios 10,6 em que Paulo diz que os cristãos estão prontos para vingar toda a desobediência. O católico associa ainda a Igreja católica a Sara, esposa de Abraão, bem como o "covil dos hereges, à escrava de Sara".[563]

Os fins redentivos dos hereges são o objetivo da Igreja, personificada no papa. Contra os desviantes corrigíveis, o pontifície impele por ameaças e penas, assim como fez Cristo cegando Paulo (Atos 9, 8), o pai de família na parábola do Banquete (Lucas 14, 21-23) e as

---

[558] "Hiis credimus David, sanctissimum patriarcham, et omnes patres veteris testamenti et omnes reges christianos, qui bella faciunt pro defendenda vel tranquillanda ecclesia, a reatu homicidii excusatos". Ibid., p. 61.
[559] "Quotiens ergo salus et pax ecclesie turbatur, nec aliter potest sedari turbatio, qui vicem Pauli tenet in terris, id est papa noster, auxilium materialis gladii debet implorare (...)." Ibid., p. 61-62.
[560] BRUSCHI, C. op. cit., p. 166.
[561] Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum. Ibid., p. 60.
[562] "Sic ergo boni Christiani persequuntur malos hereticos, non ut pereant, sed ut convertantur". Ibid., p. 63.
[563] Idem.

palavras de Cristo em João 6,44: "Ninguém pode vir a mim, se o pai, que me enviou não o trouxer".[564] Contra os incorregíveis, resta a morte, seja pela execução do *minister*, seja pela guerra. O capítulo termina com o herege argumentando que é por meio da pregação que se deve converter alguém e não pela força. Ao que o católico responde que, sendo os hereges coagidos a ouvir, a fé vem por audição.[565]

Por fim, outro tratado anti-herético, de proveniência laica, em que são discutidas a perseguição e a *vindicta* contra os hereges e contra os malfeitores é o *Liber Suprastella*, do piacentino Salvo Burci, datado de 1235. Pouco difundido – atualmente existe apenas uma cópia do escrito –, recebeu esse título, possivelmente, como referência a um livro dualista de nome *Stella*, cujo autor pretendeu refutar.

Caterina Bruschi, curadora da edição do tratado de Salvo Burci, o definiu como representante "bastante particular" entre as fontes antidualistas do século XIII, porque a obra não é produto apenas de um nobre laico, mas revela um traço "estritamente local", ambientado no universo comunal.[566] O *Liber Suprastella* foi produzido especialmente para um público urbano, sob o patrocínio de uma nobre família piacentina (a família *de Cario*). Além disso, o vocabulário jurídico mostra que o polemista tinha um conhecimento nada superficial sobre as questões que implicavam o exercício da justiça na comuna.

Os alvos do polemista laico são os cátaros, principalmente, os Pobres de Lyon, os Pobres lombardos e os Esperionistas. Todavia, nos capítulos em que aborda a *vindicta*, o discurso volta-se contra as opiniões dos dualistas e dos valdenses, os quais defendiam que a *vindicta* seria do Diabo e que a sua realização tornaria os homens homicidas, indo de encontro ao mandamento divino *Non occides.* Contudo, se a pena de morte ganha um relevo muito grande nos capítulos do polemista, é preciso dizer que ele tem em mente também outros tipos de punições. Portanto, assim como aparecerá em Moneta, a condenação da força física é uma crítica tanto dos dualistas como dos herdeiros de Valdo "*in hoc concordant"*.

Vale ressaltar que, entre as obras da polêmica antidualista até aqui, é em Burci que encontramos uma preocupação maior em discutir o tema da *vindicta*, em precisar as denominações pelas quais os dualistas lombardos identificavam-se e as rivalidades entre eles.

---

[564] "Facit quidem sic papa noster et precepit fieri, cum reperit corrigibiles, sicut illam fuisse credimus, sed incorrigibiles et mines et penis cogit, sicut idem Christus cogit Paulum excecando, et sicut *pater familias* precepit *servo compellere intrare* [Lc 14, 21-23], quia sicut alibi dicitur: *Nemo venit ad deum, nisi pater Iesu traxerit eum* [Io 6,44]". Ibid., p. 61.

[565] "Idcirco vos potentia cogimus, ut, quia dedignamini audire, coacti audiatis, et postmodum deo dante spontanee credatis, quia fides ex auditi". Ibid., p. 63.

[566] BRUSCHI, C. op. cit., p. 149.

Igualmente, verifica-se, no autor, o cuidado em inserir o ano de composição do tratado, o que foi visto como um resquício de consciência histórica por Grado Giovanni Merlo.[567]

O tema da *vindicta* contra os malfeitores é discutido no XXX capítulo (*De gladio temporali*), no XXXI capítulo (*Quod reges et principes et potestates seculares sive temporales sunt a bono Deo et non a diablo*) e no XXXII capítulo (*De çiçania*). Os três capítulos ocupam, logo, um espaço generoso do tratado, fato que demonstra a preocupação do polemista com o assunto. Com efeito, a obra foi composta num momento de grande repressão anti-herética na Lombardia. A importância do poder secular na repressão e na punição das heresias e dos demais criminosos é bastante enfatizada nos três capítulos.

Um aspecto apontado por Caterina Bruschi é que os hereges no texto do piacentino não assumem conotações bestiais como geralmente os escritos da Escolástica os caracterizam, mas possuem contornos mais próximos ao delinquente comum.[568] De fato, apesar da associação entre o herege e o malfeitor permear todos os tratados analisados, é no texto do laico que encontramos uma indissociabilidade maior entre as duas categorias. Burci insere os hereges ao lado dos homicidas, dos ladrões e dos falsários, categorias sociais suscetíveis à pena capital, como vimos.[569] De acordo ainda com a historiadora italiana, os quatro tipos de malfeitores citados pelo polemista, contra os quais se admite a *vindicta*, possuem um elo em comum: "Ladrões e homicidas ameaçam a segurança das cidades nas quais os falsários e os hereges exercitam a sua nefanda atividade de falsificação do dinheiro e das Escrituras.[570] Salvo diz que é estupidez crer que a *vindicta* possa ser feita apenas aos malfeitores, e não aos falsos pregadores, porque roubar almas é mais grave do que roubar bens materiais.[571] Tal argumento foi utilizado por são Tomás de Aquino anos depois, como identificou Guglielmo Russino.[572]

Burci responde não somente aos hereges, mas também àqueles indivíduos duvidosos quanto à coerção física dos dissidentes ou que não concordavam com ela, argumentando que a justiça secular foi instituída no mundo por Deus, para que seja conservada; assim sendo, ela

---

[567] MERLO, Grado Giovanni. *Contro gli eretici*. Bologna: il Mulino, 1996, p. 125-152.
[568] Ibid., p. 154.
[569] "... ergo obmutescant illi qui in hoc Catholicis contradicunt condempnantes potestates seculares qui vindictam faciunt et exercent de homicidis et latronibus et hereticis atque falsariis". SALVO BURCI. *Liber Suprastella*. A cura di Caterina Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano, 2002, p. 271.
[570] Idem, nota 54.
[571] "Respondit Catholicus: vos dixistis quod non erat tantum probatum de vindicta de malefactoribus sed etiam de erreticis. Bene dixisti et vere dixisti, stulticia esset credere quod vindicta posset fieri de malefactoribus et non de falsis predicatoribus, quia maius est furari animam quam temporalia". Ibid., p. 278.
[572] RUSSINO, Guglielmo. *Maestri e Persecutori. La repressione dell'eresia nel pensiero della scolastica*. Tesi di dottorato in Filosofia. Università di Palermo. Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei saperi, 2007, p 102 (nota 31).

não é pecaminosa.[573] A justiça ou a *vindicta* temporal é de Deus, e, portanto, justa. Sua presença impede que ocorram muitos males à sociedade.[574] Entre as autoridades recorridas pelo laico para confirmar a necessidade da justiça secular, estão I Pedro 2,18: "Vós, servos, sujeitai-vos com todo o temor aos senhores, não somente aos bons e humanos, mas também aos maus"; I Timóteo 6,1: "Todos os servos que estão debaixo do jugo estimem os seus senhores por dignos de toda a honra, para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados"; Tito 3,1 "Admoesta-os a que se sujeitem aos principados e potestades, que lhes obedeçam, e estejam preparados para toda a boa obra". Ou seja, os príncipes e as autoridades seculares devem ser obedecidos, porque são ordenados por Deus. Os servos devem ser submissos aos senhores infiéis e muito mais aos senhores fiéis.

Como já reforçado nas outras obras analisadas, os reis, príncipes e demais autoridades seculares são ministros de Deus. Eles foram enviados por Ele para fazer a *vindicta* contra os malfeitores, conforme o tradicional versículo de 1 Pedro 2:13-14: "(...) por ele enviados para punir os que praticam o mal e honrar os que praticam o bem".[575] É vontade de Deus, assim, que a *vindicta* seja feita. Desse modo, fazê-la não é pecado. Aliás, Deus faz a *vindicta* por intermédio das autoridades seculares.[576] A condenação do juiz secular "*non est mala*, *ergo est bona*". Como confirmação disso, Salvo fornece muitos exemplos, entre os quais, o já conhecido episódio em que os judeus queriam matar Paulo sem razão. O Apóstolo, então, apela a César, senhor secular sobre todos os reis. Dessa forma, segundo o laico, fica comprovado que o poder de César não é do Diabo. Do contrário, o Apóstolo não recorreria ao imperador. A passagem mostra também que a *vindicta* deve ser realizada quando legitimamente comprovado o crime.

Sobre a interdição *Non occides*, de Êxodo 20,13, Burci, seguindo a tradição polêmica sobre o assunto, diz que o mandamento se refere aos inocentes e aos justos, como é especificado mais à frente: "e não matarás o inocente e o justo" (Êxodo 23,7). Desse modo, não é proibido matar os malfeitores, conforme se encontra no próprio livro: "maléficos não deixarás viver". Após enumerar diversos crimes passíveis de pena de morte no Antigo

---

[573] "Constat quod Dominus hunc mundum absque dubio instituit, ergo in eodem ordinem et modum voluit observari, et instituit in eo ordinis et modi observanciam, sed sine iusticia seculari nullus ordo servaretur, igitur instituit in eo iusticiam secularem, ergo illa non est peccatum". Ibid., p. 251.

[574] "Item ex fructu arbor cognoscitur, ex presencia iusticie secularis vitantur multa mala...". Idem.

[575] "Ergo reges seculares et duces a Deo missi sunt *ad vindictam malefactorum* non spriritualem sed temporalem, ergo illa est a Deo cume os ad illam miserit Deus. Si enim esset peccatum, nom mitteret Deus eos ad illam." Mais a frente: "Preterea quod sint missi a Deo *ad vindictam malefactorum* patet ex eo quod sequitur: *sic est* enim *voluntas Dei* ut *vindictam* faciant". Ibid., p. 261-262.

[576] "Ministri Dei faciendo vindictam, itaque bene potest dici: *mihi vindictam* et *ego retribuam*, hoc est quia Dominus per eos facit *vindictam*". Ibid., p. 277-278.

Testamento, o laico cita a primeira epístola a Timóteo 1,10, em que Paulo inclui os que ensinam contra a doutrina estão na categoria dos que devem ser punidos pela lei, ou seja, com a morte.

De um modo geral, podemos encontrar, nos argumentos do laico de Piacenza, grande parte das autoridades escriturísticas utilizadas pela polêmica anti-herética, com a finalidade de legitimar a *vindicta* contra os hereges e outros malfeitores. Contudo, à diferença da grande parte dos polemistas vistos, ele detém-se mais demoradamente na hermenêutica bíblica e fornece uma exegese particular. É o caso do episódio em que Cristo expulsa os mercadores do templo de Salomão (Mateus 21,12). Salvo Burci não associa os mercadores do templo aos hereges como fez Everardo, porque ele considera a *vindicta* constra os malfeitores de um modo geral, mas enfatiza que Cristo, pontifície sobre todos os pontifícies, não quis apenas fazer a *vindicta* espiritual, mas também a temporal, quando, por sua própria mão, expulsou os mercadores da casa do seu pai, açoitando-os e empurrando as coisas temporais. Amparando-se na passagem, Burci questiona-se por qual razão os príncipes e as autoridades, ordenados por Deus, não podem fazer a *vindicta*, já que Cristo a fez.[577]

Outra passagem é aquela em que o Apóstolo entrega dois blasfemadores, Himeneu e Alexandre, à Satanás, para que sofressem os tormentos da carne (1 Timóteo 1,20). Burci explica que, quando os Apóstolos excomungavam algum membro na Igreja primitiva, entregavam-no ao Diabo, a fim de que, em virtude do grande tormento na carne que sofriam, pudessem retonar à Igreja e fazer penitência por seu pecado. Desse modo, o espírito do convertido era salvo. De igual modo, os hereges que blasfemam quase todos os dias, devem ser entregues à Satanás, isto é, ao cárcere.[578]

Salvo recorre também à famosa Epístola a Tito 3,10-11, na qual Paulo diz: "Depois da primeira e da segunda admoestação devida, nada mais tens a fazer com um herege, pois sabes que um homem assim se perverteu e se entregou ao pecado, condenando-se a si mesmo". De acordo com ele, o trecho "condenando-se a si mesmo" deve ser entendido segundo a lei,

---

[577] "O erretici, Christus fuit pontifex super omnes alios pontífices et ipse non tantum voluit uti dominio spirituali, sed etiam temporali. Temporale dominium dico, *vindictam malefactorum* faciendo, ipse invenit in *domo Patris* sui, id est in templo Salomonis, malefactores et in eos voluit uti dominio videlicet *vindictam* faciendo. Quomodo *vindictam* faciendo? Quia ipse manu propria verberando expulit de templo, et adhuc peccuniam proiecit. Qui expellit verberando et res proicit temporales, nom modica sed magna est vindicta, quia multi sunt homines in mundo qui ante substinerent aliquid membrum corporis perdere, quam temporalia. Ergo quare estis increduli quod principes et potestates, qui a Deo sunt ordinati, non possint facere vindictam? Quia Christus, qui etiam erat pontifex spiritualis, voluit <non> tantum uti spirituali vindicta, sed temporali. Ibid., p. 273.

[578] "Consuetudo est erretici quod discurit huc atque illuc quasi tota die blasphemando, hoc est predicando: detur ergo *Sathane*, id est ponatur in carcere, sicut predixi de Catholico, ut discat non blasphemare, hoc est quod non possit ire huc atque illuc predicando populum vel blasphemando". Ibid., p. 275.

porque, quando um herético confessa o erro e recusa a conversão, a partir desse momento, deve ser julgado conforme a lei.[579]

Outra passagem bíblica empregada pelo laico é Gálatas 5,10-12: "... aquele que vos inquieta, seja ele quem for, sofrerá a condenação". E em seguida: "Oxalá que fossem cortados aqueles que vos andam inquietando". Segundo Salvo, as palavras de Paulo, aqui, se referem aos hereges, os quais, se fossem destruídos, agradariam a Deus – o que se confirma, como destaca Burci, pela presença do advérbio "utinam" – e ao próprio Apóstolo.[580]

Por outro lado, ele parece introduzir novas passagens escriturísticas, aparentemente, pouco recorridas na polêmica contra os hereges. Um exemplo interessante é João 18,23, episódio em que Jesus, ao levar uma bofetada do servidor do sumo sacerdote, diz: "Se falei mal, dá testemunho do mal". Salvo utiliza esse versículo para mostrar que a *vindicta* deve ser justa, ou seja, o crime deve ser provado. Comentando as palavras de Cristo, ele afirma: "se eu professo a falsidade e se sou malfeitor, provai por testemunhas legitimamente, se podes, e, isto provado, tranquilamente poderai me fazer *vindictam*".[581]

Igualmente, é Mateus 5,40: "E, ao que quiser pleitear contigo, e tirar-te a túnica, larga-lhe também a capa". O polemista laico diz que "tirar a túnica" deve ser entendindo como tirar a carne, isto é, a vida.[582]

Finalmente, o laico recorre à tradicional parábola do joio e do trigo, de Mateus 13,24-30, sobre a qual discutiremos no próximo capítulo. Salvo compara os pecadores que estão na Igreja ao joio que foi semeado em meio ao trigo. De acordo com o laico, não é proibido cortar ou truncar o joio, porque quem assim age enfraquece-o, e, portanto, o trigo cresce melhor e mais bonito. Semelhantemente, não é proibido ao príncipe ou à autoridade secular cortar ou truncar o malfeitor. Quando o príncipe tira dele o bem material (confisco dos bens) ou de seus membros ou coloca-o no cárcere, nessa hora os malfeitores debilitam-se, e a Igreja cresce.[583] Burci ainda completa que é preciso que os príncipes, possuidores da espada material, sejam

---

[579] "Et notate quod dicit: et "proprio iudicio condempnatus. Quomodo est *proprio iudicio condempnatus*? Hoc est secundum legem. Quia quando erreticus confitetur errorem et non vult reverti, iam iudicatus, est secundum legem...". Ibid., p. 279.

[580] "Item ad Galathas alibi dicit Apostolus de erreticis: '*qui vos conturbant'*, *portabunt iudicium*. Unde sequitur: *utinam abscidantur qui vos conturbant*. *Utinam*, hoc est dictu: Deo placeat, '*qui vos conturbant abscindantur*', igitur potestis videre quod Apostulo placet quod destruantur". Idem.

[581] "Quando Christus fuit percussus per maxillam notate quod Dominus dixit: *si male locutus sum*, '*prohibe testimonium' de malo*, hoc est dicere: si ego predicavi falsitatem et si sum malefactor, probate per testimonia legittime si potestis, et hoc probato, secure poteritis de me facere vindictam...". Ibid., p. 282, tradução nossa.

[582] "'*Tollere tunicam*' potest intelligi *tollere* carnem, id est vitam". Ibid., p. 283.

[583] "O erretici, non est prohibitum quod non cimetur aut secetur, quia qui cimat aut qui secat eam, non ideo destructa est, sed debilior, et triticum pulcrius est et melius crescit, igitur potes videre quod non est prohibitum principi aut potestati cimare vel secare malefactorem. Quando cimatur malefactor? Quando princeps abstulit ab eo res temporales aut de membris aut ponit in carcere, et in illa hora debilitantur malefactores et Ecclesia crescit". Ibid., p. 306.

bastante sábios e de grande discrição, não sendo apressados para matar, para que, tranquilamente, possam, então, fazer a *vindicta*.[584]

De acordo com Burci, o reitor, legitimamente ordenado para governar, sendo o próprio reto e justo, para fazer a *vindicta*, e tendo vontade e esforçando-se para garantir a paz do povo, é, verdadeiramente, protetor e salvador.[585] Estando o povo bem, condição assegurada por seus governantes, esses detentores da espada material, isto é, os príncipes e os demais chefes seculares, que fazem a *vindicta* material, permitem que os pregadores possam frutificar a sua espada espiritual, ou seja, a palavra de Deus, naquele povo.[586] Baseando-se na passagem de Lucas 22,35 "Eis aqui as duas espadas", Salvo diz que a primeira espada é a palavra de Deus, à qual se refere Efésios 6,17: "Tomai também o capacete da salvação, e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus". Já a segunda, a espada material ou temporal, é aquela que faz menção o Apóstolo em Romanos 13,4, referindo-se às autoridades e aos príncipes, os quais, não sem motivo, portam a espada. Príncipes e poderosos seculares são protetores e salvadores da Igreja de Deus, porque, por meio deles, pela *vindicta* que exercem contra os malfeitores, a Igreja tem tranquilidade.[587] Ambas as espadas são de Deus e a colaboração entre elas é necessária para a manutenção da integridade social e da paz.

Diante desse conjunto de fontes, algumas considerações fazem-se necessárias. De um modo geral, observa-se uma relação muito estreita entre a defesa da perseguição e da *vindicta* contra os hereges e os direcionamentos contidos nos documentos normativos papais e imperiais de repressão às heresias. Os polemistas reforçam as ações coercitivas dos pontífices, fornecendo uma farta base escriturística e teológica. Existe um esforço de conferir legitimidade cristã à execução capital contra os hereges e outros criminosos, por meio, sobretudo, de exemplos escriturais e argumentos patrísticos. Além disso, nos capítulos dedicados à repressão dos hereges, percebe-se uma grande influência da concepção jurídica do fenômeno herético, sendo os dissidentes concebidos como malfeitores, como os fora da lei. O tom extremamente violento desses tratados demonstra ainda a unanimidade em extirpar os "homicidas da alma" da Igreja de Deus.

---

[584] "(...) quia principes qui habent gladium materialem, oportet quod sint sapientissimi et de magna discretione, et ideo non debent esse currentes ad occidendum, sed remoto *ne forte*, secure possunt postea facere vindictam de interfectione". Idem.

[585] "Rector qui legittime ordinatus est ad regendum, et ipse est rectus et iustus in faciendo vindictam et in regendo populum, et habet voluntatem et dat operam quod populus stet in pace, iste vere est custos et salvator populi...". Ibid., p. 294.

[586] "Sed stando rector bene, sicut predixi, sic stare<t> populus bene, et tunc predicatores uti possent gladio spirituali, id est verbo, et fructificare in illo populo". Idem.

[587] "Convenientes sunt isti 'duo gladii' in Ecclesia Dei, quia principes et potestates sunt custodes et salvatores Ecclesie Dei, quia Ecclesia Dei habet per eos tranquilitatem". Idem.

Outro ponto a ressaltar é que, embora os polemistas concordem com o caráter lícito da pena de morte dos hereges e de outros delinquentes, é possível ver uma preocupação subjacente em cada um deles no tratamento e no desenvolvimento do tema, além, é claro, da formação intelectual, das questões de estilo e de personalidade: Alano parece mais atento em ressaltar os limites da competência dos poderes eclesiástico e secular no processo de punição; Lucas de Tuy tende a discutir o assunto, salvaguardando os santos como intercessores e toda prática devocional decorrente disso; Salvo Burci interessa-se pela *vindicta* exercida no contexto das autoridades comunais e a conservação da ordem; o laico Georgius fixa-se na figura do papa e das guerras no contexto da repressão; Everardo mantém o discurso da punição, assimilando mais detidamente os hereges aos homicidas. Não é possível identificar essa preocupação latente no *Contra haereticos* e no *Liber Antiheresis*, porque ambas as obras, ao menos no capítulo sobre o homicídio, elencam uma série de citações bíblicas sem se deterem muito na exegese.

O destaque dado às autoridades seculares no apoio à repressão anti-herética e no ministério da justiça é outro ponto comum em todos os tratados. De fato, a supressão dos hereges dependia da participação do braço secular. Como ministros de Deus, reis, príncipe, condes, podestades e demais chefes tinham o dever de reprimir e punir os malfeitores que ameaçavam a paz e a tranquilidade da Igreja. Os modelos bíblicos utilizados pelos polemistas servem também para fixar o que se espera dos que detêm o gládio material.

Outra reflexão importante é que, ainda que nem sempre muito claro em alguns polemistas, a pena capital é prevista somente para os hereges incorrigíveis – os obstinados e os reincidentes. Apenas nesses casos, o juiz está apto a ditar a condenação de morte, segundo a lei. Talvez, em virtude disso, o homicídio seja sempre abordado nos últimos capítulos das obras. Supomos que esse arranjo correspondesse à prática, ou seja, a execução do herege é sempre o último recurso recorrido pela Igreja. As autoridades eclesiásticas sempre insistirão em estratégias de conversão do herege, antes de entregá-los ao braço secular. Por outro lado, não é unânime a opinião dos polemistas quanto à reconciliação dos hereges nesses tratados. Alguns são mudos acerca disso. Outros acham a conversão do herege inviável, como é o caso do bispo Lucas de Tuy, para quem os hereges são irrecuperáveis, porque negam a humanidade de Cristo. Outros, todavia, como os laicos Salvo Burci e Georgius, não se mostram tão pessimista.

Outro aspecto relevante nesse conjunto de fontes são as autoridades escriturísticas e os princípios que legitimam a violência física. De uma maneira geral, os polemistas recorreram aos mesmos versículos bíblicos, os quais constituíram as premissas do pensamento político

cristão, em especial Romanos 13,1-7, e 1 Pedro 2,13-17. Esses versículos, como vimos, sublinham o poder coercitivo do poder político, seu dever de manutenção da ordem pública. Por outro lado, encontramos também uma tentativa de mostrar a unidade do Antigo Testamento e do Novo Testamento por meio da punição dos inimigos de Deus.

Pode-se ver ainda, nessa literatura anti-herética, uma influência considerável do Decreto de Graciano. Grande parte dos versículos bíblicos utilizados pelos polemistas é encontrada nas questões 4 e 5 da Causa XXIV do tratado com a mesma intenção de justificar a perseguição e a punição contra os hereges e contra os pecadores de um modo geral: a *ultio* divina manifestada na destruição de Sodoma e Gomorra (Gênesis 19); o episódio em que Cristo expulsa os vendedores do templo (João 2,13-16; Marcos 11, 15-19; Mateus 21,12-17 e Lucas 19,45-48); a morte do casal Ananias e Safira (Atos 5,5); a instrução de Paulo de entregar um fornicador a Satanás (1 Coríntios 5,1-13); a cegueira de Elimas (Atos 13,8) etc. Vê-se também a permanência de certas orientações patrísticas e conciliares no que diz respeito à punição, especialmente, o pensamento de santo Agostinho: que a *vindicta* deve ser feita por zelo de justiça, visando à correção, e não por ódio[588]; que não é lícito matar o inocente[589]; que, quando o homem é morto justamente, é a lei quem mata[590]; que as autoridades civis são ministros de Deus[591]; que o poder civil deve realizar as penas materiais e assegurar a paz.[592] Contudo, ao contrário das obras anti-heréticas analisadas, está ausente no Decreto, conforme observado por Maceratini, um reconhecimento direto da pena de morte do herege e mesmo aquele indireto é bastante atenuado.[593]

---

[588] "Ex his omnibus colligitur, quod vindicta est inferenda non amore ipsius vindictae, sed zelo iusticiae est inferenda non amore ipsius vindictae, sed zelo iusticiae; non ut odium exerceatur, sed ut pravitas corrigatur". Corpus Iuris Canonici, op. cit., p. 928.

[589] "Si non licet privata potestate alicui hominem occidere innocentem...". Ibid., p. 933.

[590] "Non solum homines ministri sunt et ultores Dei irae his, qui malum operantur (unde non sine causa gladium portant), sed et contrariae fortitudines, que appellantur furor et ira Dei". Ibi., p. 938.

[591] "Cum homo iuste occiditur, lex eum occidit, non tu". Ibid., p. 941.

[592] "Ecce, quod crimina sunt punienda quando salva pace ecclesiae feriri possunt...". Ibid., p. 911.

[593] MACERATINI, R. *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-christiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Uguccione).* Padova, 1994, p. 222-223.

III Capítulo. *Persecutio* e *vindicta* contra os hereges nas obras dos primeiros frades Pregadores de Bolonha

A pena de morte dos hereges foi um tema que chamou a atenção dos primeiros frades Pregadores do convento de Bolonha. Antes de Moneta, outros de seus confrades já haviam dedicado algumas palavras à perseguição e à *vindicta* contra os hereges, inserindo-se, portanto, na discussão mais ampla sobre a legitimidade da repressão violenta iniciada na controvérsia anti-herética desde o fim do século XII. O assunto ocupou um lugar considerável nas obras de Rolando de Cremona, na *Summa* anti-herética atribuída a Pedro de Verona e na *Disputatio* atribuída a Paulo, o Húngaro. Tais Dominicanos esforçaram-se em mostrar escrituristicamente o caráter lícito, seja da perseguição, seja da *vindicta* contra os hereges.

A imagem que tais frades sustentam dos heterodoxos, incluindo Moneta, é outro aspecto importante e que guarda relações com o discurso da coerção física. Embora possam se diferenciar no tom polêmico, o que se explica, especialmente, pela tipologia do texto e pela personalidade de cada frade, todos estão de acordo quanto à natureza destrutiva, criminosa e perigosa dos hereges. Eles compartilham também das concepções patrística e escolástica de heresia.

De um modo geral, esses frades Pregadores retomaram a mesma base escriturística dos polemistas não dominicanos, para justificar a pena de morte dos hereges obstinados e recalcitrantes. Todavia, observamos que os Dominicanos tendem a fazer mais uso de metáforas bíblicas, para legitimar a repressão anti-herética e a destruição dos hereges, como as imagens dos lobos rapaces que perseguem as ovelhas (Mateus 7,15 e Atos 20,29), dos joios que ameaçam o trigo (Mateus 13,24-30 e 36-43) e das raposas que invadem as vinhas do Senhor (Cânticos 2,15). Além disso, o poder coativo material da Igreja parece ganhar um relevo maior nessas obras dominicanas. Os frades, contudo, reconhecem que, na prática, tais coerções só podem ser executadas pelo poder civil, visto ser proibido à Igreja o derramamento de sangue.[594]

Outra característica das obras desses primeiros frades de Bolonha, ao menos na maioria delas, é a explícita consciência que os polemistas manifestam acerca do combate anti-herético – o qual se traduz pela refutação das heresias e pela pregação contra os adversários – como missão inerente à Ordem dos Pregadores. Eles tomam a luta contra os hereges no plano

[594] No Decreto de Graciano, o tema é bastante destacado: "Sed sancta Dei ecclesia numquam mondanis constringitur legibus; gladium non habet nisi spiritualem; non occidit sed uiuificat". MACERATINI, R. *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-christiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Uguccione).* Padova, 1994, p. 219. Nota 112. Também é proibido aos clérigos mutilar ou portar armas.

profético-apocalíptico, assumindo o lugar de *milites Christi* frente aos "falsos profetas", sinal claro das batalhas que caracterizam o fim dos tempos.

Além disso, é importante destacar – com exceção da *Postilla* de Rolando, que foi composta por volta de 1229-1230[595]–, a ausência de alusões às missões inquisitoriais ou aos frades-inquisidores nessas obras; mesmo no opúsculo de Moneta, redigido alguns anos mais tarde. A explicação para isso, ao menos nesse primeiro momento de existência do ofício inquisitorial, poderia ser encontrada no fato de que a nova função coercitiva atribuída a alguns Pregadores estivesse sendo incorporada ainda como elemento de identidade do *ordo fratrum Praedicatorum*. É difícil desenvolvermos uma análise mais substancial sobre esse ponto, porque, como notado por G. Viarengo, houve uma postura silenciosa por parte também dos vértices da Ordem diante do ofício exercido pelos frades encarregados da inquisição.[596]

3.1 Rolando de Cremona – *Postilla in Iob* (1229-1230) e Suma teológica (1229-1234)

Rolando talvez seja o primeiro frade Pregador a abordar a *vindicta* contra os hereges. O assunto surge em capítulos dispersos nas suas obras, mas o essencial pode ser encontrado na *Summa*, nas partes dedicadas ao mandamento *Non occides* e à parábola do joio e do trigo de Mateus 13,24-30 e 36-43. Também não se pode descartar a influência do teólogo dominicano – seja por meio das suas obras, seja por meio da sua própria atuação contra os

---

[595] Como observou Riccardo Parmeggiani, os dominicanos na *Postilla in Iob* não parecem ainda investidos da investigação e do julgamento dos hereges. O momento de escrita do comentário exegético, 1229-1230, explicaria essa ausência, segundo o historiador. Todavia, pode-se identificar no texto referências às ações inquisitoriais conhecidas como "inquisição do podestade", das quais, provavelmente, Rolando teria participado, e na *Summa* teológica, informações sobre algumas comissões especiais encarregadas a alguns bispos alemães, com a finalidade de fazer a justiça de sangue. PARMEGGIANI, R. Rolando da Cremona (1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati predicatori tra escatologismo e profezia. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 79, 2009a, pp. 23-84, p. 65-68. Sobre as comissões especiais insituídas pelo papa Gregório IX, em 1227: "(...) de episcopis Allamanie qui habent iuditium sanguinis et habent suos officiales quibus tribuunt potestatem faciendi iuditium sanguinis".

[596] Para o historiador, essa atitude de silêncio dos dirigentes da Ordem a respeito da nova missão inquisitorial exercida por alguns frades contrasta com as reações proibitivas e exortativas tomadas pelos mesmos vértices quando algum religioso era desviado da sua função, como ocorria com os frades-bispos ou mesmo quando do envolvimento político de alguns dominicanos no movimento Aleluia. O historiador complementa, dizendo que o silêncio dos representantes da Ordem poderia ser uma forma adotada no intuito de assimilar os novos deveres dos frades como parte da missão apostólica da Ordem ou mesmo uma modalidade de tomar distância do novo ofício que se distinguia da vocação apostólica. VIARENGO, Giovanni. Gli inquisitori e frate Giordano di Sassonia. In: HOYER, Wolfram. (Pub.). *Praedicatores Inquisitores*. Bd. 1: The Dominican and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (Rome; 23-25 février 2002). Rome, 2004, pp. 45-84, p. 57-59. Laurent Albert trabalha com a segunda hipótese. De acordo com ele, entre os priores, havia certo receio de que os frades implicados na atividade repressiva contra os hereges pudessem se distanciar da imagem de pobre pregador que foi são Domingos. No entanto, o historiador não apresenta as fontes sobre as quais fundamenta o seu argumento. O historiador acrescenta ainda que o próprio Gregório IX combateu a possível assimilação entre a Ordem dos Pregadores e a instituição inquisitorial, ressaltando, em algumas bulas, a subordinação direta dos inquisidores a Roma. ALBARET, Laurent. Les Prêcheurs et l'Inquisition. In: *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*. (Cahiers de Fanjeaux, 36). Toulouse: Éditions Privat, 2001, pp. 319-341, p. 328-330.

hereges nas cidades lombardas – nos outros autores anti-heréticos.[597]Ele foi também o primeiro polemista a fazer referência direta ao fogo como forma de execução, seguido por Salvo Burci e Lucas de Tuy.

Ao contrário de Moneta, como veremos, Rolando não faz distinção entre *persecutio* e *vindicta*, concentrando-se somente nessa última. Ele emprega a palavra *vindicta* quase sempre associada à pena de morte.[598] No entanto, é possível ver, em alguns momentos, um sentido mais genérico da *vindicta*, isto é, entendida como punição, sendo a *vindicta mortis*, a justiça extrema.[599] Para Riccardo Parmeggiani, quando da composição dos seus textos, Rolando tinha muito vivas em sua mente às leis fredericianas contra os hereges, de 1224, as quais, relembramos, previam penas como a condenação à morte, ao cárcere e ao corte da língua.[600]

Entre as obras dominicanas analisadas, a gravidade da heresia é mais pungente em Rolando. Para ele, entre todos os pecados, a heresia é o pecado mais grave, e os hereges os pecadores que mais destroem a Igreja.[601] É nutrido por essa ideia que ele explica o porquê de

---

[597] Riccardo Parmeggiani observou que existem diversos pontos de contato entre o *Liber Suprastella* de Salvo Burci e os conceitos de Rolando, especialmente no que diz respeito à utilização das mesmas autoridades bíblicas para justificar a pena de morte dos hereges. De acordo com o historiador italiano, a influência mais ou menos direta de Rolando sobre o laico é uma hipótese a ser considerada, porque ambos atuaram na cidade de Piacenza no mesmo período. Burci compôs o seu tratado em 1235, dois anos após a pregação do dominicano na mesma cidade, na qual quase foi morto. PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009a), p. 75-76 (nota 125).

[598] Isso pode ser observado na sua exegese da tradicional passagem de I Pedro 2,14: "Estote subiecti omni creature propter Deum, sive regi tamquam precellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum", em que explica que os malfeitores que devem ser punidos são os mesmos maléficos que, em Êxodos 22,18, o Senhor ordenou não deixar viver "Maleficos non patieris vivere": "Primo, dicimus illud quod dicit Petrus (I Petri 2,14): *Estote subiecti omni creature propter Deum, sive regi tamquam precellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum.* Hic vocavit Petrus malefactores quos vocavit Moyses malefico quando dixit: Maleficos non patieris vivere." Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber Tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 596. A mesma exegese é recorrida no comentário exegético do livro de Jó. Expositio Libri Beati Job Magistri Rolandi Cremonensis, O. P. curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2016, p. 174. Também nas suas muitas menções ao fogo: "Quomodo est hoc quod fortitudine hereseos substineret ignem, ferrum et ymmania tormenta?". Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber secundus*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 378. Mais adiante, refutando a opinião dos hereges de que não poderiam suportar os grandes suplícios se não fosse a verdadeira ou a grande fé deles, lemos: "Si istud est quod vera sit vestra fides. Ponamus quod hic sint duo, sicut sepe accidit, quorum unus sit valdensis, et alter manicheus; manicheus intrat ignem pro sua fide, valdensis similiter. Ergo uterque habet veram fidem. Sed quomodo potest esse hoc, cum sint contrarii, et unus dicit de alio quod dampnatus est?". Idem; "Una est patientia que est virtus a qua dicuntur sacti patientes, et alia que dicitur *a pati*, secundum quod heretici dicuntur patientes, cum sustinent ignem et ferrum sine murmure exteriori". Ibid., p. 434. No entanto, em alguns momentos, a punição com a mutilação é mencionada, como no trecho que diz: "Ergo manifeste contradicunt heretici novo Testamento vel oportet eos concedere quod licet mutilare et occidere in novo Testamento". Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 596. Também Riccardo Parmeggiani identificou menção à mutilação na *Postilla*: "Ypocrite heretici non increpatione, vero levi admonitione, set ferro poterint amputari". PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 65, nota 96.

[599] "Forte dicet quod duces debent facere vindictam, sed non mortis; verbi gratia, si aliquis est fur, ut restituat dampnum, et ad hoc cogat potestas, quoniam non possunt negare quin facienda sit vindicta ex quo Petrus dicit." Rolandi Cremonensis, *Liber III*, p. 596.

[600] PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 65.

[601] "Alia causa est quia ipsi magis destruunt Ecclesiam quam alii peccatores, et debent comburi quemadmodum meretrices, quia ipsi significati sunt per illam meretricem de qua loquitur beatus Johannes in Apocalipse: Non est

os dissidentes serem mais mortos por heresia do que os outros pecadores e por que a espada de César deve ser mais utilizada contra eles. O perigo da heresia é destacado em todas as tópicas em que o tema é discutido: os hereges são os mais desonrados[602], os mais maléficos dos maléficos[603]; e os seus crentes, os piores homens do mundo.[604]

As dimensões bestiais, destrutivas e diabólicas dos hereges são mais intensificadas na *Postilla in Iob*. O dominicano atribui à heresia um complexo de conotações tópicas, cuja tradição, mormente patrística, é acrescida por elementos novos e originais.[605] Para representar os hereges, Rolando fez uso de um conjunto vigoroso de metáforas zoomórficas (lobos rapaces, dragões, raposas, cães raivosos, gafanhotos, burros selvagens, serpentes, dentre outros) [606], principalmente de veio patrístico, assim como de figurações da heresia contidas nas cartas do papa Inocêncio III.[607] Também na *Summa*, ainda que as metáforas com motivos zoomórficos sejam em menor quantidade, o frade fez uso delas ao abordar o sacramento da ordem dos hereges. Conforme ele, os adversários agiam como os macacos, os quais, sem entendimento, imitavam a Igreja romana.[608] Vê-se ainda o uso de metáforas médico-patológicas – tais como a referência ao cancro, à lepra, à raiva canina, à peste e ao veneno[609] – e de metáforas vegetais[610] – a fim de transmitir o caráter nocivo e perigoso dos adversários.

---

enim tam turpis fornicatio ut heresis". Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber secundus*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 382. Também frei Alberto, o Grande considera os estragos provocados pelos hereges como os mais nocivos e graves, porque são direcionados contra a fé, isto é, contra o fundamento de todo bem. "Persecutio haereticorum gravior est et magis nociva quam aliorum, quia haec est contra fidem quae fundamentum est omnium honorum et ideo de plaga eorum magis gaudium erit sanctis".

[602] "... et quis est magis pollutus quam hereticus?" Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber Quartus*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 342.

[603] "Moyse enim testante, occidendi sunt, cum Dominus dixerit ad eum: *Maleficos non patieris vivere*: nulli autem sunt malefici verius quam heretici". Expositio Libri Beati Job Magistri Rolandi Cremonensis, O. P. curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2016, p. 174.

[604] "Si heresis facit quod heretici abstinent ab illis flagiciis que diximus, ergo et credentes eis deberent se ab aliquibus abstinere, et istud non est verum, quia ipsi se immergunt in omni scelere. Unde peiores homines de mundo dicuntur esse credentes hereticorum". Rolandi Cremonensis, *Liber II*, op. cit., p. 378.

[605] PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009), p. 29.

[606] Ibid., p. 31. Ver também nota 21.

[607] Ibid., p. 30-42. Menção à carta de Inocêncio também é encontrada no livro IV da *Summa*, quando o frade aborda o sacramento dos hereges da ordem.

[608] "(...) sicut enim simia vult facere quicquid viderit fieri ab homine, ita heretici volunt facere quod vident fieri in Ecclesia, sed sine intellectu sicut simia; verumptamen ymaginationem habent sicut simie". Rolandi Cremonensis. *Liber IV*, op. cit., p. 668. A mesma metáfora do macaco foi utilizada pelo inquisidor dominicano Rainiero Sacconi na sua *Summa* no capítulo onde abordou os sacramentos dos cátaros: "Cathari namque ad instar symiarum que hominis actus imitari conantur, IIII habent sacramenta, falsa tamen et inania, illicita et sacrilega, que sunt manus impositio, panis benedictio, penitentia et ordo, de quibus per ordinem est dicendum". Summa Fratris Raynerii de Ordine Fratrum Predicatorum de Catharis et leonistis seu Pauperibus de Lugduno. In: SANJEK, François. Raynerius Sacconi O.P. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Roma: Istituto Storico Domenicano di S. Sabina, 1974, p. 31-60, p. 43.

[609] PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 32. Ver nota 23. A metáfora do veneno da heresia remonta à heresiologia tradicional e pode ser facilmente encontrada nas obras da polêmica anti-herética dominicana. Ela é empregada por Moneta, como veremos, e também na *Summa* do frei Rainiero Sacconi, composta em 1250. O dominicano

O teólogo utiliza-se da concepção patrística de heresia, especialmente a de santo Agostinho. A opinião agostiniana que define a heresia como *pertinax error* é recorrida mais de uma vez na *Summa*[611] ao passo que a ideia do vício como fundamento da heresia, em particular, a *superbia*, ganha um grande espaço na *Postilla*, conforme observado também por Riccardo Parmeggiani.[612] Os hereges são pecadores abomináveis, porque costumam ter o pecado da soberba. A negligência é vista ainda pelo dominicano como causa da heresia e de outras infidelidades, como a dos judeus e a dos sarracenos. Baseando-se na premissa de Aristóteles: "*Legere enim et non intelligere est neglegere*" e na passagem de Jeremias 48,10: "*Maledictus qui fecerit opus Dei negligenter*", Rolando conclui que a negligência ocorre pela falta de entendimento a respeito do que os hereges leem e por não quererem entender.[613]

Alguns *topoi* tradicionais sobre os hereges, principalmente os ligados aos vícios, como falamos, também são recorridos pelo dominicano. Baseando-se em são Jerônimo, ele não descarta a possibilidade de haver luxúria entre eles:

> Contudo, tanto faz que os próprios hereges digam, verdadeiramente não creio que os próprios abstenham-se da luxúria, porque o beato Jerônimo disse que *toda a heresia descoberta é por causa da luxúria e da gula*, o que não duvidamos ser verdadeiro.[614]

---

inquisidor empregou um rico repertório de termos tóxicos aplicado aos hereges e, particularmente, a sua penitência: "uenenosa", "erroris namque uenenum", "infecti". Raynerius Sacconi. op. cit., p. 31-60.

[610] Dentre os exemplos, há uma passagem em que Rolando faz uma analogia dos crentes dos hereges aos frutos de uma planta, baseando-se em Mateus 7, 16. De acordo com o frade, pelos frutos se reconhece a árvore: "Et forte propter hoc dixit Dominus (Mat. 7,16): *A fructibus eorum cognoscetis eos.* Fructus hereticorum sunt credentes. Ipsi enim credentes sunt filii hereticorum, et filii dicuntur fructus: latent enim in se ipsis ipsi heretici, et ideo non possunt cognosci, sed cognoscuntur ex fructu; ex fructu enim arbor cognoscitur. Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber II*, p. 378. A mesma passagem de Mateus e outras são encontradas na *Postilla in Iob*. PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009a), p. 31, nota: 22.

[611] Respondendo à questão sobre infidelidade: "Sed ultra herrorem est in heresi pessima circumstantia, scilicet obstinatio in malo. Et propter illam circumstantiam adiectam accidit quod heresis peius peccatum est quantum ad illud quod directe opponitur caritati. Unde dicit Augustinus quod herror non facit hereticum, sed pertinacia in herrore". Rolandi Cremonensis, *Liber II*, op. cit., p. 381. E também: "Ad quartum dicimus quod non est illa diffinitio heresis quam posuit. Et verum quod contrariorum contrarie debent esse diffinitiones ad minus quantum ad differentias. Sed nos non dicimus quod virtus et vitium opponantur ut contraria, sicut supra dictum est. Hec est potius diffinitio heresis, scilicet pertinax herror". Rolandi Cremonensis, *Liber II*, op. cit., p. 382.

[612] PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 30, Nota. 20.

[613] "Omnes enim infideles legunt et non intelligunt. Judei legunt et non intelligunt, nec volunt intelligere; similiter saraceni et maxime tales sunt heretici". Rolandi Cremonensis, *Summa* II, op. cit., p. 393. A opinião de que os hereges não entendem as Escrituras e, nesse caso, o Evangelho, pode ser vista na seguinte passagem: "Fugite ergo, o vos heretici, a scriptura Evangelli Christi, quia nec intelligitis, nec per Ecclesie magistros intelligere curatis". PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009), p. 76, nota: 126.

[614] "Quicquid tamen ipsi heretici dicant, verum non credo quod ipsi abstineant a luxuria, quia beatus Jeronimus dicit quod *omnis heresis inventa est propter luxuriam et gulam,* quod non dubitamus esse verum". Rolandi Cremonensis, *Summa II*, op. cit., p. 381. O tema da luxúria dos hereges e de outros pecados capitais, como a gula e a preguiça, ganharam mais espaço na *Postilla*: "Hii irruunt spiritu maligno vexati, et pigros et gulosos, similiter luxuriosos, terre operibus deditos, quoniam, ut sancti dixerunt doctores, et experientia cotidie comprabatur, *propter gulam et luxuriam omnis heresis invenitur* (sic). Qui enim gulosi et pigri, et luxuriosi sunt, intellectum non habent, et ideo ab hereticis de facili rapiuntur." Expositio Libri Beati Job Magistri Rolandi Cremonensis, O. P. curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2016, p. 169-170.

Outro tema bastante marcante no texto exegético do teólogo dominicano é a insistência sobre a origem diabólica da heresia. Motivo presente na literatura anti-herética dos primeiros séculos, a associação do herege ao Diabo é, no século XIII, um *topos* nas fontes polêmicas. O vínculo entre a heresia e o Diabo é encontrado ainda na metáfora dos dois corpos místicos distintos a que o frade recorre: o *corpus Christi*, o qual compõe os católicos, e o *corpus diaboli*, que compõe os hereges.[615] Estes ainda são tidos como mensageiros do Anticristo, o que, segundo Riccardo Parmeggiani, confere ao comentário exegético um tom profético-apocalíptico.[616]

Rolando, assim como Moneta, dedicou um capítulo específico ao mandamento *Non occides* e as suas implicações com a *vindicta*. Ao contrário dos escritos da polêmica anti-herética que abordaram a pena de morte dos hereges, inclusive a *Disputatio* atribuída a Paulo, Húngaro, os dois frades dominicanos tomaram o Decálogo como parte do plano temático das suas obras. Rolando, no entanto, analisa os demais mandamentos sem necessariamente ter as crenças heréticas como chave de discussão, ao passo que Moneta tende a abordar apenas os mandamentos que, de alguma forma, contenham elementos para refutar as opiniões dos hereges.

O teólogo dominicano inicia a discussão sobre a *vindicta*, tomando como ponto de partida as duas proibições aparentemente opostas feitas por Deus, por intermédio de Moisés, no livro do Êxodo: a primeira é o mandamento "Não Matarás" (Êxodo 20,13), e a segunda é a ordenação "Maléficos não deixarás viver" (Êxodo 22,18). O teólogo mostra que tais proibições não se contradizem, porque a primeira interdição ("*Non occides*") diz respeito aos que não têm jurisdição sobre os malfeitores, ao passo que a segunda se refere aos poderes que têm jurisdição ("Non patieris maleficos vivere").[617]

É possível ver ainda, em Rolando, uma preocupação em mostrar que certas figuras bíblicas, não sendo juízes, mataram por julgamento divino ou por inspiração do Espírito Santo. É o caso de Moisés, que matou um egípcio por julgamento divino (Êxodo 2,12)[618]; de

---

[615] PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009), p. 42-51.
[616] Ibid., p. 34.
[617] Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber III*, p. 596. [617] A fim de não deixar nenhuma dúvida a respeito do assunto, Rolando, no capítulo, também aborda a questão da legítima defesa. A respeito da morte por legitima defesa, tema encontrado também em Alano de Lille, Rolando diz que não é o homicida, nem peca mortalmente quem mata o outro para se defender, mesmo que este não seja juiz. O teólogo sustenta que, nesse caso ainda, quem mata para defender a própria vida não mata propriamente, porém, quem ataca, é responsável por sua morte.
[618] "(...) dicimus quod Moyses interficit egiptium divino iuditio, quoniam dignus erat; et Deus constituit Moysen iudicem egiptii; et divinitus fuit ei inspiratum ut illum interficeret". Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber III*, p. 598. Outro argumento utilizado pelo frade para reforçar que Moisés não pecou mortalmente é o fato de santo Estevão o ter louvado neste episódio, bem como de não ter sido repreendido nas Escrituras. "Contra, beatus Stephanus in Actibus cum dixit quod Moyses interfecit egiptium, statim laudat Moysen; sed si Moyses pecasset mortaliter,

Sansão (Judeus 15,15) e de Gileade (Juízes 11), que mataram por instigação do Espírito Santo.[619] Todos os personagens, ao matarem, foram feitos juízes por Deus, segundo o frade cremonense e, por isso, não pecaram mortalmente.

Para Rolando, entre todos os malfeitores, é contra os hereges que o gládio de César deve ser mais recorrido. Ele reúne algumas autoridades bíblicas para provar que a punição com a morte exercida pelas autoridades seculares é legítima, necessária e inspirada por Deus, entre as quais, se destacam a famosa passagem de Romanos 13,4: "*Non sine causa portat gladium*"; Êxodo 22,18: "*maleficos non patieris vivere*"; I Pedro 2,14: "Por causa do Senhor, sujeitem-se a toda autoridade constituída entre os homens; seja ao rei, como autoridade suprema, seja aos governantes, como por ele enviados para punir os que praticam o mal e honrar os que praticam o bem" e Lucas 22,36-38: "Eis aqui as duas espadas". Como já encontrado nas outras obras do gênero, há também, em Rolando, a tentativa de concordar os dois Testamentos no que diz respeito ao caráter lícito da *vindicta*.[620] O Antigo e o Novo Testamento são vistos, simbolicamente, pelo teólogo dominicano como *gladius biceps*.[621] Essa espada de duplo corte é ainda interpretada por Rolando como sentença judicial, por meio da qual a alma do herege é separada do corpo.[622]

---

non statim beatus Stephanus laudasset eum, immo vituperasset". Ibid., p. 594. E ainda: "Quod patet quoniam beatus Stephanus non reprehendit eum de hoc facto; nec in divina Scriptura reprehenditur Moyses nisi pro dubitatione ad aquas contradictionis". Ibid., p. 598.

[619] "Idem dicimus de Sanson et Iepte, quod Spiritus Sanctus instigavit eos ad hoc. Et hoc dicit Augustinus. Et ex quo Spiritus Sanctus instigavit patet quod fuerunt tamquam iudices in illo facto". P. 598. Também sobre esses Rolando diz que se tivessem pecado mortalmente, não estariam no catálogo dos santos: "Item Sanson, qui non erat iudex Philistinorum, interfecit illos (Iud. XV f) et, quod plus est, interfecit seipsum (id. XVI g); ergo Sanson peccavit mortaliter; ergo non debuit poni in cathalogo sanctorum. Similiter opponitur de Iepte, qui interfecit filiam suam (Iud. XI g), et ille similiter ponitur in cathalogo sanctorum". Ibid., p. 595. Contudo, em relação à Gileaide, o frade concorda com são Jerônimo de que o personagem pecou naquele episódio. Rolando explica que, talvez, a Paulo tenha sido revelado que Gileaide se arrependeu daquele fato ou que, no catálogo dos santos, tenham sido elencados aqueles que não necessariamente foram santos, mas que fizeram coisas corajosas ao modo dos santos: "Sed Ieronimus videtur contradicere in facto Iepte, quoniam vult Ierominus quod Iepte peccaverit in illo facto. Quod et nos credimus. Et potuit esse quod revelatum fuit Paulo quod penituit Iepte illius facti, et ideo numerat eum in cathalogo sactorum. Vel aliter: numerat illos in cathalogo sanctorum non quod fuissent sancti, sed quia fecerunt quedam facta fortia ad modum sanctorum. Ibid., p. 598.

[620] "Moysi enim testante [heretici] occidendi sunt, cum Dominus dixerit ad eum maleficos non patieris vivere (Ex 22,18). Nulli autem sunt malefici verius quam heretici. Ne autem dicant quod hoc Veteris Testamenti fuit pessimum documentum, idem in Novo Testamento confirmavit Petrus dicens *subiecti estote omni creature sive regi tamquam precellenti sive ducibus tamquam ad eo missis ad laudem vero bonarum ad vindictam vero maleficorum* (1Pedro 2,13-14), quasi dicat maleficorum de quibus Moysis Dei recepit mandatum. Numquid et Dominus non dixit de duobus gladiis qui neccessarii sunt Ecclesie? Ius autem Cesaris est, de quo dicit Apostolus: novum [per non enim] sine causa gladium portat (Romanos 13,4), hoc est ad vindictam maleficorum". PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009a), p. 75, nota: 125.

[621] "Gladius Veteris Testamenti e gladius Novi Testamenti. Iste est gladius biceps, quoniam duabus partibus inicidit, acumine Novi et Veteris Testamenti...". Ibid., p. 76, nota: 126.

[622] "Gladius etiam biceps dicitur sententia iudicialis. Gladius, quia dupliciter trucidabit. Trucidabit enim animam, trucidabit et corpus, cum eximetur gladius sententialis, scilicet, cum iudex dixerit: Ite maledicti in ignem eternum (Mt 25,41)". Idem.

A pena de morte, segundo Rolando, é necessária, porque, sem ela, a Igreja e o mundo pereceriam.[623] Portanto, é preciso que haja alguém que a faça, isto é, as autoridades seculares, instituídas para essa função.

Outro ponto a destacar é que, ciente de que os dualistas desconsideravam grande parte dos textos do Antigo Testamento, Rolando mostra-se atento à seleção dos versículos bíblicos confrontados contra os adversários, procedimento que fez Salvo Burci e que também fará Moneta. Por exemplo, de modo a mostrar que os hereges são os maléficos por excelência e que o Novo Testamento dá testemunhos de que seja lícito matar, ele recorre a I Pedro 2,14: "Por causa do Senhor, sujeitem-se a toda autoridade constituída entre os homens...", para provar que os "malfeitores" invocados por Pedro são os "maléficos" de Moisés "Maleficos non patieris vivere".[624] O frade usa essa estratégia associativa por saber que os hereges não reconheceriam a passagem de Êxodo 22,18 – e aqui o teólogo dominicano volta-se particularmente para os dualistas, os quais rejeitavam o Pentateuco, por considerá-lo do Deus malvado.

Os hereges também são vistos por Rolando como malfeitores. Por "malfeitores", o frade entende os indivíduos que praticam vários tipos de desvios, como é possível ver na passagem em que menciona quais, entre os malfeitores, devem ser mortos:

> aqueles que querem abstrair o seu irmão do serviço divino, para que sirva aos deuses estrangeiros, como são os hereges e como são os sodomitas, e aqueles que se unem com animais, e adúlteros, e muitos outros.[625]

Porém, ainda que o termo possa incluir outros tipos de deliquentes, Rolando visa especialmente aos hereges, visto que, segundo o dominicano, eles são os mais maléficos dos maléficos dos homens, pois, entre todos os pecados, a heresia é o mais grave, como vimos. O teólogo também faz uma analogia entre os hereges e os falsários.[626]

Rolando reconhece o direito da Igreja de fazer coerções físicas, como a *vindicta* de morte. No capítulo da *Summa* intitulado *De iuditiis*, ele diz que o julgamento de efusão de

---

[623] "Sed si nullus facit iuditium sanguinis, perit ecclesia, perit et mundus". Rolandi Cremonensis, *Liber III*, p. 1358.

[624] "Hic vocavit Petrus *malefactores* quos vocavit Moyses *maleficos*, quando dixit: *Maleficos non patieris vivere*". Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber III,* p. 596. Também na *Postila in Iob*, p. 174.

[625] "Nec omnes malefactores sunt interficiendi, sed tales de quibus fecerat supra mentionem Moyses, sicut sunt illi qui volunt abstrahere fratrem suum a servitio divino ut serviat diis alienis, ut sunt heretici, et ut sunt sodomite, et illi qui coeunt cum animalibus, et adulteri, et alii multi". Rolandi Cremonensis, *Summa* III, op. cit., p. 597.

[626] "Qui falsat peccuniam, comburitur; et qui Scripturam divinam falsat, ut herreticus, non solo igne transitorio exuritur, set eterno". PARMEGGIANI, R. op. cit., (2009), p. 79.

sangue devia ser exercido na Igreja.[627] O teólogo afirma que o preceito de Êxodo 22,18: "*maleficos non patieris vivere"* não foi somente observado pelos juízes seculares, mas também pelos sacerdotes do Antigo Testamento e, principalmente, do Novo Testamento.[628] Moisés e outros personagens são tomados como exemplos de sacerdotes que mataram por zelar a justiça. O dominicano cita o episódio em que Moisés matou milhares com a espada, juntamente com os filhos de Levi (Ex. 32, 26) e, novamente, o episódio em que ele matou um egípcio (Ex. 11,12).[629] Do Novo Testamento, Rolando faz menção a Simão Pedro, considerado bispo por ele.[630] O dominicano lembra que ele desembainhou a espada e cortou a orelha do servo do sumo sacerdote (João 18,10). De acordo com o teólogo, quem está preparado para cortar uma orelha também está preparado para matar. Além disso, o frade faz referência ao episódio em que Pedro matou, por meio de suas palavras, Ananias e Safira (Atos 5,5).

3.2 Paulo, o Húngaro – *Disputatio inter christianum romanum et patarenum bosnensem* (anterior a 1241)

A ação persecutória da Igreja contra os hereges é igualmente tratada no terceiro capítulo da *Disputatio* atribuída a Paulo, o Húngaro, intitulado *De persecutione*. O frade jamais emprega o termo *vindicta*, porém resume a perseguição contra os hereges à pena de morte, preocupando-se em lhe dar uma base escriturística.

Certos aspectos da *Disputatio* guardam semelhanças com o capítulo de Moneta: a perseguição como um elemento de identidade cristã tanto no discurso heterodoxo como no ortodoxo, a ideia de que a Igreja faz uma perseguição justa e a concepção de um poder coercitivo material da Igreja. Todavia, assim como Moneta e os demais frades, o polemista reconhece que esse poder coercitivo, na prática, reserva-se às autoridades seculares.

De acordo com o autor da *Disputatio*, os hereges são perseguidos, porque destroem a fé: "Ita et nos vos persequimur, ut ostensum est, quia fidam destruitis".[631] A destruição da fé é decorrente da má interpretação que eles fazem das Escrituras, o que pode ser identificado em várias passagens: "Ideo non intelligitis Scripturam", "nullo testimonio probata", "Pervertis

---

[627] "Et primo dicamus de illo quod facit ad effusionem sanguinis. Quod illud iuditium debeat exerceri in ecclesia, non solum probatur per vetus Testamentum sed et per novum, quod est contra hereticos". Rolandi Cremonensis, *Liber III*, p. 1358.
[628] Ibid., p. 1359.
[629] Idem.
[630] "Et iterum episcopos, sive sacerdotes invenimus prontos ad occidendum, et occidisse, quoniam nullus dubitat quin Petrus apostolus fuisset episcopus...". Rolandi Cremonensis, *Summa* III, p. 1360.
[631] SANJEK, F. Pavao dalmatinac (1170/75.-1255): Rasprava izmedu rimokatolika i bosanskog patarena. In: Starine, 61 (2000), pp. 21-125, p. 64.

Scripturam", etc. A concepção de herege do polemista carrega a ideia de corte, aproximando-se, assim, do próprio conceito etimológico da palavra heresia (*hairesis*): "escolha".[632] Para ele, os hereges são a fissura, o corte: "Vos estis scissura, hoc est manifestum mundo, et probatur auctoritatibus".[633]

Se Rolando diz que os hereges são os mensageiros do Anticristo, na *Disputatio* eles são tidos como os próprios anticristos, conforme I João 4,1-3. As razões para isso encontram-se nas crenças dualistas que consideravam Maria um anjo, Cristo um fantasma e o Diabo criador de toda a carne.[634] Eles também são chamados de "falsos profetas", aos quais se referiu Cristo em Mateus 7,15: "Atentai-vos aos falsos profetas, que vêm a vocês vestidos com peles de ovelha" e de "lobos rapaces" de almas, que se disfarçam de ovelhas mansas, para enganar os homens.[635]

Para mostrar que Cristo e os apóstolos mataram, o polemista da *Disputatio* recorre a diversas passagens já conhecidas na controvérsia sobre o assunto, como o episódio de João 2,16, em que Cristo expulsa os mercadores do templo[636]; a parábola das dez minas de Lucas 19,27, em que o rei ordena que sejam mortos os seus súditos inimigos[637]; Atos 5,1, em que Pedro, por intermédio das suas palavras, mata Ananias e Safaria; Atos 12,21-23, episódio em que o anjo do Senhor fere Herodes, o qual, em seguida, é morto e comido pelos vermes. Quanto a Cristo, o polemista parece sugerir que ele também matou, mas na pessoa do Deus Pai, o que pode ser demonstrado pelos vários eventos do Antigo Testamento, embora o frade não os mencione.[638]

O autor da *Disputatio* acrescenta ainda que o poder dos governantes provém de Deus. Para corroborar essa premissa, ele recorre a passagens tradicionalmente já utilizadas na

---

[632] Conforme observou o historiador Marie-Dominique Chenu, o ato de escolher resulta num corte: "o espírito, diante de um dado que se apresenta intrinsecamente homogêneo, decide cortar esta unidade objetiva para eliminar, segundo seu próprio julgamento, este ou aquele dos elementos em questão". CHENU, M-D. Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 1963, pp. 75-80, p. 75-76.

[633] SANJEK, F. op. cit., p. 56.

[634] "Qui sunt antichristi? nisi isti qui dicunt matrem Christi fuisse angelum, et Christum fantasma; et quod non habuit carnem pro eo, quod dicunt quod omnis caro sit a dyabolo". Ibid., p. 62.

[635] Idem.

[636] "Nos ergo, qui Christum recepimus, non vos persequimur propter iustitiam vestram, sed propter iniustitiam, ut Christus cum apostolis et prophetis persecuti sunt malum et malos, ut patet de Christo [in] Iohanne 2,16, cum fecit de funiculis flagellum et dixit: 'Nolite facere domum Patris mei' etc. Recte vos illi estis, qui destruitis templum dei." SANJEK, F. op. cit., p. 66.

[637] É possível que o polemista identifique o rei da passagem a Jesus, como fez o bispo Lucas de Tuy no *De altera vita*.

[638] "Quid fuit necesse Christum occidere aliquem; sufficit qui confirmavit antiquam legem in qua illa continentur". Ibid., p. 68.

discussão, como Romanos 13,1-4, I Pedro 2,13 e Romanos 1,32.[639] Ele também ressalta que não se deve matar os justos e os ignorantes, mas o "maleficum autem non permittas vivere super terram" (Êxodo 22,18).[640] Portanto, é lícito que as autoridades seculares apliquem a pena de morte apenas ao homem maléfico, no caso, o herege.

Outra ideia encontrada na *Disputatio* e em total acordo com a heresiologia da época é que a perseguição sofrida pelos dissidentes, bem como a sua condenação à morte, constitui responsabilidade dos próprios. Ao argumentar contra o dualista bósnio, o "romanus" diz que a Igreja não persegue o justo, mas o pecador por sua culpa.[641] O mesmo raciocínio é defendido por Moneta quando diz que os hereges sofrem perseguição, porque se distanciam da justiça, errando e induzindo os outros ao erro.[642]

3.3 Pedro de Verona – *Summa contra patarenos* (1235)

O assunto da justiça temporal é abordado no terceiro livro da *Summa* anti-herética atribuída a Pedro de Verona, mais tarde tornado Pedro Mártir. Ele centra-se na origem e na natureza do poder civil e também do poder eclesiástico. Assim como os outros frades, o polemista dominicano também se esforça em mostrar que a justiça temporal é boa e que foi ordenada por Deus.

A destrutividade da heresia é revelada no vocabulário médico-patológico e diabólico que o polemista utiliza para retratar as crenças dos hereges: "demência", "veneno", "pestilência", "erro mortal", "fantasias diabólicas", "loucura" etc. Há ainda a recorrência do verbo delirar (*delirant*, na terceira pessoa do plural) no decorrer da refutação, para descrever as opiniões heréticas.[643] Alguns "erros" dos hereges são vistos, além disso, como um

---

[639] "Vide etiam, quia omnis potestas a Deo est, ut Paulus ad Romanos 13,1-4: 'Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo; que autem sunt, a Deo ordinate sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi dampnationem acquirunt. Nam principes non sunt timori boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac, et habebis laudem ex illa. Si autem malum feceris, time; non enim sine causa gladium portat.' Et Petrus (1 P. 2,13): 'Subiecti estote omnibus hominibus' etc. Vos resistitis Dei ordinationi sequentes illum qui gaudet in malo et estis digni morte. Ad Romanos Paulus (Rm 1,32): 'Non tantun facientes, sed etiam consentientes digni sunt morte'". SANJEK, F. op. cit., p. 68.

[640] Idem.

[641] "Non persequimur iustum, sed peccantem pro sua culpa". SANJEK, F. op. cit., p. 64.

[642] "Solutio: Non patiuntur persecutionem propter justitiam, sed propter haeresim suam, qua et errant, et alios in errorem mittunt". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 511a; ms. 1550, f. 145ra.

[643] Numa estratégia bastante comum ao longo da Idade Média, tanto nos textos normativos como nos textos narrativos, o polemista aproxima as opiniões heréticas aos delírios. No entanto, essa associação é feita com o intuito de desacreditar as crenças heréticas, pois, no século XIII, a loucura é tida, ao menos nos tratados médicos, como uma confusão mental de ordem fisiológica. TERNON, Maud. Hérétique ou dément? Autour du procès de Thomas d'Apulie à Paris en 1388. In: *Revue hypermédia. Histoire de la justice, des crimes et des peines*. 2016, p. 12.

prolongamento de antigas seitas heréticas dos primeiros séculos cristãos (marcionistas, valentianos, maniqueus, nestorianos, jacobistas e apolinarista) já condenadas.[644] Esse procedimento conhecido como "genealogia do erro" também é encontrado no tratado de Moneta quando se refere aos dualistas, como vimos.

3.4 A concepção de herege de Moneta de Cremona

Moneta, por sua vez, tal como os frades analisados, também sustenta a imagem destrutiva dos hereges. O cremonense, no entanto, não se utiliza de um vocabulário imagético tão abundante para falar dos oponentes, como faz Rolando – especialmente quando pensamos na *Postilla in Iob* –, preferindo definir os heterodoxos com base nos versículos bíblicos, muitos deles já tradicionais na polêmica anti-herética e, igualmente, utilizados por seus confrades: os hereges são os "espíritos enganadores" de Timóteo 4,1; os "falsos profetas" de Pedro 2,1; os "indoutos e instáveis" de II Pedro 3,16; e os "soberbos que nada sabem" de I Timóteo 6,3-4.

Outras imagens bíblicas e metáforas zoomorfas são empregadas para reforçar o caráter perigoso e devastador dos hereges. Eles são os lobos rapaces (Mateus 7,15 e Atos 20,29) que atacam e devoram as ovelhas (Igreja) do pastor (prelados e papa), as raposas que destroem a vinha do Senhor (Cânticos 2,15)[645] e os joios que ameaçam o trigo (Mateus 13,24-30 e 36-43). Todas essas figuras empregadas para caracterizar os hereges podem ser encontradas nos outros frades estudados, nas sumas teológicas e nos documentos normativos da época, especialmente as bulas de Inocêncio III e as cartas de Gregório IX. Elas fazem parte de um complexo repertório anti-herético que justifica e mobiliza a perseguição contra os heterodoxos e a sua extirpação da Igreja e da sociedade.

Pode-se ver ainda, no dominicano, o uso de metáforas que remetem ao contágio e à letalidade para descrever a ação perigosa e mortal dos hereges, como o veneno e a lepra. Conforme mostrou Emilio Mitre Fernandez, tais metáforas, inspiradas nas fontes bíblicas e

---

[644] Em diversos momentos, o polemista dominicano faz uso do método, quando ele trata da natureza de Cristo professada pelos patarinos.

[645] A assimilação dos hereges às raposas é vista na seguinte passagem: "Agostinho disse para Bonifácio: *de que modo os Reis servem ao Senhor no temor, senão proibindo e castigando com uma religiosa severidade, o que se comete contra a Lei de Deus*? é como se dissesse, não de outro modo. Que também mostra nesse lugar Agostinho: *De um modo, o homem serve, porque é homem, e de outro modo, porque é Rei. Enquanto homem serve vivendo fielmente; enquanto Rei serve sancionando as leis justas, e proibindo as contrárias, e com rigor punindo*; supri e, em particular, contra os hereges que são as raposas devastadoras do Senhor...". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 545b, (tradução nossa); ms. 1550, f. 155va. As demais metáforas citadas serão estudadas particularmente.

patrísticas, tornaram-se bastante populares no decorrer da Idade Média.[646] A primeira metáfora, a do veneno, remetia não somente a uma forma violenta de matar alguém, mas também a um crime abominável, a um ato desumano, ao crime de lesa-majestade.[647] Em muitos textos, a metáfora tóxica concatenava-se ao mundo dos demônios.[648] Frei Moneta utilizou-se duas vezes da expressão "veneno da perfídia" para referi-se aos hereges. Na primeira vez, ao tratar do traducionismo que alguns dualistas professavam: "Além disso, aproxima-se o herege com pleno veneno da perfídia e diz: se a alma da alma não é por obra do homem e da mulher, mas Deus cria as almas imediatamente, porventura não as cria imaculadas?" [649]; e, depois, ao tratar do início da Igreja romana: "Além disso, os hereges, agitados pelo veneno da perfídia, esforçam-se em provar, que os Pontífices Romanos, e quem os aderem, não são sucessores de Pedro, mas de Constantino...".[650]

A lepra como metáfora, por sua vez, foi incluída muito frequentemente pelos heresiólogos no catálogo de doenças que poderia servir para explicar certas características da heresia.[651] A aproximação da heresia à lepra é feita rapidamente na passagem em que o frade aborda a conversão do herege. Ao aludir à doença, Moneta quis mostrar que não se deve poupar a vida do herege, com a esperança de que o mesmo se converta futuramente, dada a raridade da sua conversão/cura: "Vis tu leprosum flatu suo populum corrumpentem dimittere in medio populi, quia forte sanabitur?".[652]

Outra metáfora do campo da doença empregada pelo dominicano é a heresia como gangrena. Baseando-se em Romanos 12,4-5, ele toma a Igreja como corpo humano. Diante de tal enfermidade, exige-se um médico cirurgião, a fim de eliminar o membro infectado. O corpo da Igreja, que é ao mesmo tempo o corpo social (a *respublica*), deve ser sempre preferido a um único indivíduo (ou membro):

---

[646] MITRE FERNANDEZ, Emilio. Muerte, veneno y enfermedad, metaforas medievales de la herejía. In: *Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale*, n: 25, 1995, pp. 63-84.
[647] Ibid., p. 68; COLLARD, Franck. *Le crime de poison au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 99-114.
[648] CHAVE-MAHIR, Florence. *Venenum sub melle latet*. L'image du poison dans le discours anti-hérétique au Moyen Âge. In: Cahiers de recherches médiévales et humanistes, n: 17, 2009, pp. 161-172, p. 166; SILVA, P. A. S. "O veneno do erro...". A penitência dos *cátaros*, segundo o inquisidor Rainiero Sacconi. In: *Revista Mundo Antigo*. Ano I, v. 01, n: 2, 2012, pp. 85-99, p. 96.
[649] "Adhuc instat haereticus veneno perfidiae plenus, et dicit: Si anima ex anima non est per opus viri, et mulieris, sed Deus creat animas immediate, nonne creat eas immaculatas". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p.133b. (tradução nossa).
[650] "Adhuc etiam haretici agitati veneno perfidiae nituntur probare, quod Romani Pontifices, et qui eis adhaerent, non sunt sucessores Petri, sed Constantini...". Ibid., p. 409b, (tradução nossa); ms. 1550, f. 146rb (A expressão falta no manuscrito de Bolonha).
[651] MOORE, Robert. I. Heresy as disease. In: The concept of heresy in the Middle Ages. (11th.-13th C.). Louvain: Leuven University Press, 1983, pp. 1-11.
[652] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 524a; Trecho ausente no ms. 1550.

> Consta, porém, que o corpo natural coloca-se à frente de um único membro; e como um membro é cortado pelo médico para que todo o corpo não seja impregnado pela gangrena, assim faz no corpo da Igreja alguém que age, não cruelmente, mas misericordiosamente, como bom médico, para que o malfeitor não perca muitíssimos com infecção pestífera, se não se punir.[653]

A metáfora do corpo humano é recorrida mais uma vez quando Moneta aborda o uso da espada entre os apóstolos, ou seja, o poder de fazer a *vindicta*. Ele explica que, ainda que os apóstolos não a tivessem usado, havia, na Igreja, entre os varões cristãos, quem a portasse:

> Embora, de fato, na ordem deles, isto é, entre eles, não tenha havido, todavia, no corpo deles, isto é, na Igreja, houve quem usasse da espada; assim como na ordem dos olhos não há mão, e, todavia, no corpo há mão, o olho não pode dizer à mão 'Não necessito da tua obra', de modo semelhante, nem o bispo pode dizer ao poder.[654]

O discurso anti-herético de Moneta é também menos bestial e demonizante quando comparado com o de seus confrades, o que não quer dizer que seja menos violento. A percepção destruidora e repulsiva dos hereges é fortemente marcada no prólogo da sua *Summa*. Os hereges são nomeados "abominação da desolação", uma expressão que remete aos sinais do fim dos tempos[655]:

> Esses são a abominação da desolação, sobre os quais trata Mateus 24,15, em que é dito: *Quando, pois, vides a abominação da desolação, da qual falou o profeta Daniel, no lugar santo, quem lê, entenda. Então, os que tiverem na Judeia, fujam para os montes*. Por hereges são chamados a abominação da desolação. Abominação, porque são abomináveis e provocam o vômito, e devem ser expelidos para fora da Igreja, como o Apótolo testemunha em Gálatas 4,30: *lança fora a escrava e seu filho, esta é a doutrina herética e este o herege: pois, não será herdeiro o filho da escrava com o filho da livre, isto é, com o filho da Igreja Católica.* Por desolação são chamados, porque se esforçam para a desolação da Igreja incessantemente. [656]

---

[653] "Constat autem quod corpus naturale praefertur uni membro; et ut a medico membrum aliquod praescinditur, ne totum corpus ejus putredine inficiatur, sic facit in corpore Ecclesia non crudeliter quidem agens, sed misericorditer, ut bonus medicus, ne malefactor contagione pestifera plurimos perdat, si nom puniatur". Ibid., p. 540a, (tradução Alexandre Hasegawa); Trecho ausente no ms. 1550.

[654] "Dico successit eis; licet enim in eorum ordine, idest inter eos non fuerit, tamen in corpore eorum idest in Ecclesia fuit utens gladio; sicut in ordine oculorum non est manus, et tamen in corpore est manus; non potest dicere oculus manui, opera tua non indigeo; similiter nec Episcopus potestati". Ibid., p. 522a, (tradução A. H.); ms. 1550, f. 148ra.

[655] A expressão "abominação da desolação" dita por Jesus num tom apocalíptico aos seus discípulos, em Mateus 24,15, é, de acordo com Alfred Durand, uma desolação tal como a "abominação da desolação" encontrada em Daniel 9,27, a respeito de um ídolo erigido no templo de Jerusalém. Por isso, o profeta é mencionado na passagem do evangelista. DURAND, A. *Évangile selon Saint Matthieu*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1924, p. 434-435. Para Wolfgang Trilling, a expressão refere-se às grandes tribulações dos últimos tempos: guerras, terremotos, fomes, etc. TRILLING. W. *Vangelo secondo Matteo*. Roma: Città Nuova, 2001, p. 415-416. Moneta compreende os movimentos heréticos como um dos sinais contidos no capítulo de Mateus, os quais vieram para destruir a Igreja de Deus.

[656] "Hi sunt abominatio desolationis, de qua agitur Matth. 24.v.15 ubi dicitur: *Cum ergo videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele Propheta, stantem in loco sancto, qui legit intelligat. Tunc qui in Judaea*

Os hereges encontram-se no lugar sagrado, dilacerando a Igreja com difamações, mentiras e fazendo com que os fiéis se desgarrem dela. Assim como em Rolando e mesmo na *Disputatio*, observa-se em Moneta uma coloração profético-apocalíptica na percepção dos heterodoxos. Ele também relaciona os hereges à figura do Anticristo, quando utiliza a passagem de João 2,18: "Filhinhos, é a última hora, e como ouvis que o Anticristo chegou, agora muitos se tornaram anticristos". Os cátaros, principalmente, são chamados de "falsos profetas" diversas vezes.

De uma forma geral, é possível identificar, no tratado anti-herético de Moneta, o que podemos chamar de três concepções ou pontos de vista sobre os hereges: a teológica/exegética, a eclesiológica e a social/jurídica. Ainda que tais percepções guardem relações com a natureza do assunto abordado pelo heresiólogo, deve-se ter em mente que elas são indissociáveis. Elas também estão presentes nos outros frades, mas, em Moneta são mais claramente desenvolvidas.

A primeira concepção, a teológica/exegética, é a mais recorrente no tratado do dominicano, talvez por ser uma obra de refutação das heresias. A ruptura dos dissidentes com a Igreja surge de uma interpretação errônea que fazem dos textos sagrados. O cremonense, nisso, aproxima-se de santo Agostinho, para quem a heresia nasce de uma má compreensão dos versículos bíblicos.[657] Como ocorre nas obras dominicanas vistas, por diversas vezes, encontramos no tratado de Moneta, passagens que exprimem a exegese bíblica incorreta dos hereges: "Entendes mal, herege" [658]; "Que não se deve orar por causa dos mortos, esforçam-se alguns hereges em demonstrar pelos testemunhos das Escrituras, os quais não entendem".[659] Todavia, o ponto crucial da polêmica do frade é a destruição (o corte) que os adversários fazem das Escrituras. O polemista abre o prólogo do tratado, definindo os hereges – e, aqui, ele se dirige especialmente aos dualistas – como os "destruidores da dupla Lei do Altíssimo", isto é, do Antigo e do Novo Testamento:

> Tanto uma como a outra Lei destroem os Hereges: pois, a Lei do Antigo Testamento destroem ao rejeitá-la, e por uma boca blasfema ao afirmar que ela foi ministrada

---

sunt fugiant ad montes. Haereticis dicuntur abominatio desolationis. Abominatio, quia scilicet abominabiles et vomitum provocantes. Evomendi ergo sunt, et de finibus Ecclesiae expellendi, teste Apostolo ad Galatas 4.v.30 *ejice Ancillam, et filium ejus, hoc est haereticam doctrinam, et ipsum haereticum: non enim erit haeres filius ancillae cum filio liberae, idest cum filio doctrinae Catholicae.* Desolatio dicuntur, quia ad desolationem Ecclesiae incessanter nituntur". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 1b; (tradução nossa); Trecho ausente no ms. 1550.

[657] RIBREAU, M. Augustin hérésiologue dans le *Contra Iulianum*. In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, nº: 55, 1999, pp. 189-213, p. 200.

[658] MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 33a.

[659] Ibid., p. 374b.

> por meio de Moisés pelo Diabo. De fato, é a nova Lei que perversamente destroem, expondo o que *não compreendem nem as coisas que falam, nem as coisas sobre as quais afirmam* (I Timóteo v. 7). Porque não entendem as palavras da Lei Mosaica ou dos Profetas, pelas quais, como testemunhos irrefutáveis, a verdade do Evangelho é confirmada.[660]

Com efeito, muitos dualistas condenavam certos livros do Antigo Testamento, em particular, o livro do Gênesis, porque acreditavam que o Deus veterotestamentário fosse, na verdade, o Deus das Trevas ou o "Príncipe das Trevas" de João 14,30, criador do mundo terreno. A corrupção e a transitoriedade da criação material não poderiam ser obras do Deus verdadeiro, segundo os hereges, pois sua obra não é passível de destruição e de morte.[661] Além dessa ausência de contiguidade ontológica entre Deus e a criação, os dissidentes denunciavam as incompatibilidades de atitudes do Deus do Antigo Testamento – retratado em algumas passagens como fornicador, mentiroso e homicida – com relação ao Deus do Novo Testamento.[662]

De acordo com o frade, por não entenderem as palavras da Lei de Moisés e dos profetas, os hereges não conseguem compreender o Evangelho, desconsiderando, assim, a unidade entre os dois testamentos. Dessa forma, todo o tratado do dominicano está voltado para mostrar o atrelamento das duas leis. Partindo desse raciocínio, ou seja, de que os dualistas não interpretam corretamente o Novo Testamento, porque rejeitam a Lei do Antigo, sobeja, no tratado do frade, um conjunto de adjetivos e expressões tradicionais para caracterizar as crenças heréticas e os hereges: "erros", "blasfêmias", "erro nefandíssimo", "fé falsíssima", "falso fundamento", "opinião detestável", "perversos", "oponentes da verdade", "depravado intelecto" etc.

A expressão que mais se destaca no decorrer do opúsculo anti-herético é "razões fantásticas". O polemista dominicano transmite, por meio dela, a ideia de que as crenças dos

---

[660] "Utramque legem dissipant Haeretici: Legem enim Veteris Testamenti dissipant reprobando eam, & ore blasphemo asserendo ipsam per Moysen a Diabolo ministratam. Novam vero legem dissipant prave exponendo *non intelligentes* I Timoth. I, 7 *neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant*. Non enim verba legis Mosaicae aut Prophetarum intelligunt, quibus velut testimoniis irrefragabilibus veritas Evangelii confirmatur". Ibid., p.1b, (tradução nossa); ms. 1550, f. 2ra.

[661] LIVRE DE DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes e index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditions du Cerf, 1973, 302-303.

[662] Ibid., p. 372-373. Moneta reconhece que nem todos os livros são rejeitados pelos dualistas. Segundo ele, os cátaros que professavam dois princípios adotavam os livros proféticos, os Salmos e os livros de Salomão, Jó e Esdras, enquanto outros cátaros que professavam um único criador acreditavam que alguns profetas falaram ora por inspiração própria, ora sob inspiração maligna, ora sob inspiração do Espírito Santo. Com exceção dos livros citados, todos os dualistas, segundo o polemista, acreditam que o Antigo Testamento emanava do Diabo. MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 2-6.

hereges são fábulas, fantasias, sonhos[663]: "Viu-se que fabuloso é isso que dizem do servo";[664] "Além disso, por que dizes que esses não devem ser mortos antes do que aqueles? Acaso tens testemunho do que dizes? Não. É sonho, portanto, o que dizes, e a tua fé não é verdadeira, mas falsa (...)".[665] Tal interpretação, já presente nos autores cristãos gregos, como Orígenes, sugere que os hereges são portadores de uma falsa fé.[666]

Decorrente da concepção exegética/teológica do herege, tem-se a concepção eclesiológica. Ela aparece, principalmente, nos capítulos em que são abordadas as questões sobre a natureza e o sentido da Igreja Católica. Tanto os hereges (cátaros e valdenses) como os católicos reivindicam uma herança cristã, postulando-se como representantes da verdadeira Igreja de Deus. Entre os argumentos utilizados pelo frade dominicano para provar que igreja de Deus é a Igreja romana, está a ideia das duas Igrejas (*duplex Ecclesia*) encontrada no livro de Salmos (149,1; 25,5) e bastante recorrente na literatura patrística:

> Existem duas Igrejas neste mundo, segundo os testemunhos das Escrituras: uma é a Igreja dos Santos, da qual lemos no Salmo 149,1: *Cantai ao Senhor um cântico novo, e o seu louvor na congregação dos santos.* A segunda é a Igreja dos maus, da qual lemos que o Espírito Santo disse através de Davi no Salmo 25,5: *Odeio a congregação dos ímpios...*[667]

Segundo o frade Pregador, há uma congregação dos Santos (*Ecclesia Sanctorum*), a Igreja romana, e uma congregação dos Maus (*Ecclesia Malignantium*), a Igreja dos hereges. A primeira é uma congregação de fiéis (*congregatio fidelium)*, baseada na fé e nas boas obras, os dois elementos fundamentais que consistem na *ecclesia.*[668] A fé da Igreja romana é testemunhada pela Lei e pelos profetas, o que não ocorre na congregação dos Maus, isto é, a Igreja dos hereges. Embora a polêmica vise também os valdenses, a *Ecclesia Malignantium*

---

[663] Muitas dessas terminologias em relação às crenças heréticas podem ser encontradas na *Summa contra hereticos*: "perniciosas fabulationes", "superstitiosas hereticorum obiectiones", entre outras. Pseudo Giacomo de Capellis. Summa contra hereticos. Edizione critica a cura di Paola Romagnoli. Milano: Vita e Pensiero, 2018.

[664] Ibid., p. 116a. De acordo com Alessandra Greco, o dominicano revela essa dimensão fabulosa das doutrinas dos cátaros, ao abordar a ausência de autoridade escriturística na interpretação que eles fazem do Velho Testamento, especialmente no que tange às narrativas sobre a criação do mundo e do homem, ou ao tratar da exegese arbitrária que fazem, sobretudo, de algumas parábolas. GRECO, Alessandra. Per una riconsiderazione dei miti catari. In: *Bollettino della società di studi valdesi*, nº 179, Dicembre 1996, pp. 76-94, p. 91-92.

[665] "Quare potius dicis quod ista non sunt occidenda, quam alia? Nunquid habes testimonium ejus quod dicis? Non: somnium est ergo quod dicis, et fides tua non vera sed sicta est". Ibid., p. 525b; ms. 1550, f. 149rb.

[666] LE BOULLUEC, Alain. La réflexion d'Origène sur le discours hérésiologique. In: *Revue de théologie et de philosophie*. 116, 1984, pp. 297-308, p. 301.

[667] "(...) quod duplex Ecclesia invenitur in mundo isto, secundum attestationem Scripturarum, una est Ecclesia Sanctorum, de qua legitur in Psalmo 149. v. 1. *Cantate Domino canticum novum laus ejus in Ecclesia Sanctorum.*Secunda est Ecclesia Malignantium, de qua legitur Spiritum Sanctum per David dixisse in Psalmo 25. V. 5. *Odivi Ecclesiam malignantium...*". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 389a-b, tradução nossa; ms. 1550, f. 111va.

[668] Ibid., p. 390a.

tende a ser mais identificada com a Igreja dos cátaros e, por conseguinte, com todos os grupos que, possivelmente, conforme o dominicano, deram origem às opiniões professadas pelos dualistas (pagãos, judeus e apóstatas cristãos).[669]

A *duplex Ecclesia* de Moneta corresponde aos dois *corpora* de Rolando. A *ecclesia*, enquanto congregação de fiéis, também foi chamada de *corpus Christi* pelos teólogos medievais.[670] Da mesma forma, o epíteto *Ecclesia Malignantium*[671] era entendido tradicionalmente como a Igreja do Diabo ou Sinagoga de Satanás. Ainda que Moneta não faça menção direta à figura do Diabo,[672] está implícito que a congregação dos Maus é inspirada por ele. Conforme observado por Grado G. Merlo, a demonização dos hereges, nesse momento, um antigo *topos* heresiológico, é um processo funcional à ação repressiva, pois, justifica o recurso à violência.[673]

A perspectiva eclesiológica dos hereges manifesta-se também quando o frade Pregador aborda o começo ou a origem das duas igrejas. De acordo com Moneta, a Igreja (*congregatio fidelium*), como "fé simplesmente" (*fides simpliciter*), começa com Abel, o primeiro homem justo.[674] Já como Igreja romana, nasce com Cristo. Ao contrário da Igreja romana, o início da

---

[669] No tópico intitulado *De origine catharorum*, Moneta faz uso de um dos métodos de refutação mais comuns nos tratados anti-heréticos: a "genealogia do erro". Ele estabele a origem de algumas crenças dualistas remontando a antigas seitas heréticas e grupos religiosos e filosóficos. Ao contrário da Igreja romana, que teve o seu início em Cristo, a igreja dos cátaros, segundo o frade, procederia de três grupos: dos pagãos (Pitágoras), dos judeus (Saduceus) e de uma série de heresiarcas antigos (Zarden, Arphaxat, Manes, Taciano e Valentiano). Tal procedimento tem como objetivo destruir qualquer vínculo dos cátaros com Cristo, bem como agrupar os diversos grupos inimigos da Igreja, estabelecendo uma relação entre eles. Ibid., p. 411b; ms. 1550, f. 116vb-117ra.

[670] TIMKO, P. op. cit., p. 222.

[671] Tal epíteto também era utilizado pelos hereges para caracterizar a Igreja romana.

[672] Essa visão de mundo baseada em dois pólos conflitantes tem origem na Escritura. O livro de Apocalipse trata de uma "Babilônia terrena", formada pelos seguidores da Besta (Ap. 17), e de uma "Jerusalém celestial", formada pelos seguidores do cordeiro (Ap. 21). TIMKO, P. p. 221, nota. 1. Tal esquema foi incorporado por santo Agostinho, por meio de Ticônio, chegando ao seu ápice com a ideia das duas cidades: *civitas Dei* e *civitas terrena* ou *civitas diaboli*. A concepção das duas igrejas, muito presente nos polemistas medievais, foi influenciada pela noção das duas cidades de Agostinho. BOSWORTH, L. E. *Perceptions of the origins and causes of heresy in medieval heresiology.* University of Edinburgh, 1995, p. 176. Ainda de acordo com L. E. Bosworth, a imagem da heresia como um *corpus diaboli* assumiu vida própria: "Que esta imagem seja descrita ou não em termos de uma tipologia das duas igrejas, ela tornou-se a crença fundamental sobre a qual se baseia o conceito polêmico de heresia". Ibid., p. 181.

[673] MERLO, Grado Giovanni. *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*. Bologna: il Mulino, 2008, p. 23.

[674] Rolando parece ter um entendimento diverso do de Moneta sobre o assunto. Para o teólogo dominicano, a igreja começou em Adão, porque, este, antes de todos os outros, teve fé e amor. Diz-se também que a Igreja começou em Abel, mas, segundo o frade, apenas quando se entende que nele foram figuradas as três principais pessoas da igreja: os pastores, as virgens e os mártires. O verbo *incepit*, para Rolando, deve ser compreendido de modos distintos em cada personagem. "In Adam incepit quia ipse, prius omnibus aliis, habuit fidem et caritatem. In Abel incepit quia in Abel fuerunt figurate tres principales persone in ecclesia, scilicet pastores, virgines, et martyres". *Liber III*, p. 87. Também na *Summa contra hereticos*, atribuída a ambientes dominicanos da Lombardia, o polemista anônimo considera que a Igreja teve o seu início em Abel, seu primeiro mártir: "Ecclesia Christi ab Abel incepit, quia Deo sacrificium immolavit, et primus martyr in Ecclesia extitit. Pseudo Giacomo de Capellis. op. cip., p. 108 Sobre o tema ver: CONGAR, Yves. Ecclesia ab Abel. In: Studi Gregoriani. Roma: Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, p. 79-108.

congregação dos hereges não foi em Cristo. A origem dos cátaros, segundo ele, viria possivelmente dos pagãos, dos judeus ou dos apóstatas cristãos.[675] Quanto aos Pobres de Lyon, o dominicano chama a atenção para a origem recente da seita "não tem muito tempo, que começaram...".[676] Por essa razão, os seguidores de Valdo não poderiam ser os sucessores da Igreja primitiva. Percebe-se em Moneta, portanto, a ideia de "antiguidade" e de "novidade" da heresia, raciocínio recorrente na polêmica anti-herética medieval.

O polemista elenca ainda algumas razões para provar que nem os cátaros, nem os Pobres de Lyon são a Igreja de Deus: a primeira é a inexistência de fé dos dualistas, pois não creem nos artigos do Credo e, principalmente, no Deus do Velho Testamento, considerando-o mau.[677] A segunda é que os mesmos cátaros são os "espíritos enganadores" sobre os quais fala Paulo na I Carta a Timóteo (4,1): "Mas o Espírito expressamente diz que nos últimos tempos apostarão alguns da fé dando ouvidos a espíritos enganadores, e a doutrinas de demônios", porque proíbem o casamento e abstêm-se de comer certos alimentos, como o ovo, a carne e o queijo (I Timóteo 4,3). Vale ressaltar que as epístolas de Timóteo foram bastante utilizadas na polêmica anti-herética. Ela aparece não só nos tratados heresiológicos antigos, como, por exemplo, no *De Praescriptione haereticorum* de Tertuliano, mas também em muitas obras antidualistas medievais.[678] A terceira razão de não serem os verdadeiros cristãos é por possuírem os sinais descritos em 2 Pedro 2,1 sobre os "falsos profetas": "No passado, surgiram falsos profetas no meio do povo, como também surgirão entre vocês falsos mestres, os quais introduzirão seitas destruidoras".[679] Da mesma forma que as epístolas a Timóteo, a passagem de Pedro também compõe o vocabulário heresiológico dos autores patrísticos e medievais. Aqui, o frade refere-se à crença dos dois ramos dualistas os quais não criam que Cristo fosse Deus onipotente. A quarta razão dada pelo dominicano é o desprezo com que os Pobres de Lyon tratam os governantes, ao sustentarem que a punição temporal não pode ser exercida por eles. Moneta recorre, novamente, aos "falsos mestres" de 2 Pedro 2,10 "... e desprezam o governo". A quinta razão está, de novo, no fato de os dualistas desconsiderarem a Lei e os profetas, pois ambos testemunham a justiça de Deus. Por fim, a sexta razão é a ausência do batismo nos cátaros. O frade Pregador argumenta que a imposição das mãos dos dualistas não é o sacramento do batismo, porque não há testemunhos escriturais que a fundamentam.

---

[675] MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 411b; ms. 1550, f. 116vb-117ra.
[676] Ibid., p. 402b; ms. 1550, f. 114vb.
[677] Ibid., p. 401b; ms. 1550, f. 114va.
[678] BERLIOZ, J. Exemplum et histoire: Césaire de Heisterbach (v.1180-v. 1240) et la croisade albigeoise. In: *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1989, tome 147, pp. 49-86, p. 82.
[679] MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 402a; ms. 1550, f. 114vb.

Por fim, tem-se o que podemos chamar de concepção social/jurídica dos hereges. Os oponentes aqui são alçados no mesmo campo que os demais criminosos (ladrões, rapineiros, assassinos).[680] Além de destruírem a unidade exegética, os hereges representam um perigo para o Bem Comum, porque destroem a Igreja de Deus e a unidade social. Portanto, devem ser punidos como os outros malfeitores. Sobre este ponto, aprofundaremos no próximo capítulo.

3.4.1 Um atleta de Deus

Na luta contra a "abominação da desolação", contra os "destruidores" das Leis de Deus, Moneta apresenta-se como um *atlheta* cujo *gladium verbi Dei* porta na refutação das heresias e no apoio à Igreja Católica: "(...) Atheta ecce vibrare audeo gladium Verbi Dei in confutationem haeresum, ad robur Fidei, et Catholicae Ecclesiae firmamentum".[681]

O termo "atleta" ou "atleta de Cristo", nesse momento, transmitia a ideia de uma milícia de Cristo.[682] Não raro na documentação, ele é encontrado como referência aos frades Pregadores. O próprio são Domingos foi definido pelo papa Gregório IX, na bula *Fons sapientiae*, como "*strenuus adhleta*", em virtude do seu empenho pastoral.[683] Também o teólogo Jacques de Vitry, como vimos, chamou os Pregadores bolonheses de "vigorosos atletas de Jesus Cristo".[684] Do mesmo modo, qualificativos como "atleta da fé", "grande campeão da fé" e "valoroso soldado da fé e incansável guerreiro do Senhor" povoam as hagiografias do dominicano e inquisidor Pedro Mártir.[685]

---

[680] Tais tipos sociais surgem quando o frade argumenta contra alguma proposição dos hereges. Ao mostrar que toda perseguição se faz por meio da carne, ele diz: "Ainda; por acaso todo aquele que mantém perseguição o faz segundo o espírito? Não: de qualquer modo ladrões e rapineiros seriam (perseguidos) conforme o espírito, sendo assim, inutilmente tenha dito Pedro no cap. 4, Epístola 1, 15. 'Pois ninguém de vós queira sofrer (ao serem considerados) assassinos ou ladrões'". Ibid., p. 511a, (tradução A. H.); ms. 1550, f. 145ra. Em outra passagem: "É lícito, portanto, à Igreja de Deus perseguir os blasfemos heréticos e outros malfeitores, a exemplo de Cristo e de Paulo". Ibid., p. 513a; (tradução A. H.); ms. 1550, f. 145va-b. E ainda: "Igualmente em Mateus (22,7): 'Destruiu aqueles homicidas e incendiou a cidade deles'. Portanto, se me perguntares como o príncipe ama um malfeitor, digo: como Deus ama esses". Ibid., p. 516b, (tradução A. H.); ms. 1550, f. 146va. (O segundo período falta no manuscrito de Bolonha).

[681] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 2b; ms. 1550, f. 2r.

[682] O termo surgiu pela primeira vez nos textos dos Pais da Igreja (Ambrósio, Agostinho e João Cassiano), designando os mártires e os santos. JACQUES DE VITRY. *Histoire occidentale*. Traduction par Gaston Duchet-Suchaux. Introduction et notes par Jean Longère. Paris: Les éditions du Cerf, 1997, p. 166 (nota 1).

[683] CANETTI, Luigi. Domenico e gli eretici. In: Bollettino della Società di Studi Valdesi. Storia ereticale e antiereticale del medioevo. A cura di Grado Giovanni Merlo. *XXXV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia*, 179, Torre Pelice: Società di Studi Valdesi, 1995, pp. 122-158, p. 143.

[684] JACQUES DE VITRY. op. cit., p. 168-169.

[685] JACOBUS DE VORAGINE. Legenda Aurea: vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum liborum fidem. Lipsiae: MDCCCL, p. 355.

O espírito combatente do frade revela-se ainda na linguagem que ele utiliza, repleta de conotações bélicas: "espada", "combater", "armas" – o que é especialmente observado no prólogo da obra e no décimo terceiro capítulo do quinto livro, em que são discutidas e legitimadas a perseguição e a *vindicta* contra os hereges. A passagem bíblica de abertura da obra é muito elucidativa a esse respeito. Recorrendo aos Salmos 119,126: "É tempo de agir, ó Senhor: destruíram a tua lei", o dominicano convoca o leitor à reação, à mobilização, ao confronto em direção aos inimigos de Deus.

De acordo com Delphine Viellard, invocar os opositores na abertura da obra, como faz Moneta, é um tipo de procedimento muito comum nos prólogos polêmicos, pautados na tradição ciceroniana de retórica.[686]

A espada que os Pregadores portam na batalha contra as heresias são as Escrituras. Eles são os doutos nas coisas divinas. Para endossar isso, o heresiólogo recorre a Mateus 13,52: "Todo escriba douto no reino dos céus é como o Pai de família que tira do seu tesouro coisas novas e antigas". Segundo ele, o "reino dos céus" significa a Igreja de Deus. O "tesouro" representa a doutrina sagrada, sobre a qual o escriba douto (os Pregadores), tira testemunhos do Novo e do Velho Testamento, para a refutação *haereticae pravitatis* e para a corroboração *catholicae Fidei*.[687] Dualizando com os doutos da Igreja, os Pregadores, encontram-se os não doutos, ou seja, os hereges, que não compreendem os textos sagrados, conforme é dito em II Pedro 3,16: "os não doutos e os instáveis pervertem, e assim como as outras Escrituras, para sua própria perdição".

Todavia, se, por um lado, reina o espírito de guerra, traduzido pela imagem de combatente de Deus assumida pelo polemista, observa-se, de outro lado, uma posição de humildade do frade. Tal postura guarda relações com os preceitos da Ordem, mas, igualmente, com a teoria do *èthos* aristotélica, prolongada na retórica de Cícero, na qual a postura virtuosa do autor/orador é um elemento fundamental para que o leitor possa aderir o seu discurso[688]:

> Eu, humilde frei Moneta dos Frades Pregadores (...) que o Senhor me ilumine admiravelmente, pelos mesmos mantenedores raios do sol da justiça, com a luz da

---

[686] VIELLARD, Delphine. Proximités et divergences: l'usage de la "tradition rhétorique" dans les exordes polemiques de Jérôme et D'Augustin. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. *Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à nos jours*. De Boeck Supérieur, 2010, pp. 119-133, p. 121.

[687] "Haec autem lex duplex creditur ab his, qui in divinis docti sunt, et lumine verae Fidei sunt irradiati; teste enim ipsa veritate Matth. 13 v.52. Omnis scriba doctus in regno caelorum similis est Patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova, et vetera. Per regnum caelorum Dei Ecclesia, per thesaurum autem doctrina sacra significatur, de qua qui doctus est in Ecclesia ad confusionem haereticae pravitatis, et corrobationem catholicae Fidei profert testimonia Novi et Veteris Testamenti". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 1a-b; ms. 1550, f. 2ra.

[688] VIELLARD, Delphine. op. cit., p. 121.

> verdade, e para mim, seu servo, ainda que inábil, conceda inteligência, para que eu venha a compreender o seu testemunho.[689]

Uma abordagem muito semelhante à de Moneta é encontrada no seu confrade Rolando de Cremona. Escrevendo há alguns anos antes do heresiólogo, também, para esse frade, a palavra de Deus é o *gladium* que os Pregadores virilmente utilizam na luta contra as heresias. Como observou Riccardo Parmeggiani, o dominicano, tal como um *miles Christi*, vê-se convocado a lutar contra as forças antitéticas da Igreja.[690] Isso se manifesta também no vocabulário bélico adotado por ele.[691] Diversas passagens da *Postilla in Iob* transmitem a imagem aguerrida dos dominicanos: "Amici Dei et negotiatores sunt predicatores, qui gladio sue lingue Vehemoth corpus incidunt; et diminuendo regnum diaboli, regnum Christi augmentant".[692] Outra passagem que contém esse mesmo espírito guerreiro dos frades é quando Rolando recorre à alegoria dos gigantes para mostrar a elevada habilidade que os *strenuissimi milites Christi* possuem na arte da guerra, competência resultante da plena instrução nas sagradas Escrituras oferecida por Cristo: "Mestres da guerra, sabem combater contra o mundo, contra a carne, contra os demônios e contra todo o vício".[693]

3.4.2 As duas espadas (Lucas 22,38)

Outro aspecto que confere aos Pregadores um papel em primeiro plano na luta contra as heresias é a exegese que Moneta faz sobre a passagem das duas espadas de Lucas 22,38: "E eles disseram: *Senhor, eis aqui as duas espadas*. E ele lhes disse: *Basta*". Desde são Bernardo, as duas espadas do versículo luqueano eram entendidas alegoricamente como sendo o poder eclesiástico e o poder secular.[694] A espada espiritual simbolizava o supremo poder coativo espiritual, ao passo que a espada material, mais tarde também chamada de espada

---

[689] "Propter quod Ego Frater Moneta Fratrum Praedicatorum (...) ut Dominus per ipsos suscipientes radios solis justitiae, me mirabiliter luce veritatis illuminet, et mihi servo suo quamvis inutili, det intelectum, ut sciam testimonia ejus". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 2a, (tradução nossa); Trecho ausente no ms. 1550.
[690] PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 49.
[691] Ibid., p. 53.
[692] PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 70, nota: 109.
[693] "Scientes bellum: sciunt enim contra mundum et contra carnem et demones et omnia vicia dimicare". Ibid., p. 71, nota: 113.
[694] No *Liber de consideratione* dedicado ao papa Eugênio III, por volta de 1152, ele escreve: "*Ecce duo gladii hic*, o Senhor não repondeu: *Satis* est mas *nimis est*. A espada espiritual e a espada material pertencem, pois, a Igreja; mas esta (a material) deve ser tirada para a Igreja e aquela (a espiritual) pela Igreja: uma está na mão do padre, a outra na mão do soldado, mas à ordem do padre e ao comando do imperador". ARQUILLIÈRE, H.-X. Origines de la theorie des deux glaives. In: Studi Gregoriani. Roma: Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, p. 504.

temporal, simbolizava o supremo poder coativo material.[695] As autoridades civis possuem a espada secular diretamente de Deus. Já a Igreja possui tanto a espada espiritual como a espada material, porém, não podendo exercer o seu poder coativo material plenamente, ela delega-o, na prática, aos laicos. Portanto, o Estado atua com o seu próprio poder ao ser o braço da Igreja. As duas espadas, contudo, também ganharam outro sentido além do coativo, seu significado primeiro. Elas podiam ainda ser interpretadas com um valor político; a espada espiritual representando todo o poder sacerdotal; e a espada material o poder secular.[696]

Ao interpretar o texto de Lucas, Moneta identifica a pregação como uma das espadas referidas por Cristo naquele episódio. Ela é a espada que os Pregadores utilizam na batalha contra os hereges. Segundo o frade heresiólogo, a fim de que os Pregadores possam usar bem da sua espada, é necessário que as autoridades seculares, portadoras da espada material, mantenham a paz entre os homens e deem a cada indivíduo o que lhe é merecido.[697]

A ideia da pregação como espada espiritual, na verdade, é muito antiga. Ela insere-se numa longa tradição exegética cuja passagem de Efésios 6,17 foi o ponto de partida: "Tomai também o capacete da salvação, e a espada do Espírito Santo, que é a palavra de Deus".[698] Além disso, é possível encontrar a mesma hermenêutica do versículo de Lucas, assim como a passagem de Efésios, no *Liber Suprastella*, que, como já dissemos, foi composto pelo laico Salvo Burci de Piacenza: "Sed manifestum est quod tantum est unus gladius spiritualis, id est verbum Dei...".[699]

A hermenêutica da passagem feita por Moneta, no entanto, insere-se numa tradição dominicana que toma o gládio espiritual como sendo a palavra de Deus. Conforme assinalou J. Leclercq nas legendas de são Domingos, os Pregadores foram fundados para refutar, pela espada da palavra, o que a espada material não podia vencer.[700]

---

[695] OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957, p. 153-154.
[696] Idem.
[697] "(...) gladius enim materialis juvat spiritualem, idest praedicationem, tunc enim possunt uti Praedicatores gladio suo, alias male possent uti eo: propter hoc cum dictum esset Lucae 22.38. *Ecce duo gladii* hic; Respondit Dominus: *Satis est*; in Ecclesia enim duo gladii sufficiant, scilicet materialis & spiritualis (...). MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 522a, ms. 1550, f. 148ra.
[698] LAUWERS, Michel. Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du rex *praedicator*: notes d'ecclésiologie carolingienne. In: *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t. 111/3, 2004, p. 221-244, p. 223. Moneta também recorre à passagem de Efésios: "Cathari autem illud testimonium Pauli de Praelatis Ecclesiae intelligunt, et de vindicta spirituali, et gladio spiritus quod est verbum Dei, ad Ephes. 6. v. 17". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 537a; ms. 1550, f. 153ra.
[699] SALVO BURCI. *Liber Suprastella*, p. 270. Existe também a possibilidade que a interpretação do laico sobre o versículo tenha sido influenciada pela exegese do frei Rolando de Cremona, que, como já dissemos, pregou na cidade de Piacenza dois anos antes.
[700] LECLERCQ, J. op. cit., p. 50. Essa interpretação também é encontrada em são Tomás de Aquino e em outros dominicanos, como João de Paris.

A mesma interpretação do versículo de Lucas é encontrada na *Summa* teológica de Rolando. O teólogo chama de "espada do Evangelho" a espada utilizada pela Igreja, e, mais especificamente, a espada usada pelos Pregadores. Segundo ele, ela é necessária à Igreja tal como a "espada de César", de uso das autoridades seculares: "E do mesmo modo que a espada do Evangelho separa a alma da carnalidade espiritualmente, assim a espada de César deve separar as almas dos malfeitores dos corpos".[701]

3.4.3 São Domingos e a missão anti-herética da Ordem dos Pregadores

A vocação anti-herética da Ordem dos Pregadores é ressaltada por Moneta. O heresiólogo invoca o nome de são Domingos no prólogo do opúsculo, enfatizando a missão do santo no combate contra os hereges. Ao fazer referência ao fundador dos Pregadores, Moneta segue grande parte dos autores dominicanos, que, nos prólogos de suas obras, relembram as ações pastorais e espirituais de são Domingos.[702] No caso do nosso tratado, o autor enfatiza o ministério anti-herético do santo:

> É hora de compor este Opúsculo a partir de testemunhos divinos inspirados por sua graça, com o constante apoio das orações e abundantes méritos de Beato Domingos, meu pai. Foi todo o seu desejo e esforço, por meio de si mesmo e seus filhos espirituais, tendo rejeitado as vaidades do mundo, para destruir o ensino perverso dos hereges, por exemplo, e palavra, e para aumentar a fé abençoada e simples dos fiéis. Para alcançar esse fim mais facilmente, confiando no conselho do Espírito Santo, ele foi o primeiro a conceber e estabelecer a primeira Ordem de Pregadores. Sustentado pelas orações dessa ordem, ajudado por seus méritos, e instruído por seus documentos, fraco candidato que eu sou, eis que ouso usar a espada da palavra de Deus para refutar a heresia, para fortalecer a fé, e para apoiar a Igreja Católica.[703]

---

[701] "Item Dominus dixit (Luc. 12, 36-38): *Qui non habet gladium vendat tunicam et emat gladium*. Et Apostoli dixerunt (ibidem eodem): *Duo gladii sunt hic*. Et Dominus aprobavit dicens: *Sufficit*, sive: satis est, quod est idem. Ergo duo gladii sunt necessarii in ecclesia. Non vult dicere Dominus quod duo gladii suffecissent apostolis contra cohortem Iude, sed voluit dicere quod duo gladii sunt necessarii in ecclesia, unus Cesaris et alius Evangelii. Et sicut gladius Evangelii separat animam a carnalitate spiritualiter, ita gladius Cesaris debet separare animas malefactorum a corporibus. Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 596.

[702] BEAULIEU, Marie-Anne Polo de. Le statut de l'auctor dans l'ordre des prêcheurs. In: L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale. Cahiers de Fanjeaux, 36, Toulouse: Éditions Privat, pp. 263-305, p. 285. Também na suma atribuída ao frei Pedro de Verona, o polemista diz empreender a obra em nome de Cristo, da Virgem Maria e de são Domingos. KAEPELLI, T. op. cit., p. 313.

[703] "Tempus etiam est propter eandem caussam faciendi hujusmodi Opusculum ex divinis testimoniis mihi sua gratia inspiratis, suffragrante orationum instantia, et copia meritorum B. Dominici Patris mei, cujus totum fuit desiderium, et conatus per se suos que filios spirituales spretis saeculi nugis demoliri opere et sermone Haereticorum dogma perversum, et beatam credulitatem Fidelium adaugere. Ad quod selicius consumandum Santi Spiritus consilio fretus primus primum Praedicatorum excogitavit Ordinem, et erexit". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 2b, (tradução nossa); ms. 1550, f. 2ra.

A missão de são Domingos, na qual Moneta se espelha e cuja Ordem dos Pregadores foi constituída, destina-se à salvação das almas e à pregação contra os hereges. No capítulo de fechamento da suma, dedicado à vida eterna, o frade reforça novamente essa concepção: "Accingatur saltem pauperes, qui per fidem Christi omnia reliquerunt, quorum Ordo ob salutem animarum, et praedicationem contra haereticos dicitur institutus".[704]

A alusão a são Domingos numa obra heresiológica, composta no período em que alguns frades Pregadores são incubidos do *officium inquisitionis haereticae pravitatis*, nos leva a refletir sobre o lugar da heresia na autoconsciência dominicana no período estudado, bem como a sua relação com o fundador da Ordem. Nesse sentido, nos parece importante mencionar os contributos do historiador Luigi Canetti. Segundo o historiador italiano, a santidade anti-herética atribuída a são Domingos foi uma construção realizada pelos frades, após a canonização do santo (1233-1234) no contexto de envolvimentos da Ordem no ofício inquisitorial.[705] Isso se tornaria mais evidente ainda no início do século XIV, quando Domingos foi equivocadamente concebido pelos Dominicanos como o "primeiro inquisidor", opinião que teve grande fortuna no decorrer dos séculos e na historiografia.[706] Diante disso, Canetti conclui que só se é possível ler os testemunhos sobre Domingos e sobre a primeira história da ordem se se consideram "as coordenadas da consciência hagiográfica 'dominicana', determinada pela canonização do fundador".[707]

A leitura feita por Canetti acerca da construção de uma memória anti-herética imputada a são Domingos é bastante pertinente ao nosso trabalho, pois Moneta, assim como os demais frades bolonheses estudados, participaram dos primeiros cinquenta anos da Ordem, além de terem conhecido diretamente o santo fundador. Ela é bastante significativa se pensarmos que a produção de tratados dominicanos de refutação das heresias ocorreu, principalmente, a partir da década de trinta, coincidindo com as primeiras missões de alguns

---

[704] Ibid., p. 560b; ms. 1550, f. 158vb.

[705] CANETTI, Luigi. op. cit., 1996, p. 221-266. Diz o historiador: "Da quase total insuficiência de uma memória hagiográfica de Domingos anteriormente ao início do processo de canonização, e ao contextual aperfeiçoamento redacional do *Libellus* de Giordano, tratei já amplamente e discuti em outros trabalhos, traçando a história das representações cultuais e, mais geralmente, a formação dos temas salientes da imagem de santidade de Domingos de Caleruega no curso do processo que, a partir da sua morte (1221), trouxe, primeiro, depois de um esquecimento mais que decenal da sua memória, ao projeto de uma canonização (1233-1234), e depois, no giro de pouco mais de vinte anos (1235-1255/60), ao definitivo reconhecimento e fixação formal, da parte dos vértices da ordem mesmo, confortados pelas escolhas eclesiológicas e pastorais do papado pós inocênciano, das coordenadas fundamentais da imagem de Domingos qual santo fundador e progenitor do *ordo Praedicatorum*", tradução nossa.

[706] VICAIRE, M.-H. "Persequutor Hereticorum" ou les "Persécutions" de Saint Dominique. In: *Le Credo, la Morale et l''Inquisition*. (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse: Éditeur Privat, 1971b, pp. 75-84, p. 75-76.

[707] CANNETI, Luigi. Intorno all'"idolo delle origini". La storia dei primi frati Predicatori. In: *I frati predicatori nel Duecento*. A cura di Grado Gioavanni Merlo. Verona, 1996, pp. 9-51, tradução nossa.

membros da Ordem, como juízes delegados pelo papa para a pesquisa e o julgamento dos hereges.

Contudo, a nosso ver, não nos parece que o empenho anti-herético fosse um elemento ausente nos primórdios da Ordem. Basta lembrar que o novo tipo de pregação fundado por são Domingos juntamente com seu bispo Diego de Osma, em 1206, baseado na humildade e na mendicidade evangélica, visava combater a "contaminação" herética no Languedoque.[708] Para alguns autores, o confronto com os hereges dualistas constituiu o ponto fundante da atividade e da identidade dos frades Pregadores, o que aparece desde os primeiro documentos emitidos pela cúria papal a favor dos novos religiosos.[709] A pregação da nova comunidade religiosa, contudo, não se limitou apenas a extirpar os erros heréticos. Como mostrou M.-H. Vicaire, ela aparece nos documentos como "a pregação da verdade evangélica" ou "evangelização da palavra de Deus" [710], definições, portanto, que comportam a refutação das heresias e a conversão do herege, mas que vão além dela.

3.5 A parábola do joio e do trigo (Mateus 13,24-30 e 36-43) e a conversão dos hereges

Uma das passagens bíblicas utilizadas por Moneta e pelos outros frades oriundos do convento de Bolonha, para provar a legitimidade da *vindicta* contra os hereges é a parábola do joio e do trigo de Mateus 13,24-30 e 36-43.[711]. A parábola surge no âmbito cuja chave de discussão é a pena de morte dos hereges, ainda que, em Moneta, a análise se estenda à *vindicta* de morte no seu sentido mais geral, isto é, a todos os malfeitores. Exceto a *Disputatio*, em que o polemista reserva poucas palavras à análise da parábola, Rolando e, principalmente, o nosso frade oferecem uma interpretação do texto de Mateus num momento em que imagem do joio era empregada de forma funcional na luta anti-herética, tanto de

[708] De acordo com Lorenzo Paolini, a ação de Domingos frente aos hereges deve ser considerada "na sua evolução projetual progressivamente tendente à institucionalização, e nas suas formas de pastoral, atípica para o tempo no âmbito clerical, em relação ao complexo de variadas iniciativas do papado, em particular de Inocêncio III...". PAOLINI, Lorenzo. *Domenico e gli eretici. In: Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 2004*. Spoleto, 2005, p. 180-326, p. 298; VICAIRE, M.-H. op. cit., (1971), p. 23, tradução nossa.

[709] RAININI, Marco. Predicatores, inquisitores, olim heretici: il confronto tra frati Predicatori e catari in Italia settentrionale dalle origini al 1254. In: Fenomen "Krstjani" u srednjovjekovnoj Bosni i Humu. Bosnia, s.a., p. 455-477, p. 477.

[710] VICAIRE, M.-H. op. cit., (1971), p. 25.

[711] A exegese da parábola também foi feita pelo polemista dominicano da suma anti-herética atribuída a Pedro de Verona. Infelizmente, não foi possível fazer uma análise da passagem, para a pesquisa ora apresentada. Fólio 102v-103r. conv. soppr. A.9.1738, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale.

repressão como de recuperação dos hereges, e desprendida do seu contexto exegético, conforme observou Maria Teresa Dolso.[712]

A parábola do joio e do trigo (Mateus 13,24-31, 36-43) tem uma longa e complexa tradição exegética. Nos séculos XII-XIII, contexto de luta contra as heresias, ela foi constantemente recorrida e utilizada em diversos tipos de texto.[713] Ainda que, originalmente, a passagem não tratasse sobre os hereges, a partir dos Padres da Igreja e por toda a Idade Média, a ideia de que os joios semeados pelo Diabo no campo significavam as heresias foi admitida.[714] Entretanto, a perícope tendeu a conservar a mensagem de apelo à paciência para com os pecadores, ideia já explícita no texto, quando o próprio Jesus orienta a não arrancar os joios – os quais deveriam ser destruídos apenas no fim do mundo –, e reforçada também pelos escritos de Agostinho e de Jerônimo.[715] Porém, como observou Guglielmo Russino, o convite à paciência e o aviso de destruição contidos na parábola foram dois elementos nem sempre bem dosados na exegese da passagem, tendendo um ou outro prevalecer num dado interprete ou num determinando momento.[716]

A menção à passagem do joio em Rolando surge, na primeira vez, no segundo livro da *Summa*, em resposta à questão pela qual os hereges seriam mais mortos por heresia do que os outros pecadores.[717] A análise, entretanto, só é de fato feita no terceiro livro, na questão *De zizania*. Os joios, para o teólogo dominicano, são especialmente os hereges, visto que estes, semelhantemente àqueles, também introduzem o veneno.[718]

A interpretação da passagem evangélica é realizada por Rolando, tendo como alvo os que condenavam a supressão ou a morte dos dissidentes, ao contrário dos outros frades, que têm como interlocutores principais os próprios hereges. Os adversários de Rolando são

---

[712] DOLSO, Maria Teresa. La parabola della zizzania e il problema ereticale. In: *Cristianesimo nella storia*. Vol. 26/1, 2005, pp. 225-263, p. 243. A autora vê Tomás de Aquino como o responsável por retomar o filão exegético da passagem do joio na justificativa da repressão contra os hereges. Porém, a nosso ver, é possível encontrar já uma preocupação exegética da parábola nos frades Rolando e Moneta e também no laico Salvo Burci. Em Moneta, como no polemista de Piacenza, a questão exegética da parábola é de primeira ordem, haja vista ser a obra um tratado anti-herético. O polemista Salvo Burci, como vimos, reserva um capítulo inteiro à parabola, assim como Rolando.

[713] Ibid., p. 225-263.

[714] BAIN, Emmanuel. Aux sources du discours antihérétiques? Exégèse et hérésie au XII siècle. In: MERCIER, Franck; ROSÉ, Isabelle (Dir.) *Aux marges de l'hérésie: inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Age.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 53-83, p. 75.

[715] Ibid., p. 74-75.

[716] RUSSINO, Guglielmo. Maestri e Persecutori. La repressione dell'eresia nel pensiero della scolastica. Tesi di dottorato in Filosofia. Università di Palermo. Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei saperi, 2007, p. 148-149.

[717] Rolandi Cremonensis, O.P. Liber II, p. 380.

[718] "(...) zizania similiter sunt heretici, quoniam venenum infundunt, sicut lolium infundit venenum...". Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber III*, p. 1365. A ideia de que os joios possam contaminar os grãos é encontrada numa carta de Gregório IX de 28 de julho de 1227. DOLSO, M. T. op. cit., p. 253.

definidos por ele como "*qui non sunt recte fidei*". Contra a igreja, eles apresentavam o trecho de Mateus 13, 28-30: *"*Queres, pois, que arrancamos os joios? – responde o Senhor: "Não, para que, ao colher o joio, não arranqueis também o trigo com ele. Eu direi aos ceifeiros como atá-lo-iam em molhos e o queimariam pelo fogo", alegando, por meio dela, que o Senhor não queria que os hereges fossem queimados, e a premissa de uma Glosa de Agostinho, geralmente acoplada à exegese tradicional da parábola, a qual diz "Quem hoje é herege amanhã defende a fé".[719] À opinião dos adversários sobre a proibição da pena de morte, Rolando contrapõe-se munido de diversos argumentos. Em primeiro lugar, ele recorre a alguns versículos para provar que Deus no Novo Testamento quis que os malfeitores fossem destruídos. Entre eles, Lucas 19,27: "Trazei-os e matai-os diante de mim" e I Pedro 2,14: "Para punir os malfeitores etc.". Quanto à interpretação da parábola feita pelos oponentes, o teólogo dominicano argumenta que Cristo, ao acrescentar "para que não simultaneamente arranqueis também o trigo com ele", quis que, pela foice da sentença judiciária, os joios (os hereges) fossem destruídos do mundo.[720] O frade, porém, alerta que a passagem trata daqueles joios que não podem nunca ser transformados em trigo, isto é, os hereges obstinados. E ainda acrescenta que o trigo é transformado em joio, não ocorrendo o contrário.[721]

Do mesmo modo, Rolando reage a proposição do bispo de Hipona, isto é, que quem é herege hoje, amanhã, será católico.[722] Ele assevera que, nos casos em que haja dúvida ou que queira o herege retornar à Igreja e tornar-se trigo, este não deve ser morto. O dominicano afirma ainda que tal premissa agostiniana deva ser entendida dessa forma, porque, em outro momento, o Padre afirmou que é a lei que mata o réu.[723] Entretanto, Rolando vai mais além. Se os adversários insistem *pertinaciter* que Agostinho, na Glosa, não quis que os hereges fossem mortos, ele diz crer mais no Novo e no Velho Testamento, bem como em toda a Igreja do que no bispo de Hipona. Portanto, para o dominicano, se os hereges não querem retornar para a fé, devem ser mortos.[724]

---

[719] Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber III*, op. cit., p. 1365.

[720] "(...) nisi quia bene vult quod etiam modo falce sententie iuditialis tollantur de mundo, sed non alii nisi illi de quibus manifestum est quod non sunt triticum, sed lolium, vel zizania, que numquam possunt amplius mutari in frumentum". Idem.

[721] "Triticum enim mutatur in zizania, non autem e converso". Idem.

[722] Rolando tratou rapidamente da premissa agostiniana no segundo livro da *Summa*. Também aqui, ele segue a mesma linha de pensamento sustentada na análise da parábola no terceiro livro. A menos que sejam descobertos totalmente obstinados no erro, os hereges não devem ser mortos. A respeito desses, são entendidos os hereges que facilmente possam ser convertidos ou em que se tenham esperanças de conversão, porque, segundo o frade, muitos estão na heresia por ignorância. Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber secundus*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 382.

[723] "Et quod ita intelligatur illud quod dicit Augustinus, pater, quoniam alibi dicit Augustinus quod potestas sine aliquo peccato interficit reum, et cum interficit non ille interficit, sed lex." *Liber III*, p. 1365-1366.

[724] "Sic ergo sum in ista sententia quod heretici debent interficit, si non volunt redire ad fidem". Ibid., p. 1366.

Respondendo aos adversários que defendem que os hereges devam ser suprimidos a não ser que na ceifa, ou seja, no fim do mundo, e não por homens, mas pelos anjos, conforme Mateus 13,39: "Os ceifeiros são anjos, e a ceifa é o fim do mundo", Rolando diz que se deve considerar o que é dito em outra Glosa: "Não nisto é proibido o gládio de César". Quando o réu é morto, segundo o frade, é a messe dos joios e é, então, o fim dos séculos. Dessa forma, para Rolando, o momento da ceifa ocorre logo após o julgamento dos bispos.[725] Estes são os anjos-ceifeiros. Diz ele: "Mas os ceifeiros são anjos; anjos são ditos mensageiros, e bispos são ditos anjos em Malaquias (2,7), já que é anjo de Deus". Igualmente Rolando considera "anjos" os poderes seculares, assim como diz o Apóstolo (Romanos 13,4): "O ministro de Deus é punidor na ira". Sendo assim, bispos e autoridades seculares são anjos de Deus. Os primeiros devem cortar os joios com a foice da excomunhão, ou com a foice da sua sentença, porque lhes compete julgar se são hereges. Já o outro anjo, o poder secular, deve oferecer aos joios a espada material.[726]

Na *Disputatio* atribuída a Paulo, o Húngaro, seguindo o mesmo sentido de Rolando, o polemista entende que não se deve erradicar o joio em detrimento do trigo, mas, quando não há dano a este, a erradicação deve ser feita.[727] Outras passagens são acopladas à exegese da parábola para reforçar a ideia de que os hereges devem ser extirpados, como Mateus 15,13: "Toda planta que o meu Pai não plantou deve ser erradicada"; João 15,6: "Se alguém não estiver em mim, será lançado fora como a vara, e secará, e os colhem e lançam no fogo, e ardem"; Mateus 3,10: "Toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada no fogo"; 1 Coríntios 5,4-5: "Em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, seja este tal entregue a Satanás, para a destruição da carne, para que o Espírito seja salvo no dia do Senhor" e Atos 5,1, em que Pedro erradicou Ananias e Safira.

A passagem de Mateus ganhou um grande espaço no opúsculo anti-herético de Moneta. Ela surge em dois momentos: no oitavo capítulo do primeiro livro, quando o frade discute as duas criações – uma boa e outra má, sustentada pelos dualistas –, e no décimo

---

[725] Posicionamento que também pode ser encontrado nas cartas de Inocêncio III, conforme visto por M. T. Dolso. op. cit., p. 248.

[726] "Episcopi ergo debent precidere zizania falce excommunicationis, vel etiam falce sue setentie, quoniam debent eos iudicare esse hereticos. Alius autem angelus, idest potestas secularis debet eos precidere gladio materiali. Summae Magistri Rolandi Cremonensis. *Liber* III. op. cit., p. 1366. Rolando identifica quatro tipos de erradicação do joio: a apressada (*festinata*), a suspeita (*suspitiosa*), a danosa (*dampnosa*) e a legítima (*legittima*). A primeira é aquela que se faz com ímpeto. A segunda é feita sob leve suspeita. A terceira é aquela que traz grande dano à Igreja. A respeito desta, o dominicano faz menção a excomunhão dos príncipes, visto que estes podem atrair outros sequazes consigo, e à excomunhão das multidões, a qual só cabe ao papa fazê-la, por meio de uma especial licença. Um conselho citadino, no entanto, pode ser excomungado. Idem.

[727] "Utrum est, quia non debet eradicari zizania cum detrimento tritici, sed ut potest fieri sine detrimento tritici, eradicari debet (...)". SANJEK, F. Hic sunt omnia puncta principalia et auctoritates extracte de disputatione inter christianum romanum et patarenum bosnensem. In: Starine, 61, 2000, p. 21-121, p. 70.

terceiro capítulo do quinto livro, quando ele trata, especificamente, do mandamento *Não matarás*. Isso ocorre, a nosso ver, porque, a parábola ocupou um lugar importante nas narrativas míticas dos grupos dualistas e também porque o polemista, especialmente no último livro, elabora uma resposta específica a cada grupo de hereges: valdenses, cátaros que professam os dois princípios, cátaros que professam um único princípio e a todos os cátaros. Interessa-nos aqui a exegese da parábola feita no último livro da obra de Moneta, pois, nessa segunda parte, o dominicano analisa se a matança do homem ali foi condenada.

Moneta oferece vários modos de compreender a proibição do Senhor do campo em colher os joios. O primeiro modo é entender os joios como inofensivos ao trigo. De acordo com o frade, o campo o qual a parábola neotestamentária retrata é o mundo, conforme exposto no próprio versículo de Mateus 13,28: "o campo é o mundo". Os joios são os "*homines mali*", mas que são maus a si mesmo. Eles são chamados joios, porque não causam nenhum dano ao trigo, isto é, aos cristãos, "embora lhe façam sombra, e o estorvem um tanto". A respeito deles, o Senhor do campo diz aos servos "permiti que ambos cresçam", isto é, os joios e o trigo.[728] O veto da erradicação dos joios na parábola evangélica, ou seja, a interdição do homicídio é correta, segundo o frade, quando se trata desse tipo de homens. Nessa categoria de joios que devem ser tolerados, encontra-se um tipo específico de hereges: os que são "convertidos à Igreja por sacras advertências". Aqui, o dominicano recorre à premissa agostiniana "hoje, de fato, é herético; amanhã pode ser católico".[729] A tal interpretação, como vimos, Rolando também fez referência.

Porém, ao discutir, em seguida, se a ordem do Senhor do campo "permiti que ambos cresçam" (*Sinite utraque crescere*) é um conselho ou um preceito, Moneta parece reconhecer outros tipos de joios. Eles seriam os homens maus que corrompem os outros, "separando-os da fé ou matando-os corporalmente".[730] Nesse grupo, o dominicano inclui os hereges obstinados e aos homicidas. Aqui se compreende o joio que sufoca o trigo, e o lobo que devora as ovelhas. Para mostrar que, nesse caso, não se deve tomar como preceito aquela advertência do Senhor do campo, o frade recorre ao Apocalipse 2,18-20, no qual consta que filho de Deus censurou o anjo da Igreja de Tiatira, isto é, o Bispo, por permitir que Jezabel ensinasse e seduzisse os seus servos. Jezabel, conforme o frade, são os falsos profetas "que

[728] "Ad hoc potest multipliciter responderi: Primo sic, ut per zizania intelligantur illi homines mali, qui sibi ipsis mali sunt, alios autem non corrumpunt a fide separando, vel corporaliter occidendo; hi enim zizania dicuntur, quia zizania non destruunt triticum, licet umbram faciant ei, et ipsum aliquantulum impediant; hoc autem potest colligi ex verbis Domini, qui ait servis: *Sinite utraque crescere*; non dixit zizania, et triticum: quasi dicat, nolite nunc eradicare zizania, quoniam salvo cremento tritici tollerari possunt". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 519a-b; ms. 1550, f. 147va.
[729] Idem.
[730] Ibid., p. 519a; ms. 1550, f. 147va.

corrompem outros e destroem o trigo e convertem aquilo em joios, e, assim, a partir do trigo aumentam-se os joios.[731] Isso também ocorre com o bispo de Pérgamo (Apocalipse 2,12). Portanto, para Moneta, a não ser no caso em que os joios não corrompem o trigo, não se deve permitir que ambos, joios e trigo, cresçam juntos.

Ainda que os joios sejam entendidos principalmente como hereges, associação que remonta a uma longa tradição exegética como dissemos e que, no século XIII, é um *topos* já bem consolidado[732], o frade Pregador não parece incluir na categoria de "homens maus" somente esse grupo, embora, como dissemos, eles ocupem o primeiro plano. O dominicano, geralmente, não utiliza o termo "herege" para se referir aos joios, preferindo os genéricos "homens maus" [733] ou "homens maléficos". Na categoria dos joios que não devem ser tolerados – os hereges que separam os indivíduos da fé –, Moneta menciona também os que matam os outros corporalmente, dando a entender que se tratam dos homicidas. Além disso, Moneta parece incluir os judeus no grupo dos joios que não ameaçam o trigo quando diz: "não vês que os judeus não são destruídos pelos príncipes dos cristãos, que, todavia, são contrários a nós na fé; porém, isto é assim porque, por sua doutrina, não pervertem os cristãos".[734]

A nosso ver, a tipologia de joios catalogada pelo dominicano, nem sempre clara no texto, ocorre, por um lado, porque o objeto de discussão aqui é a legitimidade ou não da condenação à morte no seu sentido mais amplo, o que não é uma pena restrita somente aos hereges. Por outro lado, parece haver no frade uma vontade de reunir e harmonizar diversas interpretações exegéticas da parábola com a questão da pena de morte do momento em que escreve.

Outra possibilidade de interpretação da passagem de Mateus oferecida pelo frade entende que a erradicação dos joios do campo, ou seja, a morte dos homens maléficos, não é proibida a todos os servos. Moneta entende que os servos do Senhor do campo sejam os clérigos e as autoridades seculares, diferente de Rolando. É proibido aos primeiros servos

---

[731] "(...) qui alios corrumpunt & destruunt triticum, & convertunt illud in zizania, & convertunt illud in zizania, & sic augmentantur zizania ex tritico...". Ibid., p. 519b; ms. 1550, f. 147va.

[732] DOLSO, M. T. op. cit., p. 246.

[733] A expressão "mali homines" é também utilizada por Cristiano de Stavelot, monge da abacia de Saint-Remacle, na sua interpretação sobre a passagem de Mateus. O monge, porém, não identifica o joio com a heresia, mas, sim, com os pecadores: "Zizania, quae alio nomine lolium dicitur, juxta agriculturam est semen nequam, quod nascitur inter speltam, de qua quis tunc quando colligitur comederit, non habet plenum sensum ad horam; ita quicunque a Deo dissentit, non est plenae mentis. Hic autem mali homines, Domino exponente, intelliguntur. Christiani Druthmari Corbeiensis monachi. *Expositio in Matthaeum*, Cap. 35, in PL 106, 1851, p. 1374.

[734] "Nonne vides quod Judaei non interficiuntur a Christianorum Principibus, qui tamen in fide nobis sunt contrarii; hoc autem est quia sua doctrina Christianos non pervertunt". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 519b; ms. 1550, f. 147va.

(clérigos) arrancar os joios – eles podem fazer a erradicação espiritual, conforme 1 Coríntios 5,5 e 1 Timóteo 1,20, em que Paulo entrega alguns homens a Satanás –, mas tal prática não é vedada aos segundos (autoridades seculares).[735] Contudo, ainda aqui, tratando-se dos joios que não ameaçam o trigo, o frade lembra que se deve permitir que "ambos cresçam até a messe". Isso porque, ao arrancar os joios, talvez o trigo possa ser arrancado juntamente, isto é, um inocente possa ser morto. Porém, cessado o período determinado pelo Senhor do campo, é lícito arrancar "quando o crime for conhecido e o juiz não tiver dúvidas, nem junto com ele arrancar um inocente".[736]

A proibição ocasional do Senhor do campo em relação à colheita dos joios não é vetada porque é má, e sim porque o servo, "como se fosse menos cauteloso", poderia extirpar o trigo junto com joios. Portanto, a morte do homem maléfico não é proibida, porque é má; mas porque um inocente poderia ser morto junto com os homens maus. Para validar esse argumento, Moneta recorre ao Gênesis 18,25, em que Abraão diz: "Longe de ti, Senhor, que faças esta coisa, e mates o justo junto com o ímpio, e seja o justo como o ímpio; isto não é teu, tu que julgas toda terra". Por outro lado, existe uma preocupação em reconhecer os joios, porque "às vezes, alguns que parecem ser joios não são joios".[737]

Outro modo de compreender a proibição da recolha dos joios é entender os joios como o número dos condenados, isto é, os filhos do mal que "devem ser encerrados, no fim dos tempos, em fascículos para queimar", e a boa semente como o número dos que devem ser salvos, os filhos do reino que "devem ser colocados no celeiro do pai de família".[738] Os servos foram proibidos da colheita aqui, porque, primeiro, não era próprio deles fazê-la ou querê-la, mas, sim, dos anjos. O segundo motivo é que não havia chegado o tempo da colheita universal. Nesse momento, alguns do número de eleitos ainda não tinham sido convertidos. Para o dominicano, a parábola trata desde o início dos tempos até o fim. Assim sendo, por filhos do reino se entende todos que devem ser salvos, antes e depois de Cristo, e por joios, todos os que devem ser condenados em qualquer tempo.[739] Essa interpretação do frade, no entanto, se refere ao julgamento final.

Ao dirigir-se aos cátaros, o dominicano analisa a parábola, levando em consideração as crenças dualistas. Dessa forma, a sua discussão tende a ser mais específica e a se limitar à

---

[735] "Potest etiam aliter solvi, et dici: quod eradicatio de agro, idest de mundo, quae est idem quod occisio, non est prohibita omnibus servis, sed tantum Clericis, non est prohibita potentatibus, et principibus (...)". Idem.
[736] "(...) quando crimen notum est, nec dubium est judici, nec simul cum eo eradicat innocentem.". Ibid., p. 520a; ms. 1550, f. 147vb.
[737] "(...) quandoque apparent aliqui esse zizania, qui non sunt zizania". Ibid., p. 520a; ms. 1550, f. 147vb.
[738] Ibid., p. 520b; Trecho ausente no manuscrito 1550.
[739] Idem.

interpretação que esses hereges fazem de certos termos, como, por exemplo, o sentido atribuído da palavra "mundo", "erradicação", "joio" e "trigo". Sabendo que os dualistas acreditam em dois mundos ou duas criações – um mundo material, criado pelo Diabo, e o mundo celestial, feito por Deus –, o frade questiona os adversários o que eles entendem por "mundo". Caso acreditem que se trata do mundo material, Moneta conclui que os interlocutores devessem considerar o mundo como uma criatura do bom Deus, coisa que não defende os que professam os dois princípios. Caso acreditem que se trata do mundo celeste, então, segundo o dominicano, é preciso considerar que nele ainda há joios, ou seja, os filhos do mal.[740] Ainda sobre a interpretação espiritual que os dualistas fazem do campo, isto é, do mundo, o frade prossegue o embate dizendo que se os cátaros interpretam o "campo" de forma espiritual, é preciso, desse modo, que aceitem a erradicação do campo espiritualmente, do que não trata a parábola, porque, segundo Moneta, erradicar é matar corporalmente:

> o que tu chamas de erradicar? Se é matar materialmente, diz-me, portanto, o que tu chamas joios ou trigo? Se somente a alma, não pode matá-la; portanto, não posso erradicá-la, porque erradicar é matar materialmente.[741]

De um modo geral, os três frades concordam que erradicação do joio não é um mal em si, mas, quando danoso ao trigo, deve-se proceder com cautela. Sanadas as incertezas quanto ao joio, é legítimo erradicá-lo. A interpretação da parábola do joio e do trigo feita pelos frades também revela o posicionamento que nutrem a respeito da recuperação dos hereges.

Rolando mostra-se incrédulo quanto à conversão dos hereges. Esse posicionamento revela-se, principalmente, no seu comentário sobre o livro de Jó, no qual diz que os Pregadores não podem e nem devem disputar com os hereges, porque tal discussão é inviável, como vimos no primeiro capítulo. Os adversários são irrecuperáveis porque possuem uma natureza demoníaca. O polemista da *Disputatio* parece sustentar o mesmo pensamento ao dizer que os hereges são sempre rebeldes, obstinados e perseverantes no mal. Por isso, são entregues na mão do juiz e da justiça.[742]

Posicionamento diferente, encontramos na suma atribuída ao frade Pedro de Verona. O polemista parece ter tido bastante contato com os dualistas convertidos – talvez recuperados

---

[740] "Praeterea, si alius est, idest coelestis mundus; ergo adhuc ibi sunt zizania, idest filii nequam, et erunt usque ad consummationem saeculi". Ibid., p. 521a; ; ms. 1550, f. 147vb.

[741] "Quid appellas tu eradicare? Si occidere materialiter; dic ergo mihi quid tu appellas zizania, vel triticum? Si animam tantum, non possum occidere; ergo non possum illam eradicare, cum eradicare sit occidere materialiter (...)". Ibid., p. 521b, (tradução A. H.); ms. 1550, f. 148ra.

[742] "(...) sed quia semper rebelles estis et obstinati, et perseveratis in malo, ideo nos dimittimus vos in manum iudicium et iustitiam". SANJECK, F.op. cit., p. 70.

por ele próprio – por meio dos quais ele obteve muitas informações sobre os hereges, por exemplo, que os heterodoxos têm dúvidas sobre os seus erros e que não têm a devoção do coração.[743]

Semelhantemente a Rolando e ao polemista da *Disputatio*, Moneta sustenta o mesmo pessimismo em relação à reconciliação dos hereges. Indagado pelos adversários sobre a possibilidade de conversão futura de um herege que é morto pelo juiz, o frade mantém uma postura cética, argumentando que se vê o dano da subversão provocada pelos dissidentes, mas não se vê a sua conversão, sendo essa "rara, incerta, difícil".[744] Desse modo, segundo ele, deve-se preferir ao grande bem, que é a república, do que a incerta conversão futura do herege. Portanto, para o dominicano, não se deve poupar o lobo que devora, na expectativa de que ele seja transformado em ovelha. Além disso, o pessimismo de Moneta é já evidente desde a abertura da obra, quando afirma que Deus não previra que os hereges fossem permanecer na Igreja, recorrendo a Mateus 20,16: "São muitos os chamados; poucos, de fato, os escolhidos".[745]

As imagens bíblicas e os tipos sociais recorridos pelos frades para caracterizar os hereges (lobos rapaces, joios, raposas que destroem as vinhas, falsários, leprosos) são mais um indício que reforça o pessimismo radical da maioria dos frades a respeito da conversão do adversário. Para Lorenzo Paolini, a natureza dessas imagens nos tratados teológicos medievais denuncia a postura de absoluta negatividade em direção aos hereges: "eram considerados irredutíveis e irrecuperáveis ao bem comum".[746]

3.6 Persuasão e coerção nos primeiros anos da Inquisição

Enquanto Rolando chama a atenção para a inviabilidade da disputa com os hereges, Moneta, escrevendo dez anos depois, opta por compor um tratado cujo âmago central é a controvérsia anti-herética. A *Summa* do frade é uma disputa, ainda que escrita. Logo, como explicar a escolha por uma obra de refutação diante da difícil e incerta recuperação dos hereges e de um contexto cada vez mais repressivo? Por que discutir tão detalhadamente as

---

[743] "Et constat quod heretici omnes dubitant de suis erroribus, sicut ego didici a multis eorum conversis ad fidem catholicam" ; "nullam habent devotionem cordis, sicut ego didici a quibusdam de illis conversis". KAPPELI, T. Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?). In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 17, 1947, p. 295-335, p. 313.

[744] "De tali certum est, quod est triticum suffocans, et quod lupus est oves devorans; subversionis damnum videmus, conversionem non videmus, unde bonum conversionis eorum, rarum, incertum, difficile, non debet praeponi bono magno, et certo, et frequenter accidenti". Ibid., p. 524a. Trecho ausente no ms. 1550.

[745] Ibid., p. 2a. Trecho ausente no ms. 1550.

[746] PAOLINI, L. op. cit., p. 30.

crenças heréticas, senão para mostrar os "erros" dos dissidentes na tentativa de reconduzi-los à Igreja? Moneta teria se inspirado no antigo modelo de persuasão recorrido por Domingos ao compor uma obra de refutação, porém ancorado em novas formas de enfrentamento da heresia ao legitimar a repressão violenta? Ou seria o seu tratado apenas um exercício escolástico, não havendo nele o objetivo de conversão?

Por certo, Moneta empregou seus conhecimentos universitários e bíblicos a serviço da controvérsia anti-herética. Sua obra, todavia, não se limitou apenas ao uso intelectual. Ela foi uma resposta às questões postas pelos hereges. Não se pode ignorar o contexto de acalorada discussão doutrinária, tanto oral quanto escrita, que marcou a primeira metade do século XIII, especialmente na região centro-setentrional italiana, bem como o material de natureza herética consultado. O interesse dos hereges pelas especulações teológicas e filosóficas, pelas noções e ferramentas presentes nos meios escolares, bem como a produção e a circulação de obras dualistas[747] exigiam uma réplica pontual das autoridades eclesiásticas, ainda mais de uma Ordem cujos membros eram fiéis intérpretes da palavra de Deus e da Igreja.

Uma primeira explicação para essa "ambivalência" no tratado do frade, a qual se irradia para as outras obras anti-heréticas analisadas, pode ser encontrada no binômio "persuasão" e "força". Nas palavras de Grado Giovanni Merlo, nos séculos XII e XIII, os instrumentos de uma milícia cristã basearam-se nesses dois pólos contrastantes chamados também de bipolaridade funcional.[748] Desse modo, o texto dos frades refletiria esse contraste, contribuindo, na prática, tanto para a pregação anti-herética como para a legitimidade da repressão. Além disso, como observou Lorenzo Paolini, "a perseguição não substituiu nunca inteiramente a vontade de persuasão e conversão dos hereges".[749]

Uma segunda explicação é que, ainda que haja um intento na recuperação dos hereges, tais escritos, como sustentou Riccardo Parmeggiani, tinham como alvo um público mais

---

[747] Das obras dualistas conservadas atualmente, encontram-se o códice anônimo de Florença intitulado *Liber de duobus principiis*, um tratado polêmico oriundo dos meios *Albanenses* e atribuído a Giovanni di Lugio, e três rituais cátaros: um ritual romano de Lyon, um ritual latino (fragmentado) e um ritual occitânico de Dublin. Têm-se notícias de mais obras produzidas pelos hereges – mas que, infelizmente, não nos chegaram – no próprio tratado de Moneta, no *Liber Suprastella* de Salvo Burci, no *Contra Manicheos* de Durand de Huesca, na *Summa* de Rainiero Sacconi, na *Summa* atribuída a Pedro de Verona. T. Kaeppeli supõe que Pietro Gallo, herege refutado várias vezes na suma conferida a Pedro de Verona, tenha a mesma erudição que Giovanni di Lugio: "a importância atribuída pelo autor da Suma a Pietro Gallo deixa supor que ele tinha, assim como Giovanni di Lugio, atraído a atenção dos polemistas católicos contemporâneos, não somente por causa de sua posição hierárquica e de sua pregação, mas também por causa de sua atividade literária". KAEPPELI, T. op. cit., 1947, p. 310. Além disso, sabe-se que os dualistas utilizavam os apócrifos *Interrogatio Iohannis* e a *Visio Isaiae*. PAOLINI, Lorenzo. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, Peter. ; HUDSON, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge University Press, 1994, p. 83-103.

[748] MERLO, G.G. '*Militia Christi' come impegno antiereticale*. In: "'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI – XII", Atti della undecima Settimana internazionale di studio. Mendola, 28 agosto – 1 settembre 1989, Milano. Vita e Pensiero, 1992, pp. 355-384, p. 366.

[749] PAOLINI, L. op. cit., p. 45.

vasto, especialmente, aquele mais vulnerável à atuação dos hereges.[750] Desse modo, a nosso ver, além de oferecerem subsídios exegéticos para os sermões dos pregadores, a fim de reforçar a interpretação correta da fé católica, essas obras dominicanas buscavam também esclarecer e legitimar, escrituramente, a doutrina católica e certas ações eclesiásticas não muito bem recebidas em certos ambientes. A *vindicta* de morte contra os hereges seria uma delas. Grande parte das pessoas se mostrava duvidosa quanto ao uso da força física no combate às heresias. O próprio Moneta revela isso quando, depois de disponibilizar argumentos contra os hereges, se propõe a fazê-lo também para os que chama "ignorantes na Igreja":

> Essas coisas são suficientes aos heréticos, mas para a instrução dos ignorantes na Igreja, digo isso: que o juiz, vingando digna e justamente, persegue a paz, isto é, tem paz diante de seus olhos, isto é, a tranquilidade da Igreja ou da República, que é preferível à paz, isto é, ao repouso de um único que perturba a paz de muitos.[751]

Além disso, a condenação da pena de morte dos hereges é feita por alguns teólogos. É o caso, por exemplo, do mestre parisiense Pedro Cantor, que, no final do século XII, escrevia: "O herege e o cátaro devem ser reprimidos, não queimados, a fim de que não sejam sobrecarregadas as mãos de Moisés (...). Portanto, não é lícito à Igreja espalhar sangue: se isso é feito pelo príncipe, não a faz também talvez a Igreja?"[752] Como observou Philipp Buc, Pedro Cantor opunha-se à participação dos clérigos nos homicídios legais, ainda que executado pelo braço secular, mas reconhecia que uma sentença de morte pronunciada e executada por um juiz laico pudesse ser lícita.[753]

No contexto italiano, como vimos, muitas cidades do norte e do centro da península resistiram, durante muito tempo, em inserir nos seus estatutos, a legislação eclesiástica anti-herética, a qual, entre outras punições, incluía a pena de morte. Por outro lado, muitos juízes do *officium* não eram bem vistos nas localidades em que atuavam, fosse pelo excesso de violência com que agiam, fosse pela especificidade da sua justiça (justiça soberana; recebiam poderes plenos do papado), o que, muita vezes, chocava-se com as formas de justiça locais.

---

[750] PARMEGGIANI, R. op. cit., p. 5.

[751] "Ista ad haereticos sufficiunt, tamen ad instructionem rudium in Ecclesia hoc dico, quod Judex digne, et juste vindicans, pacem sequitur, idest pacem habet prae oculis, idest tranquillitatem Ecclesiae, vel Reipublicae, quae praeferenda est paci, idest quieti unius qui turbat pacem multorum". MONETAE CREMONENSIS, op. cit. p. 530a, (tradução A. H.); ms. 1550, f. 150vb.

[752] "Ergo hereticus vel catarus obiugari debet non comburi ne graventur manus Moisi. Item. Ergo non licet ecclesie effundere sanguinem que si hoc facit per principem nonne et ipsa hoc facit?". BUC, Philipp. "*Vox clamantis in deserto*"? Pierre le Chantre et la prédication laïque". In: Revue Mabillon, 4, 1993, p. 31, nota: 95.

[753] Idem.

Ainda sobre a *vindicta* contra os hereges, para finalizarmos o capítulo, vale ressaltar que o seu sentido muda nas narrativas hagiográficas compiladas por frades Pregadores. Ela não tem o caráter irreversível da pena capital. Na *vita* de são Pedro Mártir, por exemplo, a *vindicta*, na maior parte das vezes, tem como finalidade a correção dos hereges e dos demais caluniadores do santo, porém jamais a sua morte.[754] Geralmente, após uma ofensa ao santo – por meio do deboche ou da blasfêmia –, os hereges são afligidos por alguma incapacidade corporal (mudez, tremores corporais), abandonando, assim, a heresia e convertendo-se à fé católica.[755]

[754] A referência explícita à vingança divina (*ultio*) aparece no episódio em que um *magister artis gramaticae*, ao rir e blasfemar de um milagre ocorrido na igreja dos frades Pregadores em comemoração a são Pedro Mártir, imediatamente é acometido por uma tremenda febre: "Dum haec ille diceret, protinus ultionis divinae plagam aecepit et ipsum validissimarum febrium aestus multis adspicientibus sic vexavit, ut a praedicatione ipsa inter manus amicorum in propriam domum deferretur". O mestre recupera a saúde após confessar o seu pecado ao prior e fazer voto a Deus e a são Pedro. JACOBUS DI VORAGINE. Legenda Aurea. Lipsiae: MDCCCL, p. 286.

[755] É o caso de um jovem herege que é tornado mudo após dizer, diante de um quadro que retratava o martírio de são Pedro Mártir, na igreja dos frades Pregadores de Florença, que teria golpeado o santo mais forte. Ele recupera a fala depois de pedir perdão ao santo, comprometendo-se de confessar os seus pecados e de renegar cada heresia. Ibid., p. 284. Outro caso é de um herege chamado Opizzone, o qual, após pegar dois denários da tumba de são Pedro, foi tomado por um tremor em todo o corpo e não conseguia sair do lugar. Após devolver o dinheiro à tumba, recuperou o movimento e, reconhecendo a virtude do santo Pedro, abandonou a heresia e converteu-se a fé católica. Ibid., p. 288. Somente no caso em que Pedro, ainda vivo, discute com um herege de habilidade dialética e de extraordinária oratória, o adversário, recebendo como punição divina a incapacidade de falar, não se converte a doutrina católica. Todavia, aqui, a mudez não é uma pena temporária, com o objetivo de levar o herege ao arrependimento. Ela é uma punição permanente. Ibid., p. 288.

IV Capítulo. Modelos bíblicos como normativa da repressão contra os hereges e demais malfeitores na nascente Inquisição

Frei Moneta construiu uma longa exegese bíblica com o objetivo de justificar e legitimar a perseguição e a pena de morte dos hereges e, por conseguinte, dos malfeitores em geral. O capítulo sobre o caráter lícito da *vindicta*, em particular, a *vindicta* de morte, segue o mesmo intento de completude que caracteriza o opúsculo. Isso pode ser observado na sua dimensão – um dos maiores da suma –, na reunião da maior parte das *auctoritates* utilizada pela tradição polêmica acerca do assunto, na recorrência dos termos do vocabulário repressivo e jurídico (como as palavras *persecutio*, *vindicta*, *iustitia*, *lex*, *iudex*, *poena*) e na sistematização dos modelos bíblicos harmonizados com os elementos da prática jurídica.[756]

O método de interpretação do conjunto dos textos bíblicos utilizados pelo frade segue uma exegese literal, em sua maior parte. Isso, porque o dominicano pretende estabelecer uma continuidade temporal, ininterrupta, entre as medidas coercitivas e punitivas contra os transgressores do seu tempo – hereges em primeiro plano e também outros tipos de malfeitores – e àquelas bíblicas, tanto do Antigo como do Novo Testamento. O polemista, entretanto, também faz uso significativo de métodos da exegese espiritual, o que se revela nas concordâncias dos vocábulos e das temáticas relativas aos versículos bíblicos.[757]

A tentativa de vincular as ações repressivas do seu tempo com os episódios de coerção e punição encontrados nos dois testamentos não é exclusiva do dominicano. Como vimos, ele está presente em todas as obras anti-heréticas que analisamos e também nas sumas teológicas

---

[756] A preocupação com os termos, embora seja um procedimento inerente a escolástica, em Moneta parece estar mais vinculado ao destino do tratado anti-herético, ou seja, à pregação anti-herética. Era necessário esclarecer os termos utilizados para que o público pudesse entendê-los.

[757] De acordo com Gilbert Dahan, a concordância é um procedimento na interpretação espiritual da Escritura. DAHAN, G. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV siècle*. Paris: Les éditions du Cerf, 2008, p. 350-358. Entre alguns exemplos encontrados no texto a respeito da concordância pelo vocábulo, tem-se o seguinte trecho: "que a punição temporal é boa e vem de Deus e é, sobretudo, para os heréticos, que estão na fé contrários ao evangelho do Deus Beato, pode ser provado, sobretudo, aos valdenses e aos cátaros, que defendem os dois princípios, por meio de Zacarias 13, em que fala a respeito do tempo de graça que está claro do que diz um pouco antes, no cap. 12, 10: 'e olharam para mim a quem traspassaram'; esse testemunho se encontra em João 19,37. Igualmente, v. 1, cap. 13 [Zacarias]: 'naquele dia será fonte da casa de Davi e aos que habitam Jerusalém', a saber, o batismo; e depois de poucas palavras diz (v.3): 'Se alguém intentar ainda dar um oráculo, seu pai e sua mãe que o geraram repreendê-lo-ão: Vais morrer, porque dizes mentiras em nome do Senhor. E quando ele proferir os seus oráculos, eles mesmos, seu pai e sua mãe que o geraram, o traspassarão'. Isso é entendido sobre o abatimento corpóreo e, do mesmo modo, disse aquilo Cristo: 'E olharão para mim, a quem traspassaram' que é dito no capítulo 10 precedente. Eis que o profeta disse no tempo de graça, devendo ser traspassados os hereges, confirmando aquilo que é dito em Deuteronômio 13,1 ss e 19". O verbo "traspassar" liga diversos versículos dos dois testamentos. MONETAE CREMONENSIS. *Summa Adversus Catharos et Valdenses.* Ed. Tommaso Ricchini. Nabu Press, 2012, p. 544b-545a, tradução nossa; ms. 1550, f. 155rb.

que abordaram o tema da *vindicta*.[758] É um modo encontrado de conferir legitimidade cristã à coerção física e, principalmente, à pena de morte dos hereges. Sem dúvida, contudo, a tentativa de estabelecer modelos escriturais como parâmetros da justiça punitiva ganha grande relevo na exegese do frade com relação à tradição heresiológica medieval sobre a repressão. A atenção dada ao homicídio e às suas implicações cristãs e legais destoa nitidamente do conjunto dos temas do opúsculo. Moneta não aglomera os versículos que recolhe a seu favor num bloco fechado, mas, como efeito da hermenêutica histórica que emprega, procura estabelecer uma relação entre eles, o que muitas vezes se dá pela análise de uma palavra ou expressão.[759]

Não é possível identificar apenas um único motivo para o grande empenho do dominicano em defesa da perseguição e da *vindicta* ancorada nos eventos bíblicos. Em primeiro lugar, porque os usos sociais do texto bíblico foi uma característica importante do Ocidente cristão medieval. A autoridade bíblica era, de acordo com Michel Lauwers, "um auxiliar indispensável para compreender, ordenar ou reformar a sociedade".[760] Contudo, voltando-se para o caso do nosso frade, pode-se pensar que o conjunto extenso de argumentos sobre a legitimidade das medidas corretivas e punitivas contra os hereges, assim como de outros deliquentes, segue o mesmo ritmo da intenção da obra, como já dissemos. Parece haver um propósito do polemista em explorar e esgotar todos os aspectos das crenças heréticas, especialmente as dos dualistas. Por outro lado, não se pode esquecer a preparação e da habilidade dos dominicanos no que tange às Escrituras e aos seus métodos de análise. Desse modo, a forma como Moneta maneja os textos bíblicos e tenta acomodá-los à "realidade" tem a ver também com a sua formação e experiência como Pregador.

---

[758] De acordo com Henri Maisonneuve, os teólogos foram menos sensíveis à teoria da *vindicta* contra os hereges, preferindo as questões de natureza dogmática das heresias. MAISONNEUVE, H. *Études sur les origines de L'Inquisition*. Paris: J. Vrin, 1942, p. 356. Contudo, o tema da *vindicta* é abordado por muitos deles. Entre os dominicanos, frei Rolando de Cremona, como vimos, Alberto, o Grande (1193-1280) e são Tomás de Aquino (1225-1274). Entre os franciscanos, figuram Alexandre de Hales (1185-1245) e são Boaventura (1221-1274). Cada um, ao seu estilo, justifica a repressão anti-herética do seu tempo com base em imagens e modelos bíblicos, além da mediação patrística. Além disso, é muito comum, nesse tipo de texto, a referência às fontes de Direito canônico da Igreja. Determinados aspectos do pensamento dos teólogos citados a respeito da *vindicta* coadunam com a teoria de Moneta sobre o assunto, como teremos a oportunidade de mostrar.

[759] São vários os trechos em que o dominicano, analisando o significado de uma palavra de um determinado versículo, recorre a outras passagens em que a mesma palavra aparece. Por exemplo, ao tratar do vocábulo "Satanás" de 1 Coríntios 5,5 e Timóteo 1,20, Moneta evoca Mateus 16,23, em que são Pedro é chamado de Satanás por Jesus, e Apocalipse 12,9, em que o Diabo é dito ser Satanás. Ibid, p. 511b-512a; ms 1550, f. 145rb-145va. É uma forma de compreender o sentido de cada termo num determinado contexto, típico da exegese literal. Mas, a nosso ver, no âmbito da polêmica anti-herética, é uma forma de blindar possíveis refutações dos adversários aos argumentos sustentados pelo frade.

[760] LAUWERS, Michel. Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident medieval. In: *Médiévales*, 55, automne 2008, pp. 5-18. Disponível em: http://journals.openedition.org/medievales/5436. Acessado em 15 de Ago. de 2017.

Cabe ainda considerar, porém, outro aspecto. O polemista dominicano escreve num momento em que a repressão contra os hereges se torna sistemática, com a criação de um sistema coercitivo fundado no tripé *persecutio-inquisitiones-confessiones.* É na década de quarenta que certas fases importantes do procedimento inquisitorial, pouco a pouco começam a estabelecer-se como o "tempo de graça", momento em que os católicos eram convidados a denunciar os hereges da sua localidade e, estes, por sua vez, eram chamados a confessar-se espontaneamente.[761] Além disso, as críticas dos adversários expostas por Moneta revelam uma atmosfera marcada já pelo exercício das atividades inquisitoriais.

Todavia, Moneta não fornece informações operacionais a respeito do processo inquisitório, como já dissemos. Essa função ficará a cargo dos manuais inquisitoriais, tipo de texto mais jurídico.[762] O polemista nem mesmo parece vincular diretamente a função repressiva aos Pregadores. A própria natureza da sua obra tem como preocupação o confronto no terreno das Escrituras. Entretanto, sem dúvida, além da defesa da perseguição e da condenação à morte dos hereges obstinados e relapsos, é possível encontrar elementos no discurso do frade que reforçam certas orientações genéricas tradicionais nas formas de proceder às ações punitivas, as quais, em sua maioria, aplicavam-se tanto aos heterodoxos como aos malfeitores de um modo geral (legitimidade do ofício de quem aplica a punição, perseguição e julgamento justos, insuspeição do pecado e do crime, *vindicta* por amor à justiça, exemplaridade da pena, a superioridade do Bem Público sobre o indivíduo etc.). Essas orientações, na maior parte, valiam tanto para os tribunais eclesiásticos como para os

---

[761] "E se nenhuma inquisição anterior foi feita naquele lugar, nós concederemos a indulgência do aprisionamento a todos daquele lugar que não foram citados pelo nome ou que ainda não ganharam a indulgência, se, dentro de um tempo especificado, eles vierem voluntariamente como penitentes para dizer a verdade plena e pura sobre si e sobre os outros." *Ordo processus Narbonensis*. Traduzida do latim para o inglês em WAKEFIELD, Walter L. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France.* 1100-1250, Berkeley and Los Angeles: University of California, 1974, pp. 50-258, p. 251-252, tradução nossa. Esse período, que durava de 15 a 30 dias, era fixado durante o *sermo generalis*, ato de abertura das atividades inquisitoriais numa determinada localidade, que se manifestava como uma pregação pública. De acordo com A. Errera, o tempo de graça foi uma criação jurisprudencial espontânea e autônoma produzida pelos tribunais dos inquisidores dominicanos, originalmente, os de Toulouse e de Carcassone, e legitimada pelo arsenal conceitual da ciência jurídica dos Pregadores. ERRERA, Andrea. Il *tempus gratiae*. I Domenicani e il processo inquisitoriale. In: HOYER, Wolfram. (Pub.). *Praedicatores Inquisitores. Bd. 1: The Dominican and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (Rome; 23-25 février 2002)*. Rome, 2004, pp. 655-680, p. 663. Sem ele, o processo inquisitorial seria ineficiente, pois as atividades dos juízes da fé dependiam e abasteciam-se das delações feitas por hereges arrependidos ou por outros indivíduos sobre os possíveis suspeitos de heresia. Ibid., p. 669.

[762] O primeiro deles, chamado *Ordo processus Narbonensis*, surge por volta de 1243-1244. A obra, composta pelos frades Guillaume Raymond e Pierre Durand, teve como objetivo fornecer um passo a passo aos inquisidores de como prosseguir no exercício de suas atividades diante da anarquia jurídica reinante. PARMEGGIANI, Riccardo. Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo. In: *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016).* A cura di Gianni Festa e Marco Rainini. Bari-Roma: GLF Editori Laterza, 2016, pp. 325-350, p. 339.

seculares, pois o procedimento inquisitório também foi adotado pela justiça real e pelas comunas italianas no século XIII.[763]

Contudo, se, nesse primeiro momento, as primeiras comissões inquisitoriais ficaram a cargo de alguns membros da Ordem dos Pregadores[764], estes não têm outra função na obra do frade a não ser a de destruir o "perverso" dogma dos hereges, principalmente pela pregação e pela refutação. O procedimento persecutório e punitivo surge de modo bastante genérico, esquemático e despersonalizado, sempre vinculado às autoridades eclesiásticas e seculares. Em alguns momentos, o poder repressivo da Igreja parece estar ainda atrelado aos prelados. Há certo relevo dado às figuras do papa e dos bispos na perseguição justa dos hereges ou no endossamento da pena de morte.[765] Isso ocorre, talvez, porque, em grande parte dos modelos utilizados pelo dominicano, referente à Igreja primitiva, a fim de legitimar a perseguição e a *vindicta* da Igreja, o dever de punir o pecador era uma das funções dos prelados. Por outro lado, é importante lembrar que, embora os frades mendicantes tenham sido protagonistas do *officium fidei*, os bispos, tradicionais defensores da fé, continuaram a perseguir os hereges em seus próprios tribunais, às vezes, tendo dominicanos e franciscanos como auxiliares.[766] Entretanto, de um modo geral, no texto do frade, a repressão é associada à Igreja, entendida como instituição, sem maiores detalhamentos. Ela tem o poder de legislar, julgar e punir. Por isso, quando Moneta é acusado pelos adversários imaginários de matá-los, tais incriminações não parecem indicar uma função de juiz da fé, para retornarmos a questão de uma suposta

---

[763] LA RONCIÈRE, Charles de. L'Inquisition a-t-elle été perçue comme un abus au Moyen Âge? In: AUDISIO, Gabriel (dir.). *Inquisition et Pouvoir*. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2004, pp. 11-24.

[764] Em 1254, com a bula *Licet ex omnibus* de Inocêncio IV, a Itália é dividida em duas jurisdições inquisitoriais; uma atribuída aos frades Menores (Veneto, Romagna e Marca Anconitana) outra, aos frades Pregadores (atual Lombardia, Piemonte, Liguria e Emilia). BENEDETTI, Marina. Eresia e Inquisizione. In: *Storia del Cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV).* A cura de Marina Benedetti. Roma: Carocci editore, 2016, pp. 313-341, p. 325.

[765] Por exemplo, quando o frade toma como metáfora o corpo humamo para explicar que, no tempo dos apóstolos havia quem usasse a espada material na Igreja, ele demonstra que o bispo pode pedir ajuda a quem usa a espada secular quando necessário: "Dico successit eis; licet enim in eorum ordine, idest inter eos non fuerit, tamen in corpore eorum idest in Ecclesia fuit utens gladio; sicut in ordine oculorum non est manus; et tamen in corpore est manus; non potest dicere oculus manui, opera tua non indigeo; similiter nec Episcopus potestati." Ibid., p. 522a; ms 1550, f. 198ra. Em outro momento, ao tratar da expulsão dos hereges da Igreja, ele faz menção novamente ao bispo, mas, aqui, ele parece se referir ao próprio papa: "Praeterea, nonne tu haeretice, si quem in tua domo, et in tuo grege habeas, quem lupum existimares, nunquid illum tamen expelleres, et expelli faceres? in quo ergo alium judicas, te ipsum condemnas. Si tu ipse aliquem de domo tua expellis, quare non licebit Episcopo Ecclesiae Sanctae, de domo Dei, idest de Ecclesia lupos repellere?" Ibid., p. 510a; ms. 1550, f. 144vb. O sumo pontífice, como um pai que pune corporalmente, é encontrado também na seguinte passagem dirigida aos valdenses: "(...) et vos Valdenses a patre, idest Summo Pontifice, et matre, idest Romana Ecclesia, unde initium habuistis, merito patimini; e completa est prophetia Zachariae 13. v. 3. *Et configent eum pater ejus, et mater ejus, genitores ejus cum prophetaverit."*Ibid., p, 545a; ms. 1550, f. 155va.

[766] De acordo com Nicole Bériou, do ponto de vista jurídico, ainda são obscuras as relações dos bispos engajados na perseguição por meios judiciários com a inquisição pontifical durante todo o século XIII até Bonifácio VIII (1294-1303). BÉRIOU, N. Conclusions. In: HOYER, Wolfram. (Pub.). Praedicatores Inquisitores. Bd. 1: The Dominican and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (Rome; 23-25 février 2002). Rome, 2004, pp. 757-780, p. 759-760.

atividade inquisitorial exercida por ele. Por ser o frade pertencente à Igreja, logo é identificado ao poder repressivo dela.

De outra forma, não podemos excluir a possibilidade de conter, no discurso do dominicano, um alerta aos eclesiásticos que exerciam a função pastoral. Enquanto "pastores", eles deviam defender o seu rebanho dos lobos rapaces, o que, na prática, significava perseguir os hereges, seja com a pregação – e os Pregadores aparecem em primeiro plano nessa tarefa – seja com procedimentos que envolvessem a correção e a punição dos hereges, exercidos tradicionalmente pelos prelados, mas que, naquele momento, eram confiados cada vez mais, de modo predominante, aos Dominicanos.

A exegese e os arranjos polêmicos utilizados pelo frade no desenvolvimento do tema da perseguição e da pena de morte dos hereges estruturam-se tendo como objetivo a dimensão prática, isto é, a pregação anti-herética, o que não surpreende visto que a pregação era o coroamento do trabalho exegético e teológico.[767] Essa intenção é bastante clara no decorrer do capítulo quando ele enfatiza que tipo de argumentação deve-se usar para cada grupo herético. Isso demonstra que o discurso do dominicano visava convencer nem tanto os heterodoxos, cuja conversão, segundo ele, como vimos, era difícil e rara, mas, sim, os indivíduos que pudessem sucumbir aos "erros" heréticos e, além disso, as pessoas e os ambientes que condenavam a violência à qual os hereges eram submetidos. Com base nas condenações feitas pelos interlocutores a respeito do homicídio e de outras formas de coerção física, o dominicano podia mostrar os equívocos da interpretação herética, refutando-as e mostrando, a com diversos modelos e imagens bíblicas, tanto do Antigo como do Novo Testamento, bem como dos métodos heresiológicos adotados (a genealogia do "erro", a ideia das duas igrejas, e a desqualificação e a demonização do herege), o caráter lícito e cristão da morte dos hereges e de outros malfeitores que ameaçavam a Igreja e a ordem social.

Explicar e justificar, no entanto, a perseguição e a pena de morte dos hereges e de outros malfeitores, buscando exemplos escriturísticos, não foi uma tarefa fácil. Em primeiro lugar, porque a própria Escritura, obviamente, não é um terreno unívoco. Tratando-se do Novo Testamento, palco principal da polêmica entre o dominicano e os adversários, o trabalho tornava-se mais árduo, visto que os valores contidos nos livros, na sua maioria, suprimem a violência. Não por acaso, os hereges apresentam argumentos pautados nos Evangelhos para condenarem o homicídio ou qualquer outra forma de violência endossada pela Igreja. Por certo, a tradição canônica e heresiológica facilitaram a refutação do

[767] DAHAN, Gilbert. Exégèse et prédication au Moyen Âge: Hommage au P. Louis-Jacques Bataillon, o.p. In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 95, n: 3, 2011, pp. 557-579, p. 558.

dominicano. A maior parte dos modelos bíblicos utilizados para tornar lícita a perseguição e a pena de morte dos hereges, bem como os argumentos defendidos pelos opositores, encontrava-se já nos tratados anti-heréticos anteriores a Moneta. Ele não partiu do nada. Entretanto, se o polemista utilizou um material já disponível sobre a repressão anti-herética, é inegável que ele enriqueceu o vocabulário bíblico da repressão ao desenvolver a análise dos episódios e conferiu coerência e rigor exegético a tal conjunto de autoridades bíblicas, até introduzindo, em alguns momentos, novos testemunhos escriturais, fornecendo, assim, os pressupostos teóricos para a prática da perseguição e da pena de morte dos hereges, e eximinando de qualquer pecado os agentes eclesiásticos e seculares envolvidos.

Como consequência da dificuldade de utilizar certos modelos bíblicos para dar inteligibilidade às práticas punitivas contemporâneas, observamos que, às vezes, o discurso do frade é atravessado por imprecisões e mesmo por ambivalências, especialmente quando ele recorre a certos personagens bíblicos. Um exemplo a esse respeito é a própria figura de Cristo. Em alguns momentos, o dominicano apresenta Cristo como modelo de perseguidor e também como executor da *vindicta* (a perícope da expulsão dos vendilhões do templo – João 2,15); em outros, é vetado a ele realizar diretamente a pena de morte (a suspensão do apedrejamento da mulher adúltera – João 8,1-11).

Outro ponto a considerar a respeito da utilização das autoridades recorridas pelo dominicano é o rompimento que, eventualmente, encontramos na sua hermenêutica com a tradição heresiológica tradicional. Novamente tomando o exemplo de Cristo, verificamos que o personagem é modelo de *vindicta* para os príncipes em alguns polemistas, ao passo que, na obra de Moneta, ele é modelo de *vindicta* principalmente para os prelados. Não que Cristo não possa servir como arquétipo para os príncipes e reis, muito pelo contrário. Ele descende do rei Davi, outro modelo que, por sua bravura, também é tido como prova da legítima repressão contra os malfeitores e como ministro de Deus por Moneta. Contudo, nas passagens bíblicas em que o frade tinha a possibilidade de mostrar com mais eficiência a correspondência entre Cristo e o príncipe, ele não o fez. É o caso, por exemplo, da parábola das dez minas (Lucas 19,12-27). A exegese tradicional identifica o rei da narrativa, que manda matar os súditos insubordinados, a Cristo, e, não necessariamente, numa chave de leitura anti-herética. Também há episódios em que Moneta toma a punição feita pelos Apóstolos, como aquela em que são Paulo cega Elimas, o mago, como exemplo tanto de legitimidade da *vindicta* feita pela Igreja, como da *vindicta* feita pelos príncipes. Nesse caso, porém, o mesmo modelo é utilizado para as duas instâncias repressivas, porque, por intermédio de ambas, Deus exerce a sua *ultio*: Paulo, como homem santo, e os príncipes, como ministros de Deus.

O capítulo está dividido em duas partes. Nas palavras do próprio frade: "Na primeira parte, estão postas as astúcias deles (dos hereges), pelas quais buscam persuadir não ser lícito em nenhum caso perseguir alguém; na segunda parte, porém, com razões mais verdadeiras, mostramos o contrário".[768] O arranjo, na verdade, não é tão estático como informado pelo polemista, pois a refutação ocorre durante todo o capítulo.

A primeira parte, a mais longa, divide-se em três: inicialmente, o frade trata das autoridades escriturárias que os hereges utilizam para provar que a perseguição e a *vindicta* são ilícitas; na segunda parte, ele discute a necessidade de punir os maus e obrigar os relutantes ao bem, e, por fim, na terceira parte, ele mostra de onde os hereges provam que não é lícito defender-se nem vingar-se contra o outro, além de não ser lícito à Igreja fazer guerra. Já a segunda parte do capítulo é destinada a provar o caráter lícito do uso da espada material e da *vindicta* material contra os hereges e demais malfeitores. Nela, aparecem questões fundamentais acerca da concepção cristã do poder público, entre elas, as relações entre sacerdócio e reino, a natureza sacra do poder e da justiça das autoridades seculares, a sua função coercitiva e provedora de paz pública e a sua subordinação à Igreja. Essa segunda parte é também dividida em três. No início, mostra-se, contra os cátaros, que a jurisdição secular veio de Deus antes do advento de Cristo; no segundo bloco, prova-se o caráter lícito do poder secular e do uso da *vindicta* material, e, por fim, na última parte, prova-se de "modo especial" que o uso da espada é legítimo.

Entre os polemistas anti-heréticos que abordaram o tema da *vindicta*, frei Moneta é o único a esboçar uma definição para o termo, embora, vale ressaltar, não muito precisa. Ele define *vindicta* como um tipo de perseguição: "nunc videamos de vindicta, quae est una persecutionis species...".[769] Por sua vez, a *persecutio* é entendida em dois sentidos[770]: uma perseguição que é feita ao outro sem o contato físico (confisco e difamação) e uma perseguição que é feita pessoalmente ao outro, isto é, sobre o estado corporal de alguém (expulsão, açoitamento, encarceramento e destruição corporal).[771] A *vindicta*, dentro das

---

[768] "In prima ponuntur versutiae eorum, quibus suadere nintutur non esse licitum alicui alium persequi in nullo casu: in secunda autem parte rationibus verissimis ostendemus contrarium." MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 508b, tradução nossa, ms. 1550, f. 144rb-144va.

[769] Ibid., p. 511b; ms. 1550, f. 145rb.

[770] Esse conceito de perseguição é encontrado em outro momento do texto em que os hereges objetam o frade com Mateus 5,44: "E orai por aqueles que vos perseguem e vos caluniam", e coloca aqui os dois gêneros de inimigos; com efeito, uns prejudicam com a mão, diz ser esses que perseguem; outros prejudicam com a língua, chama esses os que caluniam; antes, colocara outro gênero de inimigos, que prejudicam com o coração, a saber, os que odeiam". Ibid., p. 517b; ms. 1550, f. 147ra.

[771] "(...) prius videndum est de persecutione in genere; tripliciter autem persequitur quis alium, scilicet in re sua; de ista persecutione agitur in illo mandato *Non furtum facies*. Est etiam alia persecutio, qua quis alium persequitur laedendo ejus famam, scilicet maledicendo ei, vel de eo; de hoc dictum est 5 cap. hujus quintae

perseguições, é associada principalmente à *occisio*, ao homicídio, à matança.[772] E, aqui, o dominicano refere-se a duas formas de morte: a morte como sentença do juiz, na maior parte das vezes, e a morte por guerra. Ambas são entendidas como *vindicta*. Todavia, como dito acima, o termo comporta também outros tipos de coerção física. Por exemplo, segundo Moneta, os príncipes não só podem matar, mas também cegar os malfeitores. A passagem da cegueira de Elimas, o mago (Atos 13,11), pelas palavras de são Paulo, fundamenta este pensamento do frade.[773] Além disso, o dominicano aborda, em alguns momentos, a *vindicta* espiritual. A legitimidade das coações espirituais que a Igreja podia usar visando a obter a obediência dos fiéis, como a excomunhão, o anátema e alguns tipos de penitência, também são exemplos de *vindicta* pelo frade. O primeiro tipo de sanção canônica, a excomunhão, é abordado mais explicitamente no quinto capítulo do último Livro da suma, dedicado aos prelados da Igreja. Moneta utiliza Mateus 18, 15-17, entre outras autoridades, para provar o seu caráter lícito: "(...) se também não escutar a igreja, considera-o como um gentio e publicano".[774] O frade também reconhece a legitimidade de outras imprecações e maldições, como o anátema, quando feitas por amor à justiça e à correção.[775] A erradicação espiritual que a Igreja poderia fazer aparece, principalmente, nas vezes em que o heresiólogo aborda 1 Corintios 5,1-5, em que são Paulo entrega os trangressores da comunidade primitiva à Satanás, e quando interpreta a parábola do joio e do trigo.

As noções de "perseguição" e de "vindicta" usadas por Moneta aproximam-se bastante das mesmas categorias recorridas por Anselmo de Lucca (1036-1086). O bispo já havia distinguido *persecutio* e *vindicta* ao tratar de maneira sistemática do direito coercitivo material da Igreja nas suas obras *Collectio canonum* e *Liber contra Wibertum*. Ainda que, nesse momento, tais termos careçam de uma definição precisa, Stickler observou que o bispo de Lucca entende *vindicta* como coerção material *in genere* e, mais precisamente, como pena

---

partis. Est etiam alia persecutio circa personam, cum aliquis alium personaliter affligit, vel de loco ad locum fugando, vel verberando, vel incarcerando, et maxime vitam corporalem ei tollendo." Ibid., p. 508a-b; ms. 1550, f. 144rb.

[772] A assimilação da *vindicta* à *occisio* também é encontrada no tratado anti-herético de Salvo Burci, composto um pouco antes do tratado do dominicano, em 1235: "Ergo occisio bona est aliquando, et loquor de corporali facta a bono, ergo vindicta est a bono Deo". SALVO BURCI. *Liber Suprastella*, a cura di Caterina Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano, 2002, p. 264. Porém, como observado pela autora, essa associação aparece somente uma única vez na obra do laico de Piacenza, não podendo ser, portanto, tomada como concepção geral do polemista.

[773] "Item, excaecavit Elymam cum manu sua Act. 13. v. 11. de quo etiam dictum est in quarta parte hujus operis in capite de judicio poenarum saecularium; an sit a Deo; hoc autem tantum factum est in signum, quod ministri ejus, idest Principes, et occidere possunt, & excaecare malefactores". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 541a; ms. 1550, f. 154rb.

[774] Ibid., p. 439a; ms. 1550, f. 124ra.

[775] "Quia dupliciter potest quis alii maledicere, vel ex amore, & dilectione poenae eius, cui maledicitur, vel amore justitiae, & correctionis: primo modo prohibita est, sed secundo modo est licita". Ibid., p. 440a; ms. 1550, f. 124ra.

aplicada aos crimes, incluindo a pena de morte, ao passo que *persecutio* carrega também o sentido genérico de coerção material, incluindo a força armada, da qual a Igreja poderia utilizar-se, visando impedir o mal e compelindo para o bem.[776]

Ao alegar que a Igreja poderia perseguir e fazer *vindicta* contra os hereges e outros inimigos, fundamentando-se em episódios bíblicos envolvendo Cristo e os membros da comunidade cristã primitiva, Moneta de Cremona não se limita apenas às sanções espirituais que as autoridades eclesiásticas poderiam manejar, mas ele reconhece que ela possua um poder coercitivo material, o que também está presente em outras obras anti-heréticas e, mais explicitamente, nos Dominicanos da primeira geração de Bolonha. As duras críticas dos hereges a respeito das perseguições feitas pelas autoridades eclesiásticas e o seu endossamento da pena de morte permitem que o frade circunde a questão, ainda que não manifestadamente. Ele chega mesmo a considerar que o papa recebeu um pouco do poder temporal do imperador Constantino (306-337).[777]

Antes de analisarmos os exemplos bíblicos recorridos pelo Pregador e as formas pelas quais são interpretados à luz da repressão anti-herética, vejamos o que os adversários de Moneta contestavam.

4.1. "Não resistas ao mal" (Mateus 5,39): a perseguição na visão dos hereges

A perseguição e a *vindicta* contra os hereges discutidas pelo polemista dominicano devem ser compreendidas em sua perspectiva eclesiológica. Como vimos no capítulo anterior, para o frade Pregador, a Igreja romana seria a sucessora da Igreja Apostólica, porque, ao contrário dos cátaros e dos valdenses, ela fundamenta-se na fé e nas boas obras. O cremonense mostrou ainda, ao rastrear a genealogia dos cátaros, que as suas crenças não tinham origem em Cristo e nos Apóstolos, mas eram imitações de antigas heresias e de grupos não cristãos. Do mesmo modo, os valdenses não tinham um começo em Cristo, mas em Valdo. Portanto, também pelo viés histórico os dois grupos heréticos não podiam ser os herdeiros da Igreja de Deus, segundo o dominicano.

---

[776] STICKLER, Alfonso. Il potere coattivo materiale della chiesa nella riforma gregoriana secondo Anselmo di Lucca. In: *Studi Gregoriani*. Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, pp. 234-285, p. 239. Ver também: MASTNAK, Tomaz. *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World, and Western Political Order.* Los Angeles: University of California Press, 2002, p. 30.

[777] "Istud imperium tenuit Roma usque ad tempus Constantini, qui in eodem imperio superbe successit, et sicut habebat tradidit Silvestro, qui fuit Papa hujus Romanae Ecclesiae, et omnia insignia imperii illi tradidit, scilicet coronam imperialem, Chlamidem coccineam, Palatium Lateranense, et potestatem...". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 409b-410a; ms. 1550, f. 116rb-116va. Desse modo, para os hereges, os pontífices não eram sucessores de são Pedro, mas de Constantino.

De um modo geral, tanto Moneta como os hereges veem a Igreja como *congregatio fidelium*. O frade Pregador, no entanto, tende a considerar como indissociáveis as dimensões congregacional e institucional da Igreja, ao passo que os seus adversários enfatizam apenas o seu aspecto comunitário, desprezando e condenando os seus elementos institucionais.[778] Os dissidentes tomam os critérios morais como identificadores da Igreja de Cristo. Nesse sentido, sofrer perseguição é visto por eles como um dos signos claros de pertencimento à Igreja cristã. Para os cátaros e os valdenses, a razão mais forte para a Igreja romana não ser a verdadeira igreja de Deus encontrava-se nas suas ações repressivas e na sua anuência da morte. Eles alegavam que nem Cristo, nem seus discípulos praticaram a perseguição; ao contrário, foram açoitados, encarcerados, expulsos e mortos.[779] Sendo assim, na concepção dos hereges, todos os que quisessem seguir a Cristo deviam sofrer tribulações, conforme 2 Timóteo 3,12: "Todos os que piamente desejam viver em Cristo, que passem por perseguições"[780], Atos 14,21: "Porque são necessárias muitas atribulações para nós entrarmos no reino de Deus"[781] e 1 Pedro 2,21: "Porque Cristo padeceu por nós, deixando-vos o exemplo, para que sigais os passos dele.[782] Em virtude das perseguições, físicas e morais, que sofriam da Igreja, ambos os grupos consideravam-se os verdadeiros cristãos, herdeiros autênticos da Igreja primitiva. Mais do que cristãos, para os dissidentes, as calúnias e as coerções físicas que sofriam, em particular, as condenações à morte, os tornavam santos, conforme as palavras de Jesus em Mateus 5,11: "Beatos sois quando vos maldizem, vos perseguem e dizem-vos toda a sorte de mentiras".[783]

De fato, a perseguição como signo irrefutável da verdadeira Igreja de Cristo, aos olhos dos hereges, é um aspecto presente em diversas narrativas católicas, principalmente sobre os dualistas, na polêmica anti-herética e nos poucos escritos compostos por heresiarcas chegados até nós. No tratado anônimo dualista denominado *Liber de duobus principiis*, escrito na Lombardia, no mesmo período que Moneta redigia o seu opúsculo, o autor da Igreja cátara de Desenzano dedica um capítulo inteiro às perseguições, compreendendo as tribulações que

---

[778] TIMKO, P. *The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses.* Catholic University of America, 1989, p. 230.

[779] "Sciendum est igitur, quod haeretici Ecclesiam Dei, quae est Ecclesia Romana, accusant de persecutione, dicentes ipsam facere persecutionem, cum passura sit, non factura. Quod autem Ecclesia Dei non sit factura persecutionem alicui, volunt habere ex eo, quod nec Christus nec ejus discipuli inveniuntur fecisse persecutionem, sed potius sustinuisse; fugabantur, non fugabant; flagellabantur, non flagellabant; incarcerabantur, non incarcerabant; e contrario autem Ecclesia Romana, ut dicunt, se habet, quia expellit, et non expellitur, et sic de aliis". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 508b; ms. 1550, f 144va.

[780] Ibid., p. 509a; ms. 1550, f. 144va.

[781] Idem.

[782] Ibid., p. 523a; ms. 1550, f. 148va.

[783] Ibid., p. 511b; ms. 1550, f. 145rb.

sofriam da Igreja romana como reatualizações dos tormentos vividos por Cristo e seus discípulos.[784]

A contestação dos hereges, porém, não se limitou apenas à coerção física e, em particular, as sentenças de morte imposta a seus membros. Ela possuía um sentido mais abrangente. Cátaros e valdenses condenavam também a perseguição, a ação judiciária e a *vindicta* praticada a qualquer pessoa, inclusive aos criminosos. Ambos entendiam que as punições ocorreriam somente no julgamento final. As razões para isso eram extraídas dos próprios Evangelhos, especialmente do livro de Mateus: "E, ao que quiser contender contigo em juízo e tirar tua túnica, larga-lhe também o manto" (Mateus 5,40) [785]; "Beneficiai os que vos odeiam" (Mateus 5,44) [786]; "Com efeito, se perdoardes aos homens seus pecados, vosso Pai celeste também perdoará vossos delitos" (Mateus 6,14) [787] e de Lucas: "Sede, portanto, misericordiosos, assim como também vosso Pai é misericordioso" (Lc 6,36) [788]; "Não julgueis e não sereis julgados; não condeneis e não sereis condenados" (Lc 6,37).[789] Algumas passagens do Antigo Testamento igualmente foram utilizadas pelos hereges como provas de que o homicídio era proibido a qualquer tipo de homem, como, por exemplo, o episódio de Gênesis 4,14, em que Deus diz a Caim, homicida do seu irmão Abel, que qualquer um que o matasse seria castigado sete vezes. Os dualistas, com base nisso, concluíam que Deus não quis que Caim fosse morto, embora fosse homicida, e, que, portanto, não se devia aplicar a pena de morte aos homicidas.[790]

Segundo os hereges, a lei da *vindicta*, e, sobretudo, a lei da matança, isto é, a pena de morte para alguns crimes, conforme previa a Lei de Moisés, havia sido anulada com a vinda de Cristo. Eles baseavam-se em Romanos 8,2: "Porque a lei do Espírito de vida, em Cristo Jesus, me livrou da lei do pecado e da morte";[791] Romanos 10,4: "Porque o fim da lei é Cristo

---

[784] No *De persecutionibus*, último caderno do anônimo intitulado *Liber de duobus principiis*, o heresiarca dualista afirma o seguinte: "Repassando, repetidas vezes, os testemunhos das divinas Escrituras, me pareceu que, neles, constam muitas vezes, os males, que, outrora, padeceram os profetas, Cristo e os Apóstolos, fazendo o bem pela salvação das almas e perdoando, e se vê também como os discípulos de Cristo devem suportar, nos últimos tempos, numerosos escândalos, tribulações, perseguições, sofrimentos, dores e mesmo a morte, por obra de falsos cristãos, de falsos profetas e de homens maus, de sedutores e, como eles, devem perdoar seus perseguidores e caluniadores e rezar por eles, fazendo-lhes o bem, sem sequer defender-se, como, em nossos dias, vê-se fazer os verdadeiros cristãos, acatando as Santas Escrituras para seu bem e para a sua honra, enquanto os ímpios e os pecadores atuam para o seu próprio mal, acumulando sempre seus pecados à medida de seus pais". LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditios du Cerf, 1973, p. 408-409.
[785] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 515b; ms. 1550, f. 146rb.
[786] Ibid., p. 517a; ms. 1550, f. 146vb.
[787] Ibid., p. 517b; ms. 1550, f. 146ra.
[788] Ibid., p. 518b; ms. 1550, f. 147rb.
[789] Ibid., p. 517b; ms. 1550, f. 146ra.
[790] Ibid., p. 531a; ms. 1550, f. 151rb.
[791] Ibid., p. 526b; ms. 1550, f. 149vb.

para justiça de todo aquele que crê";[792] Gálatas 3,19: "Logo, para que é a Lei? Foi ordenada por causa das transgressões, até que viesse a posteridade".[793]Alguns episódios bíblicos foram particularmente recorridos pelos hereges, para provar que Cristo aboliu a lei do talião, como o evento em que suspende o apedrejamento da mulher adúltera narrado em João 8,1-11[794] e o episódio em que proíbe os discípulos de destruírem pelo fogo do céu aqueles que não lhe prepararam hospedagem e nem quiseram recebê-lo relatado em Lucas 9,54.[795]

Os cátaros, além disso, estendiam o mandamento "Não matarás" aos animais. Essa interdição surge no texto do frade quando ele aponta para a contradição na opinião dos hereges, os quais condenavam a matança de certos animais – como os bois, os pássaros, os cavalos, entre outros –, mas, capturavam os peixes e os ratos para se alimentarem.[796] Para Jean Duvernoy, a interdição de matar os animais devia-se à crença dualista de que tais seres poderiam ter acolhido uma alma celeste, de acordo com as narrativas mitológicas cátaras.[797]

Ainda que compartilhassem das mesmas opiniões a respeito da *vindicta*, e, em particular, do homicídio, algumas diferenças entre os cátaros e os valdenses na interpretação das Escrituras podem ser percebidas pelas modalidades de refutação empregadas pelo dominicano.

4.2 Modalidades de refutação bíblica

As técnicas de refutação utilizadas pelo frade ao discutir a legitimidade do homicídio nos casos em que se configura como um procedimento penal são as mesmas empregadas no decorrer da suma, com especial prevalência dos argumentos bíblicos sobre os demais, como já apontamos. De uma maneira geral, para argumentar contra as premissas dos seus opositores, o polemista utilizou-se do encadeamento de versículos concordantes[798] – recorrendo fartamente

---

[792] Idem.
[793] Idem.
[794] Ibid., p. 526a-b; ms. 1550, f. 149va-b.
[795] Ibid., p. 523a; ms. 1550, f. 148va.
[796] Também frei Rolando de Cremona comenta sobre a proibição de morte dos animais professada pelos hereges. De acordo com ele, para os hereges não seria pecado matar os peixes, porque estes não sofreriam na morte, gemendo ou emitindo sons de dor. O teólogo dominicano recorre a Aristóteles para mostrar que a separação das partes naturais com força segue a dor. E ele segue, dizendo que os peixes têm sentido e, do mesmo modo, outros animais, e de onde podem sentir dor. Os que não emitem som (voz) não têm gargalo, e os peixes não têm gargalo. Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber Tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 596.
[797] DUVERNOY, Jean. *La religione dei Catari. Fede, dottrine, riti.* Roma: Edizioni Mediterranee, 1996, p. 168.
[798] Um exemplo de encadeamento de versículos concordantes é quando o frade examina a parábola dos lavradores maus, de Mateus 21, 33-46. A vinha citada, em Mateus 21,33 ("... o homem era pai de família que plantou uma vinha..."), é, segundo o frade, a casa de Israel, conforme encontrado em Isaías 5, 7 e no Salmo 79,9. Ibid., p. 543b; ms. 1550, f. 154va.

aos advérbios *praeterea* e *item* – e, de vez em quando, da justaposição das interpretações bíblicas, como é o caso da exegese da parábola do joio e do trigo.

Observamos que, nesse capítulo, em particular, as orientações de refutação dirigidas aos pregadores, não necessariamente Dominicanos, mas, certamente, o público principal, leva em consideração mais claramente as nuances das crenças dos adversários. Algumas vezes, Moneta emprega formas de objeções específicas a cada grupo de hereges e, mesmo, às duas tendências dualistas, o que se revela em grande parte pelas locuções: "Contra os cátaros deve-se caminhar por outra via..."[799]; "a solução contra os valdenses é esta..." [800]; "a todos os hereges dizes..." [801]; "para fechar a boca dele pode ser dito ao cátaro..." [802]; "contra aqueles que defendem os dois princípios, podes dizer isso" [803]; "A solução para todos os heréticos é..." [804]. O procedimento torna-se mais perceptível nessa parte da suma, porque é um dos poucos momentos em que o frade argumenta contra as proposições compartilhadas por ambos os grupos de modo concomitante. Por outro lado, é o único capítulo da obra em que podemos identificar um comando mais nítido do polemista aos seus destinatários quanto aos argumentos mais eficientes que devem ser utilizados na objeção das crenças heréticas.

Contra os dualistas, Moneta, na maior parte das vezes, emprega autoridades do Novo Testamento, ao passo que, contra os valdenses, tende a utilizar, de forma mais equilibrada, os testemunhos dos dois livros. Já nos momentos em que recorre às autoridades patrísticas, principalmente a santo Agostinho, é para reforçar a sua exegese de alguma passagem bíblica, não especificando os adversários:

> O mesmo em Gálatas 4,30 "Expulse a escrava e seu filho": O que foi revelado nas Escrituras senão a Igreja de Deus? Assim, a Igreja de Deus tende a expulsar, e a oferece os preceitos para a expulsão, assim como o próprio Apóstolo tinha ensinado em Coríntios 1,5 e que das palavras de Beato Agostinho, faço uso: "Se bem examinarmos, na verdade, a escrava assoberbando-se mais persegue a liberta do que a liberta ao convencer a escrava; pois aquela faz injúrias contra a Senhora, esta impõe disciplina à escrava assoberbada.[805]

---

[799] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 517a; ms. 1550, f. 146vb.
[800] Ibid., p. 516b; ms. 1550, f. 146va.
[801] Ibid., p. 518a; ms. 1550, f. 147ra.
[802] Ibid., p. 521b; Trecho ausente no ms. 1550.
[803] Ibid., p. 516a; Trecho ausente no ms. 1550.
[804] Ibid., p. 516b; ms. 1550, f. 146va. (No manuscrito consta "cátaros" no lugar de "hereges").
[805] "Item ad Galatas 4,30 'Ejice ancillam, et filium ejus': ista est vox liberae: Quid per liberam nisi Ecclesia Dei significatur? Ad Ecclesiam igitur Dei expellere spectat, et ipsa praeceptum dat de expulsionem et quorundam, sicut ipse Apostolus docuerat 1 Corinth. 5., et ut verbis B. Augustini utar: 'Si bene discutiamus veritatem, magis ancilla persequitur liberam superbiendo, quam libera ancillam coercendo; illa enim Dominae facit injuriam, ista imponit ancilae superbienti disciplinam'". Ibid., p. 509b-510a. (tradução nossa); ms. 1550, f. 144vb.

As argumentações contra os cátaros, geralmente, fixam-se no seu sistema dualista. O frade tende sempre a se concentrar no sentido que esses hereges atribuem às parábolas bíblicas e às palavras contidas nos versículos escriturais. Por exemplo, ao tratar da condenação que os partidários dos dois princípios fazem das guerras promovidas pela Igreja, o dominicano recorre à mitologia desse grupo:

> é admirável que, embora vós alegueis ser lícito que o povo de Deus se rebele e se defenda na pátria celeste contra seus inimigos, e os mate, de tal modo que o sangue derramado suba aos céus, como dizeis, até os freios dos cavalos, e corra por seiscentos mil estádios, isto é, por duzentos milhares de extensão, negais que o povo de Deus lute contra seus inimigos e possa defender-se neste mundo. Com efeito, se naquele lugar tão belo e santo pode suceder licitamente guerra material, muito mais neste torpe e iníquo.[806]

Da mesma forma, quando os dualistas acusam o frade de ser o lobo que ataca e mata as ovelhas (Mateus 7,15 e Atos 20,29), o dominicano questiona os adversários sobre que ovelha se trata; a que é morta pelo lobo espiritual ou a que é morta pelo lobo carnal. Optando pelo primeiro caso, o que é mais provável, já que os dualistas condenam a carne, o frade refuta a opinião herética de que ele seja o lobo:

> Se, porém, é isso, por que ousas me chamar lobo, se te mato? Certamente, não mato o homem interior; portanto, não devoro a ovelha do Senhor; portanto, não sou o lobo rapace das ovelhas do Senhor, mas tu mesmo, que devoras os homens interiores, és, por dentro, um lobo rapace.[807]

Isso também ocorre a respeito do versículo de Ezequiel 33,11 que os dualistas utilizam para apoiar a sua afirmação de que Deus não quer a morte do pecador: "Vivo eu, diz o Senhor Deus, que não quer a morte do ímpio, mas que o ímpio se converta do seu caminho, e viva".[808] Moneta orienta aqueles que pregarão contra esse grupo a perguntá-lo de que forma entende o trecho: "não quero a morte, etc.". Já prevendo que os hereges responderiam que se trata da morte espiritual, o frade diz que a passagem alude à morte corporal, o que se confirma pelas palavras seguintes "mas para que se converta e viva". Portanto, a vida corporal é obra

---

[806] "(...) mirum est cum vos licitum asseratis Populum Dei rebellare, et defendere se in Coelesti Patria contra inimicos suos, et occidere eos, in tantum quod sanguis eflusus ascendit in altum, ut dicitis, usque ad fraenos equorum, et cucurrit per stadia milia sexcenta, idest per ducenta milliaria in longum: quod negatis Populum Dei contra inimicos suos pugnare, et defendere se posse in hoc mundo; si enim in illo tam pulchro et sancto loco potest fieri bellum materiale licite, multo fortius in isto turpi, et iniquo". Ibid., p. 516a (tradução A. H.). O trecho falta no ms. 1550.

[807] "Si autem hoc est, quare audes me lupum dicere, si te occido? non enim occido hominem interiorem: ergo non devoro Domini ovem; ergo nom sum lupus rapax ovium Domini, sed tu ipse, qui homines interiores devoras, lupus rapax es intrinsecus". Ibid., p. 515a (tradução de A.H.); ms. 1550, f. 146ra.

[808] Ibid., p. 530b; ms. 1550, f. 151ra.

do Deus santo.[809] Além disso, de acordo com o dominicano, o Senhor não quer a morte espiritual, isto é, a morte da alma pecadora.[810]

O polemista segue a mesma forma de refutação ao tratar do tradicional versículo de Hebreus 10,30: "Sabemos, de fato, quem disse: minha é a vingança e eu retribuirei", no qual cátaros e os valdenses apoiavam-se, para provar que Deus proibiu a vingança ao homem, porque o próprio a faria. Moneta faz o seguinte questionamento aos primeiros hereges: "Apenas pergunto: quando? Se no futuro, portanto, ressuscitarão; se, neste mundo, portanto, as punições corporais vêm do próprio que tu não crês. Se, porém, dizes que fala da vingança espiritual, portanto, por aquela palavra não é proibida a vingança corporal".[811] E o frade estende o embate, referindo-se agora às penitências impostas pelos dualistas aos seus membros: "Além disso, se fala da *vindicta* espiritual, portanto, tu és transgressor daquela palavra, porque fazes *vindictae* espirituais, como dizes, e não as deixas ao Senhor".[812] Moneta finaliza dizendo que, por causa disso, certo herege chega a interpretar o trecho "minha é a *vindicta*" como punição física e "eu retribuirei" como punição espiritual.[813]

Alguns aspectos aparentemente contraditórios da crença dos cátaros ressaltados pelo frade parecem reforçar a interpretação de alguns historiadores sobre a fluidez das crenças dualistas. Por exemplo, tais hereges, em alguns momentos, fundamentam-se no Pentateuco para condenarem o homicídio. É o caso da passagem de Gênesis 4,14, que utilizam para mostrar que Deus não quer a morte do homicida. No primeiro momento, Moneta refuta a exegese feita pelo interlocutor, mas, em seguida, questiona o cátaro: "Além disso, tu não crês que foi Satã, que não quis que Caim fosse morto? Por que tu ousas dizer que se deve obedecer à vontade dele sobre não matar outros homicidas?".[814]

Já quando o polemista se volta para os valdenses, geralmente recorre aos dois testamentos, a fim de mostrar a correspondência dos princípios atemporais que permeiam a *vindicta*. Ao tratar do trecho de 1 Coríntios 10,32, em que Paulo diz : "Sede sem ofensas aos

---

[809] "Catharis autem aliter respondendum est, et quaerendum de qua morte intelligatur verbum praedictum: *Nolo mortem, etc.* Si enim de morte corporali intelligitur; ergo cum dicitur, *sed ut convertatur, et vivat*, intelligitur de vita corporali; ergo ista vita corporalis de voluntate Sancti Dei existit; ergo est opus Dei Sancti, quod tu non credis". Idem.

[810] "Constat autem, quod anima non potest mori nisi spiritualiter; istam mortem nullo modo vult Dominus, sed mortem corporalem vult". Idem.

[811] "Modo quaero, quando? Si in futuro; ergo refurgent; si in mundo isto; ergo supplicia corporalia in hoc mundo ab ipso sunt, quod tu non credis. Si autem dicis, quod loquitur de spirituali vindicta; ergo per illud verbum non prohibetur corporalis". Ibid., p. 529a (tradução de A.H.); ms. 1550, f. 150va.

[812] "Praeterea, si loquitur de vindicta spirituali; ergo tu es transgressor illius verbi, quia facis spirituales vindictas, ut dicis, et non relinquis eas Domino". Idem. (tradução de A.H.).

[813] Idem.

[814] "Praeterea, nonne tu credis, quod fuit Satan, qui noluit Cain occidi; quare tu audes dicere, quod obediendum sit ejus, voluntati de non occidendo alios homicidas?". Ibid., p. 531b. (tradução de A.H.); ms. 1550, f. 151rb.

judeus, aos gentios e à Igreja de Deus", que ambos os hereges utilizavam para demonstrar que o juiz que mata comete ofensas, indo, portanto, contra o Evangelho, o dominicano contra-argumenta, alegando:

> Além disso, aos valdenses pode ser dito que, quando alguém era julgado por um juiz no Antigo Testamento, o próprio não era ofendido, e, todavia, o juiz não ofendia, porque não era injuriado por ele; de fato, ofender é o mesmo que fazer injúria, e assim é tomado por Paulo nas palavras acima, "sem ofensa", isto é, sem injúria.[815]

Outro ponto importante é que os valdenses descritos por Moneta têm uma interpretação espiritual semelhante a dos cátaros no que tange a certos versículos do Novo Testamento. Tal aspecto já havia sido apontado por Salvo Burci, em 1235, no *Liber Suprastella*. Ambos os hereges faziam uma hermenêutica espiritual das passagens que narram a punição realizada pelos poderes seculares quando mencionadas no Novo Testamento.[816] Reis e príncipes eram interpretados como sendo os prelados da Igreja. Essa interpretação dos valdenses, contudo, parece ter a ver com a forma pela qual alguns sacerdotes eram chamados no Antigo Testamento, como explica o dominicano:

> Se, porém, quiseres dizer que chama aqueles príncipes e soberanos posteriormente, já se disse nas precedentes que por nenhum testemunho da divina Escritura podes mostrar que os prelados da Igreja de Deus são chamados príncipes, exceto Cristo, que foi rei e sacerdote, pois descende de tribo régia. No Antigo Testamento, porém, é lícito que se chamassem príncipes, ó valdense; isso era em razão do uso do gládio material, que eles exerciam em seu nome, como está claro em Fineias, em *Números* 25,3 e em Moisés, em *Êxodos* 2,21 e ss. E nos filhos de Levi, em *Êxodos* 32,26: 'Se alguém é do Senhor, junte-se a mim', todos os filhos de Levi reuniram-se junto dele; e em Número 3,12; 'e os levitas serão meus'.[817]

---

[815] "Praeterea Valdensibus dici potest, quod cum aliquis judicabatur a judice in Veteri Testamento, ipse offendebatur, et tamen Judex non offendebat eum, quia non injuriabatur ei, offendere enim idem est, quod injuriam facere, et sic sumitur a Paulo in verbis praedictis, *sine offensione*, idest sine injuria". Ibid., p. 529b. (tradução de A.H.). ms. 1550, f. 150ra.

[816] Diz Moneta aos hereges: "Fala, de fato, da vingança material; portanto, também da espada material e, de modo semelhante, da potestade, e do príncipe material, sobretudo, porque não encontramos em nenhuma parte algum prelado da Igreja, com exceção de Cristo, ser chamado príncipe ou rei, como foi dito acima, por aquela palavra de Pedro: 'Sujeitai-vos, portanto', etc. Mas, antes, na Escritura são nomeados por nomes humildes, como pastores, ministros, servos; assim como no dever, assim também nos nomes aparece a diferença entre eles, e os juízes príncipe ou rei, isto é dito suceder por causa do uso da espada material, ou porque é segundo a carne, nascido de príncipes materiais, como Cristo". Ibid., p. 537b. (tradução de A.H.); ms. 1550, f. 153ra. Recorrendo a Tito 3,1 ("Aconselha tu que eles se submetam aos príncipes e aos soberanos, que obedeçam à ordem, que se preparem para toda obra boa"), o frade diz que, se, de fato, a passagem tratasse dos prelados da Igreja, eles seriam chamados por suas denominações: "(...) príncipes e soberanos são chamados os príncipes e soberanos seculares, porque não os chamaria assim, mas antes bispos, presbíteros ou diáconos, assim como também faz no princípio da epístola, v.5: 'Eu te deixei em Creta para cuidares da organização e ao mesmo tempo para que constituas presbíteros em cada cidade, cada qual, como te prescrevi etc.', v.7: 'Porque é preciso que o epíscopo seja irrepreensível'". Ibid., p. 539a. (tradução de A.H.); ms. 1550, f. 153va-b.

[817] "Si autem vis dicere, quod illos appellat principes, et potestates postea, jam dictum est in praecedentibus, quod nullo testimonio Scripturae divinae potes ostendere, quod Praelati Ecclesiae Dei dicantur principes excepto Christo, qui fuit Rex, et Sacerdos, descendit enim de tribu regia. In Veteri autem Testamento licet dicerentur principes, o Valdensis, hoc erat propter usum materialis gladii, quem ipsi exercebant in propria persona, ut patet

4.3 Poder coercitivo da Igreja

O direito coativo material da Igreja aparece, com mais nitidez, na primeira parte do capítulo, no qual o frade trata da perseguição justa feita contra os hereges. A tópica desenvolve-se com base nas críticas dos seus inimigos de que Igreja romana, a exemplo de Cristo e de seus discípulos, deveria sofrer perseguição, ao invés de fazê-la. Inicialmente, o frade discorre sobre a condição de Igreja perseguida, apresentando diversas objeções à premissa herética de que sofrer perseguição definiria a verdadeira Igreja de Deus. Em primeiro lugar, ele argumenta que a perseguição não é condição necessária à salvação. O estado de "perseguida" não é inerente à Igreja. Isso, porque, se assim fosse, os convertidos a Cristo que não sofressem perseguição não poderiam ser salvos.[818] Em seguida, o frade reúne diversos testemunhos bíblicos para mostrar que a paz é uma condição que foi prevista à Igreja, como em Timóteo 2,1-3: "Em primeiro lugar quero que sejam feitas súplicas, orações, expiações e ações de graça para todos os homens. Oremos por todos os reis, que são a nobreza, para que tenhamos uma vida tranquila, com plena piedade e castidade"; Isaías 2,9: "Não prejudicarão, e não matarão em todo o meu monte Santo, porque a terra está repleta da sabedoria do Senhor" (Isaías 2,9); Atos 9,31: "E por toda a Igreja, da Judeia à Galileia e à Samaria, tinha-se paz", entre outros.[819] Para o frade, ainda que seja lícito que o cristão sofra perseguições e que enfrente tribulações para entrar no reino dos céus, é possível ser salvo sem elas.[820] Caso contrário, não seria lícito zelar pela paz na Igreja, como encontrado nos testemunhos bíblicos citados. Por outro lado, Moneta afirma que a Igreja de Deus nunca está livre das atribulações "ou livre de estar sob esta ou aquela perseguição, ou ainda isenta de ser tentada pelos demônios, ou atacada pela parvoíce dos homens, ou claramente perseguida contra sua reputação, ou sua pessoa".[821]

---

in Phinees. Numer. 25. V.3. Et Moysi Exod. 2. V.2. et seq. et filiis Levi Exodi 32. v. 26. *Si quis est Domini: jungatur mihi. Congregatique sunt ad eum omnes filii Levi etc.* Et Numeror [sic] 3. v.12. *Eruntque Levitae mei.*" Ibid., p. Idem. (tradução de A.H.) ; ms. 1550, f. 153vb.

[818] "Solutio: Non est necessaria persecutio ad salvationem; tamen quod Ecclesia Dei sit passura persecutionem concedo, sed non semper, nec ubique, nec hoc poteris ostendere o haeretice aliquo testimonio; alioquin si quis esset conversus ad Christum, quando, vel ubi talis persecutio non esset, non esset passurus persecutionem, igitur non esset salvus". Ibid., p. 508b; ms. 1550, f. 144va.

[819] Isaías 35, 4,8-9; Isaías 60-62.

[820] "Solutio: Licet omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patientur, et licet per multas tribulationes oporteat nos intrare in regnum coelorum, non tamen semper, nec ubique patiuntur eas, nec necessariae sunt salvationem; imo sine eis potest esse salus; alioquin non liceret Ecclesiae studere, aut velle quod persecutiones non fierent ei". Ibid., p. 509a; ms. 1550, f. 144va.

[821] "(...) Ecclesia Dei nunquam est sine tribulatione, vel persecutione hac vel illa, aut enim a doemonibus tentatur, aut a pravis hominibus impugnatur, vel in re, vel in fama, vel in persona". Ibid., p. 509b. (tradução de A.H.); ms. 1550, f. 144va.

Quanto à Igreja fazer perseguições, pedra de toque de toda a discussão com os hereges, assegura o frade que cabe à Igreja tanto sofrer como fazer perseguições. Ela foi feita para as duas coisas. Baseando-se em Efésios 4,12, o polemista cremonense esclarece que os pastores eleitos por Cristo na igreja (os prelados) têm como ofício pastorear, o que inclui afugentar os lobos (hereges) dos seus rebanhos (fiéis) e mesmo matá-los.[822] Em seguida, o dominicano afirma que existem dois tipos de perseguições: uma ilícita, feita pelos lobos (hereges), e outra lícita, feita pelos pastores (prelados da igreja). Ao contrário da perseguição ilícita ou injusta, feita pelos ímpios, a Igreja romana exerce a perseguição lícita ou justa, porque visa à defesa da fé cristã contra os inimigos.[823]

Assim como Anselmo de Lucca, Moneta sustenta que cabe também a Igreja perseguir aos que ameaçam a fé cristã e destroem a lei divina: "(...) et ostendamus, quoniam et factura sit, et passura persecutionem".[824] Tais perseguições aparecem de diversas formas no texto do dominicano: além do homicídio, principal assunto da discussão, o frade faz breves menções à expulsão[825], ao açoite[826], ao cárcere[827], à difamação[828] e às guerras. Segundo o dominicano,

---

[822] "Quomodo autem Pastores essent, si pastorale officium non exercerent. Nonne officium pastorum est expellere lupos a grege suo?" Idem. "Esti non inveniantur oves lupos persequi, et occidere; invenimus tamen, quod Pastores ovium lupos persequuntur, et occidunt (...). Ibid., p. 514a; ms. 1550, f. 145vb.

[823] "Nunc redeamus ad illud quod prius objecit haereticus dicens: quod Ecclesia Dei non sit factura persecutionem, sed passura: et ostendamus, quoniam et factura sit, et passura persecutionem. In primis autem dicimus, haereticum contra veritatem fuisse locutum, cum dixit, quod Ecclesia Dei non expellebat, sed expellebatur: constat enim ex verbis Apostoli, quod Christus constituit Pastores in Ecclesia, ut habetur ad Ephes. 4. v. 12. Quomodo autem Pastores essent, si pastorale officium non exercerent. Nonne officium pastorum est expellere lupos a grege suo? Utique; alioquin non pastores sed mercenarii essent dicendi, teste Domino Jo. 10. V. 12. qui ait: *Mercenarius autem, et qui non est pastor, cujus non sunt oves propriae, videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit.* Nunquid dices, quod pastor lupum persequitur, quia fugat eum ab ovibus? Non, proprie loquendo; imo potius lupus pastorem persequitur, pastor autem oves suas tuetur. Sed detur, quod persequatur lupum, quia eum expellit: Nunquid etiam lupus ipsum pastorem non persequitur? Imo; et non ne vides, quod una harum persecutionum licita est, alia illicita? Igitur non omnis persecutio mala: falsum ergo dixisti, dicens, quod Dei Ecclesia expellitur, non expellit". Ibid., p. 509b; ms. 1550, f. 144va-b.

[824] Ibid., p. 509b; ms. 1550, f. 144va.

[825] A expulsão é entendida aqui como excomunhão, uma das formas mais comuns de penalizar os hereges. Para legitimar a expulsão dos inimigos, Moneta recorre às seguintes passagens bíblicas: "Porque se teu olho direito te envergonha, arranque-o e o afaste de ti. E se tua mão direita te envergonha, arranque-a e a afaste de ti." (Mateus 5,29-30); "Expulse a escrava e seu filho" (Gálatas 4,30).

[826] O dominicano baseia-se no episódio em que Cristo açoita e expulsa os mercadores do templo (João 2,15).

[827] "Praetera, nunquid hi qui in carcere aliquo sunt materialiter, et ibi durissime vivunt, dicerent se persecutionem pati ab his, qui carcerem frangerent, et inde eos liberarent? Constad quod non (...)". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 511a-b; ms. 1550, f. 145ra. Existiam dois tipos de prisões. Uma provisória, onde o acusado de heresia aguardava o término da investigação feita pelos inquisidores e, outra, perpétua, ao menos, inicialmente. PETERS, Edward M. Prison before the prison. The Ancien and Medieval words. In: MORRIS, Norval; ROTHMAN, David J. (ed.). *The Oxford History of the Prison: the Practice of Punishment in Western Society*. New York, 1995, pp. 3-47, p. 30-32.

[828] "Solutio: In persecutione ista, ut praeostensum est, non est consideranda tantummodo ipsa persecutio, sed modus, et causa, utrum scilicet juste, vel injuste, an propter bonam vel malam causam; nos autem si malum de haereticis dicimus, nec mendaciter illud dicimus, nec propter Christum, idest, quia ipsum credunt, vel ei serviunt, imo propter ipsorum sententiam perfidam de Christo, et de his quae ad Christum spectant." MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 511b; ms. 1550, f. 145rb.

desde que seja justa ou feita sem más intenções, a perseguição não é proibida à Igreja.[829]Ao contrário do que sustentam os hereges, é lícito à Igreja fazer perseguições físicas "licet ergo Ecclesiae affligere, et ejicere aliquos"[830], com o objetivo de punir os maus e impelir os hesitantes para o bem.

Contudo, se é possível ver em Moneta mais nitidamente o reconhecimento de uma espada material pertencente à Igreja por delegação divina, esse direito não se aplica jamais ao seu uso. Na prática, as sentenças e as ações envolvendo a coerção física emitidas pelas autoridades eclesiásticas contra os hereges, bem como outras medidas coercitivas contra os malfeitores de um modo geral deviam ser executadas pelo braço secular, pelos ministros instituídos por Deus para esse fim. Isso é bastante claro no texto do frade pela longa argumentação que oferece, nutrida por diversas referências escriturárias, a respeito da legitimidade do uso da espada secular pelos príncipes, reis e demais autoridades seculares.

4.3.1. Cristo perseguidor

O principal exemplo de "perseguição justa" dado pelo frade é a perseguição feita por Jesus. O famoso episódio de João 2,15, no qual Cristo, com um chicote de cordas, expulsa, do templo, os vendedores de bois, ovelhas e pombas, e trocadores de moeda, é citado três vezes pelo Pregador para mostrar que Jesus perseguiu os que desejavam corromper a casa do seu Pai.[831] Sendo Jesus a própria Igreja, conforme Coríntios 12,27 ("Vós sois o corpo de Cristo e todos são membros deste corpo"), o dominicano conclui que a Igreja primitiva expulsava e flagelava, refutando, dessa forma, a opinião dos hereges de que, na Igreja de Deus, ninguém usava de tais coerções físicas.[832]

Como vimos nos capítulos anteriores, tal passagem, a única em que Cristo usa da violência física, foi bastante utilizada na controvérsia anti-herética com o objetivo de provar a legitimidade das perseguições contra os hereges e malfeitores. O teólogo Everardo de Béthune, fazendo uma análise alegórica do episódio, identificou os vendilhões do templo aos hereges; o laico Georgius tomou a mesma passagem, para mostrar que os bons cristãos, os

---

[829] "(...) ergo non est prohibita persecutio quaelibet, sed injusta, vel malo animo facta". Idem.
[830] Ibid., p. 512a; ms. 1550, f. 145rb.
[831] Moneta utilizou o livro de João, mas a passagem também é encontrada nos outros evangelistas: Mateus 21,12-13, Lucas 19,45-46 e Marcos 11,15-17.
[832]"Respondeo: Nonne tibi videtur Christum membrum fuisse Ecclesiae? Utique; caput enim est Ecclesiae, unde I. Corinth. 12. v. 27. dicit Apostolus eis: *Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro*. Et nonne istud membrum quod est Christus, Johannis 2. v. 15. flagello facto de funiculis quosdam de templo ejecit? Hic habes, quod Ecclesia, et ejiciebat, et flagellabat: falsum igitur dixisti dicens, quod Ecclesia Dei neminem flagellabat, et quod neminem flagellatura sit." MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 510a; ms. 1550, f. 144vb.

católicos, podiam perseguir os heterodoxos; igualmente, o laico Salvo Burci recorreu ao episódio para justificar a repressão feita aos criminosos de um modo geral, incluindo os hereges. A passagem também foi utilizada na *Disputatio* atribuída ao Pregador Paulo, o Húngaro, e na suma atribuída ao Pregador Pedro de Verona.[833]A popularidade do episódio na polêmica anti-herética deu-se, talvez, por intermédio do Decreto de Graciano, de 1139-40, em que a passagem é mencionada para justificar o caráter lícito da perseguição dos hereges por parte da Igreja.[834]

O episódio bíblico da expulsão dos vendedores do templo, porém, não teve somente fins anti-heréticos. Como mostrou Emmanuel Bain, ele teve um amplo uso social ao longo da Idade Média.[835]A perícope foi recorrida na luta contra as práticas simoníacas, na valorização dos lugares de culto, no chamado às Cruzadas, na crítica aos mercadores, entre outras utilizações.[836] Mesmo no tratado de Moneta, observamos que a passagem bíblica serviu como autoridade para outros temas, além de justificar a repressão dos hereges.[837]

O polemista dominicano toma Cristo como modelo de perseguidor, exemplo cujos prelados deviam seguir.[838] Segundo ele, Jesus não apenas sofreu perseguição, como sustentam os hereges, mas também baniu e flagelou, ou seja, perseguiu. A perseguição de Cristo, no entanto, é justa. É esse tipo de perseguição que a Igreja faz contra os inimigos da fé cristã:

> (...) não te parece claro que Cristo expulsou do templo os perversos mercadores com chicotes de cordas? Não revirou suas mesas, onde havia moedas, e os afrontou veementemente? Fazer tais coisas não é perseguir? Principalmente. A não ser que

---

[833] EBERARDO DI BÉTHUNE. *Liber antiheresis*. In: Maxima Bibliotheca Veterum Patrum. Ed. M. DE LA BIGNE, XXIV, Lugduni, 1677, p. 1558a; *Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum*. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Ed. Carola Hoécker, Florence, 2001, p. 63; SALVO BURCI. *Liber Suprastella*. A cura di Caterina Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano, 2002, p. 273; SANJEK, F. Pavao dalmatinac (1170/75.-1255): Rasprava izmedu rimokatolika i bosanskog patarena. In: Starine, 61 (2000), pp. 21-125, p. 66. A passagem também é recorrida na suma anti-herética atribuída a Pedro de Verona, Fólio 99v. conv. soppr. A.9.1738, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale.

[834]"Non enim omnis persecutio culpabilis est, set rationabiliter hereticos persequimur sicut et Christus corporaliter persecutus est eos quos de templo expulit". MACERATINI, R. *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-christiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Uguccione).* Padova, 1994, p. 218.

[835] BAIN, Emmanuel. Les marchands chassés du Temple, entre commentaires et usages sociaux. In: *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, 55, Presses universitaires de Vincennes, 2008, pp. 53-74.

[836] Ibid., p. 53.

[837] O frade toma novamente a passagem quando aborda o julgamento de Deus das penas do presente, na primeira parte do décimo primeiro capítulo do IV Livro. MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 371; ao tratar da materialidade da casa de Deus, na terceira parte do oitavo capítulo do I Livro. Ibid., p. 90b-91a; ao afirmar que o Deus do Velho Testamento é bom, na nona parte do capítulo sexto do II Livro. Ibid., p. 194b; ao mostrar que Cristo executou o ofício dos ostiários, grupo de religiosos que tinham como função tomar conta das chaves da Igreja e guardar o templo, no sexto capítulo do IV Livro. Ibid., p. 310b. Nessa ultima utilização do episódio, ele se baseia nas narrativas dos quatro evangelistas.

[838] "Exemplum enim dedit Christus Pastoribus, ut sicut tunc ipse et verbis, et verberibus de templo materiali illos ejecit; ita et pastores verbis, et verberibus utantur contra illos". Ibid., p. 510a; ms. 1550, f. 144vb.

> queiras reduzir a perseguição a perseguição injusta; existe, porém a perseguição justa e a injusta; justa é a que faz a Igreja contra os inimigos da fé Cristã, para que se afastem da perdição, e não induzam outros a se perderem. Sobre esta perseguição disse B. Agostinho a certo herético: *Dizei-me, de quem é esta frase*: (Salmos 100. v. 5). *Aquele que se aparta em seu íntimo retiro, este eu perseguirei*".[839]

A "perseguição justa" tem, portanto, um propósito exemplar: ela é necessária para afastar os hereges da perdição e para evitar que induzam os outros ao erro. Por outro lado, existe a "perseguição injusta", empreendida pelos ímpios contra a Igreja de Deus: "pobres são, porém, aqueles que sofrem da injusta perseguição; realmente, são bem-aventurados os que estão perto da justiça...".[840] Cristo e seus discípulos, acrescenta o dominicano, foram enviados tanto para fazerem a perseguição justa quanto para sofrerem a perseguição injusta.[841]

Importante acrescentar que as noções de "perseguição justa" e de "perseguição injusta" de Moneta são emprestadas de santo Agostinho. Na Epístola 185 ou *De correctione Donatistarum liber unus*, dirigida ao tribuno Bonifácio, o bispo de Hipona, utilizando-se dos mesmos conceitos, justifica a perseguição dos adversários da Igreja pelo poder estatal.[842]

Cotejando a exegese do versículo de Moneta com a dos outros polemistas anti-heréticos, observamos que, apesar de a chave de leitura ser sempre a mesma, isto é, a perseguição feita por Cristo, há variações de interpretação. Do conjunto, a leitura de Everardo sobre a perícope é a que mais destoa, pois o teólogo faz uma analogia repleta de simbologia entre os hereges e os comerciantes. Na *Disputatio* atribuída ao Pregador Paulo, Húngaro, o versículo é inserido numa série de autoridades que tem a intenção de provar que Cristo e os seus discípulos mataram. Desse modo, é possível que o frade tenha entendido a passagem mais do que o seu sentido literal.

Um ponto que nos chamou a atenção foi a leitura de Salvo Burci sobre a passagem. Diferentemente de Moneta, que apresenta Jesus exercendo a coerção física como modelo para os prelados, o polemista laico tomou Cristo como modelo de *vindicta* material para os

---

[839] "(...) nonne tibi videtur, quod Christus improbos mercatores de templo expulit flagello facto de funiculis? Nonne mensas eorum, ubi nummos tenebant, evertit, et eos durissime increpavit? Nonne talia facere persequi est? Utique: nisi velis persecutionem arctare ad persecutionem injustam: est enim persecutio justa, et injusta; justa est quam facit Ecclesia inimicis fidei Christianae, ut ab errore discedant, et alios in errorem non mittant. De ista persecutione dicit B. Augustinus ad quemdam haereticum: *Dic mihi; cujus vox est ista*: (Psalm. 100,5) *Detrabentem secreto proximo suo, hunc persequebar*". Ibid., p. 510a-b (tradução nossa); ms. 1550, f. 144vb.

[840] "(...) miseri autem sunt qui propter injustitiam persecutionem patiuntur; beati vero qui propter justitiam...". Ibid., p. 510b. (tradução nossa); ms. 1550, f. 145ra.

[841]"(...) ex verbis enim Christi in Johanne non habes quod Christus et ejus discipuli ad persecutiones faciendas missi non sint, sed ad eas faciendas missi sunt sustinendas, ut praeostendum est". Idem.

[842] "Luego, si queremos decir o reconocer la verdad, hay una persecución injusta: la que promueven los impíos contra la Iglesia de Cristo; y hay una persecución justa: la que promueve la Iglesia de Cristo contra los impíos". SAN AGUSTÍN. Obras Completas de San Agustín. *Cartas*. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, Vol. XIa, p. 726.

príncipes e as demais autoridades seculares. Isso se explica, talvez, a nosso ver, pelo fato de Burci não somente estar escrevendo, principalmente, para as autoridades públicas de Piacenza, mas também por ele ser um laico.

De um modo geral, o contexto de análise da perícope de João 2,15, ao menos na primeira vez que aparece no texto do dominicano, aproxima-se da exegese feita pelo polemista laico da *Disputatio*, ainda que este a mencione muito rapidamente. Ambos abordam a passagem quando refutam a opinião dos hereges de que a Igreja romana perseguiria a verdadeira igreja de Deus, ou seja, a igreja dos hereges.

Em outro momento que faz menção ao episódio da expulsão dos mercadores do templo, em vez de usar o termo *persecutio*, Moneta emprega o termo *ultio*. Ao objetar a opinião dos hereges (valdenses, Pobres Lombardos e os cátaros que defendiam os dois princípios) de que a *vindicta* seria pecado, ele afirma que Cristo aplicou a *ultio* contra os vendedores do templo: "Além disso, acaso Cristo não aplica a *ultio* sobre alguns? Certamente. Acaso não torna o mal por mal? Está claro que aplicava a *ultio* (João 2,15), quando expulsa os vendedores do templo".[843]

Outros versículos bíblicos também são empregados pelo frade, para mostrar que Cristo não foi só exemplo de padecimento, mas de "obras de justiça" ou da *ultio*, como o episódio de Mateus 21,19, em que faz a figueira secar: "Vendo uma figueira à beira do caminho, aproximou-se dela, mas nada encontrou, a não ser folhas. Então lhe disse: 'Nunca mais dê frutos! Imediatamente a árvore secou";[844] o episódio narrado em Mateus 8,32, em que envia demônios aos porcos: "Ele lhes disse: 'Vão!' Eles saíram e entraram nos porcos, e toda a manada atirou-se precipício abaixo, em direção ao mar, e morreu afogada";[845] e ainda a passagem em que derruba os judeus que deviam capturá-lo, como dito em João 18,6: "Quando, pois, lhe disse: Sou eu, recuaram, e caíram por terra"[846] e ainda Mateus 23,13-16, no qual Jesus diz, em tom ameaçador, aos escribas e fariseus: "ai de vós".[847]

Todavia não só Cristo perseguiu. O dominicano recorreu a outras autoridades, para mostrar que os apóstolos também perseguiram e, em alguns casos, como veremos, até mataram. Assim como Cristo, cabeça da Igreja, feriu e consolou, semelhantemente fez

---

[843] "Praeterea: Nonne Christus ultionem sumit de aliquibus? Utique. Nunquid reddidit malum pro malo? Quod autem sumeret, patet Johan. 2. v. 15. quando ejecit ementes de templo". Ibid., p. 527b. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 150ra.
[844] Ibid., p. 528a; ms. 1550, f. 150ra.
[845] Idem.
[846] Ibid., p. 523a; ms. 1550, f. 148va.
[847] Idem.

Paulo.[848] Ambos, Cristo e Paulo, são visto como exemplos de perseguidores. Com base em tais personagens, é lícito à Igreja perseguir os hereges e outros malfeitores.[849]

4.3.2. São Paulo: modelo de *vindicta* espiritual e material

Fundamentando-se nos textos das primeiras comunidades cristãs e, particularmente, nas passagens em que são Paulo pune alguns pecadores, Moneta vai buscar evidências de que a *vindicta* é lícita e que os primeiros apóstolos, dos quais descendem os prelados da Igreja, usavam-na contra os transgressores.

A primeira passagem analisada é 1 Coríntios 5,5, em que Paulo instrui entregar a Satanás um incestuoso de Corinto, para que, na destruição da carne, seu espírito fosse salvo no dia do Senhor. A segunda passagem é a primeira carta a 1 Timóteo 1,20, em que o apóstolo, novamente, entrega a Satanás dois blasfemadores, Himeneu e Alexandre, para que aprendessem a não mais blasfemar. Tais perícopes, assim como a passagem da expulsão dos vendilhões do templo por Jesus, não são novas na controvérsia anti-herética, podendo ser encontradas no Decreto de Graciano e em grande parte dos polemistas estudados.[850]

A recomendação de Paulo na igreja primitiva de Corinto em entregar alguém a Satanás significava excluir o pecador da comunidade cristã. De acordo com Kazimierz Romaniuk, a "destruição" ou "perda" da carne, não indicava a morte física, mas a aniquilação de tudo que é corpóreo ou pecaminoso nesse alguém, para que, após eliminar todos os instintos corporais, o transgressor pudesse salvar a sua alma.[851] Embora severa, a pena era transitória e tendia à correção, a fim de que o indivíduo não mais pecasse. Há autores, porém, que interpretam a passagem como o sofrimento físico seguido de morte, pena sofrida como maldição no cristianismo primitivo.[852] A morte impediria que o pecador continuasse a pecar.[853]

Examinando as duas passagens neotestamentárias, o dominicano entende que são Paulo erradicou, espiritualmente, os pecadores mencionados quando os entregou a Satanás,

---

[848] "Ecce videmus Christum caput Ecclesiae ferientem, et consolantem: similiter etiam Paulum idem facientem...". Ibid., p. 513a; ms. 1550, f. 145va.

[849] "Licet igitur Ecclesiae Dei persequi blasphemos haereticos, et alios malefactores exemplo Christi, et Pauli". Idem; ms. 1550, f. 145va-b.

[850] Graciano retoma Agostinho: "Sathanae traditur qui ab Ecclesia excommunicatur […] quia extra ecclesiam est diabolus, sicut in ecclesia Christus, ac per hoc quasi diabolo traditur qui ab ecclesiastica communione removetur." Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani. New Jersey: The lawbook Exchange ltd, 2000, Causa XI, Quest. III, C. XXXII, p. 653.

[851] ROMANIUK, Kazimierz. Le pénitence et la reconciliation dans le Nouveau Testament. In: Collectanea Theologica, 48, Fasciculus specialis, 1978, pp. 83-101, p. 99.

[852] SMITH, David Raymond. *Hand this man over to Satan: curse, exclusion and salvation in 1 Corinthians 5.* Doctoral thesis. Durham University, 2005.

[853] Ibid., p. 230.

para a destruição da carne. Ele usou da excomunhão, pena espiritual grave,[854] depois de identificado o pecado – apuração necessária a fim de se evitar uma *vindicta* injusta.[855] Entre as formas possíveis de conceber a palavra "Satanás" (como adversário, como estado de arrependimento, como fala de correção), Moneta concentra-se na sua acepção como adversidade corporal, ou seja, tormentos físicos ou mesmo o próprio Diabo – sendo este o responsável pelo sofrimento corporal. Entregar alguém a Satanás para a "destruição da carne" é entregar esse mesmo alguém para que sejam inferidas graves dores em sua carne, o que, segundo Moneta, era permitido à Igreja de Deus fazer aos outros, mas não por muito tempo.[856]

A tradição heresiológica, de uma maneira geral, compreendeu a expressão "entregar a Satanás" como condenação à morte. É o caso do *Contra haereticos* e do *Liber Antiheresis*, em que a passagem paulina de 1 Coríntios 5,1-5 surge como prova neotestamentária para mostrar que Deus puniu com a morte os transgressores. Analisando os mesmos versículos alguns anos antes da suma de Moneta, frei Rolando de Cremona também lhe deu um sentido de morte. De acordo com o teólogo dominicano, são Paulo não tinha a intenção de matar, mas o Diabo matava.[857] Já Salvo Burci, escrevendo em 1235, associou a expressão "entregar a Satanás" de 1 Timóteo 1,20 ao cárcere: "De igual modo, os hereges, que blasfemam quase todos os dias, devem ser entregues a Satanás, isto é, ao cárcere", pena que não deixava de acarretar sofrimentos físicos.[858] Moneta, no entanto, não trata da pena de morte.

---

[854] "Praeterea. Nonne de Ecclesia facienda est eradicatio spiritualis? Utique, ut praeostensum est, et Paulus eam fecit, quando quosdam tradidit Satanae, ut habetur I. Corinth. 5. v. 5. et I. Timoth. I. v. 20." MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 521a; ms. 1550, f. 147vb.

[855] Essa recomendação aparece de modo mais claro na parábola do joio e do trigo. "... esti tamen eradicatio ab Ecclesia prohibita est, ubi crimen notum non est, multo fortius eradicatio de mundo". Ibid., p. 520b; ms. 1550, f. 147vb.

[856] "Si autem dicis quod tradidit eum Satanae, idest alicui adversitati corporali, vel ipsi Diabolo propter interitum, idest gravem carnis afflictionem ei inferendam; ipse igitur cum Ecclesia Corinthiorum eum afflixit, et ejiciendo, et corporaliter tribulando; licet ergo Ecclesiae Dei hoc facere aliis, non tantum sustinere". Ibid., p. 512a; ; ms. 1550, f. 145rb.

[857] "Sed opponitur de illo quod dicit Paulus quoniam tradebat quosdam Sathane ut discerent non blasphemare [I Cor. 5, I Tim. 1,20]; sed dicitur quod antiquitus, quando aliquis excommunicabatur, diabolus arripiebat eum et non cessabat eum vexate donec animam excutiebat de corpore; modo autem non facit illud diabolus ne homines timeant excommunicationem. Ergo Paulus directe interfecit illum quem tradidit Sathane. Ad hoc dicimus quod Paulus non intendebat interficere, sed diabolus interficiebat; opus autem iusticie faciebat Paulus quando excommunicabat". Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber Tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 1361.

[858] "Consuetudo est erretici quod discurit huc atque illuc quasi tota die blasphemando, hoc est predicando: detur ergo *Sathane*, id est ponatur in carcere, sicut predixi de Catholico, ut discat non blasphemare, hoc est quod non possit ire huc atque illuc predicando populum vel blasphemando". Ibid., p. 275. (tradução nossa).

Expulsar, como vimos, é entendido pelo frade como erradicar da Igreja, pôr para fora, ou seja, excomungar, tal como fez Paulo.[859] Era uma pena ou mesmo um meio de coação que a Igreja poderia utilizar-se para levar o pecador, no caso, o herege, a ter consciência do seu pecado e a fazer penitência, a fim de ser absolvido e integrado à comunidade novamente.[860] Uma vez observada a inutilidade da exconhunhão, as autoridades eclesiásticas sentenciavam o herege e o entregavam às autoridades seculares, com o objetivo de puni-lo de acordo com a lei. Ao referir-se à "adversidade corporal" da Igreja de Corinto, empregando os verbos afligir e atormentar corporalmente e afirmando que a Igreja de seu tempo poderia aplicar tais tormentos, ele parece se referir a algum tipo de penitência canônica, embora não a mencione. Além disso, ao aludir novamente à primeira carta aos Coríntios 5,5, em outro momento do texto, Moneta não objeta a resposta do herege – real ou imaginário – de que o Apóstolo não matava os transgressores quando levava a *ultio*:

> Além disso, tu não punes teus transgressores fisicamente quando os aflige com um pesado jejum? Se dizes: não os mato, nem Paulo os matava aos quais levava a *vindicta*. Respondo: todavia, aplicava a vingança, como foi mostrado anteriormente, e tu te vingas contra aquele que te ofende.[861]

Isso se confirma mais à frente quando Moneta reconhece que a Igreja poderia fazer admoestações e usar de meios coercitivos, penas temporárias, para levar os hereges ao bem. Ele aqui invoca a parábola do Banquete nupcial (Lucas 14,17; Mateus 22,2). Tal passagem foi usada pela primeira vez por santo Agostinho, para legitimar a intervenção do poder estatal contra os Donatistas e aparece também nos escritos de outros Pregadores como são Tomás de Aquino.[862] Ela permite ao dominicano mostrar o caráter legítimo da força física na conversão

---

[859] É o caso do dominicano são Tomás de Aquino. Na sua Suma Teológica, ele afirma o seguinte: "*A la tercera hay que decir: Según consta en el Decreto 22, una cosa es la excomunión y otra la extirpación*, pues se *excomulga a uno*, como dice el Apóstol*, para que su alma se salve en el día del Señor.* Mas si, por otra parte, son extirpados por la muerte los herejes, eso no va contra el mandamiento del Señor. Ese mandamiento se ha de entender para el caso de que no se pueda extirpar la cizaña sin el trigo, como ya dijimos al tratar de los infieles en general". SANTO TOMÁS DE AQUINO. Suma de Teología. III. Parte II-II (a). Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, (C.IV. a.4.), p.128.

[860] BEAULANDE-BARRAUD, Véronique. « Schisme, hérésie et excommunication chez les canonistes médiévaux ». In: *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 126-2, 2014. Disponível em: https://journals.openedition.org/mefrim/1850. Acessado em 27 jul. 2018.

[861] "Praeterea nonne et tu transgressores tuos corporaliter punis, cum gravi jejunio eos affligis? Si dicis: Non occido eos, nec Paulus illos occidebat, quibus ultionem inferebat. Respondeo: Tamen ultionem sumebat, ut praeostendum est, et tu vindicas in eum qui offendit...". Ibid., p. 518a (tradução A. H.); ms. 1550, f. 147ra-b.

[862] A passagem surge no artigo onde o teólogo discute se os infiéis devem ser compelidos a aceitar a fé. De acordo com são Tomás, os infiéis (gentios e judeus) não devem ser levados à morte, a não ser nos casos de blasfêmias ou perseguições contra os católicos. Contudo, os hereges e os apóstatas, sim: "esses devem ser forçados, mesmo físicamente, a cumprir o que prometeram e a conservar o que uma vez receberam". TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. 5. II Seção da II Parte. Questões 1-56. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 166.

dos hereges ao bem. Diz ele: "pois que seja lícito impelir os outros para o bem, para que, assim, os homens, ao menos coagidos, sejam convertidos ao bem".[863] A parábola narrada por Jesus é sobre um rei que, ao perceber a resistência de seus convidados em participar da ceia nupcial, ordena a um de seus escravos: "Ide ligeiro às avenidas e aos bairros da cidade, e introduza os pobres e os frágeis, os cegos e os coxos. E disse o escravo: ó Senhor, foi feito o que ordenaste e ainda há lugares livres. E disse o Senhor para o escravo: Ide pelas estradas, pelas casas, e obrigue-os a entrar, para que se encha a minha casa".[864] Atento ao contexto dos termos, o frade chama a atenção para o sentido das expressões "introduza-os" (*introduc huc*) e "obrigue-os a entrar" (*compelle eos intrare*). Na primeira expressão, Moneta diz haver suavidade na ordem, o que, segundo ele, caracterizou os primeiros tempos da Igreja, quando não havia homens que compelissem os hereges, ao passo que, na segunda, ele vê severidade e coação, característica de outro momento da Igreja; quando já se tinham homens que apertavam "com coleira e rédeas as mandíbulas dos hereges que não se aproximam do Senhor", isto é, os reis cristãos.[865]

O dominicano reconhece que certas penas temporárias aplicadas aos hereges poderiam levar alguns à fé cristã. E aqui é bastante provável que o dominicano estivesse se referindo às penitências canônicas que recebiam os hereges que abjuravam os seus erros: peregrinações, flagelações, jejuns, cruzes amarelas de pano sobre as vestes, participação militares contra os sarracenos ou trabalhos em certas construções.[866] Como exemplo disso, ele menciona o episódio narrado no capítulo 9, de Atos dos Apóstolos, em que são Paulo é tomado pela cegueira. O Apóstolo é citado agora não mais como o executor da *vindicta*, mas como aquele que a recebe:

> Paulo é abatido corporalmente pela cegueira, a fim de que, por uma pena temporal, fosse convertido à verdadeira luz de Cristo, e também para que, derrubado corporalmente, fosse levantado espiritualmente; se não fosse essa pena, não seria curado por ela em seguida: E, pois que, com os olhos abertos nada via; se os tinha

---

[863] "Item, quod licitum sit cogere aliquos ad bonum, ut vel sic homines saltem coacti convertantur ad bonum…". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 512b. (tradução nossa); ms. 1550, f. 145va.
[864] Idem.
[865] "Sciendum autem, quod primum dictum est pro tempore Ecclesiae adhuc parvulae, antequam haberet vires compellendi: secundum vero pro tempore quo jam crevit, et habet vires constringendi in camo et fraeno maxillas haereticorum, qui non approximant ad Dominum". Ibid., p. 512b; ms. 1550, f. 145va.
[866] PARMEGGIANI, Riccardo. Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo. In: *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016).* A cura di Gianni Festa e Marco Rainini. Bari-Roma: GLF Editori Laterza, 2016, pp. 325-350, p. 340 ; FEUCHTER, Jörg. Le pouvoir de l'Inquisition à travers ses peines. Le cas de Montauban (1241). In: AUDISIO, Gabriel (dir.). *Inquisition et Pouvoir. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence*, 2004, pp. 235-255. Neste último trabalho, o historiador mostra que as penalidades decorrentes da inquisição na cidade de Montauban, proclamadas nos anos de 1241 e 1242, seis anos depois da chegada dos inquisidores dominicanos, limitaram-se apenas às penitências. Ao contrário de outros registros da época, não houve penas mais graves como morte, prisão ou confisco de bens.

> sãos, por que razão a Escritura recorda, em Atos 9,18, como daí as escamas teriam escorregado para que pudesse ver?[867]

Assim como ocorreu a Paulo, a conversão de alguns hereges é entrelaçada ao sofrimento corporal. A penalidade física momentânea é necessária para o ressurgimento espiritual, para a cura dos "erros". Quando os hereges são incorrigíveis, então, só lhes resta a morte. E é interessante observar que, nesses casos, os polemistas veem a dor no corpo como uma forma de anestesia diabólica, o que faz com que os hereges a suportem alegremente, conforme encontramos em Rolando de Cremona e em Lucas de Tuy.

Outra forma de coerção física era forçar os hereges reconciliados a ouvirem pregações ou alguma outra atividade com o mesmo fim. É o que nos informa a *Disputatio* atribuída a Georgius.[868] Ao abordar a perseguição da Igreja contra os heterodoxos, o polemista assegura que, diante das dificuldades da conversão espontânea dos hereges, impeli-los a ouvir a palavra de Deus, coercitivamente, traria a fé pela audição.[869] O controversista esclarece ainda que, caso não cressem pela forma coercitiva, calar-se-iam em razão da língua mutilada.[870] Esse último recurso parece uma referência clara ao talho da língua, pena prevista por Frederico II na *constitutio contra hereticos Lombardie* de 1224. Entretanto, segundo Nicole Bériou, esse recurso também foi bastante utilizado pelos inquisidores dominicanos, o que abria a possibilidade de indulgências papais aos hereges arrependidos que ouviam os sermões dos frades.[871]

Outro exemplo paulino de *vindicta* utilizado pelo frade é o episódio narrado em Atos 13,10-11, em que Paulo censura Elimas, o mago, o qual afastava os homens do Senhor, e o deixa cego por algum tempo. Segundo Moneta, Elimas vituperava contra Paulo, o que é um tipo de perseguição. À perseguição injusta feita por Elimas, com o objetivo de atrapalhar a pregação do Apóstolo, este reponde com a perseguição justa, a *ultio* divina. Isso foi feito para

---

[867] "Paulus caecitate percussus est corporaliter, ut per temporalem poenam converteretur ad Christum veram lucem, ut etiam corporaliter prostratus, spiritualiter surgeret: si poena non esset, non ab ea postmodum sanaretur: [*] Et quoniam apertis oculis nihil videbat; si eos sanos habebat, cur Scriptura commemorat Act. 9. v. 18. tanquam squammas inde cecidisse, ut posset videre?" Ibid., p. 512b. (tradução nossa); ms. 1550, f. 145va (Falta o trecho em asterisco no manuscrito de Bolonha).

[868] Muitas autoridades utilizadas por Moneta, tendo como chave de discussão à perseguição da Igreja contra os hereges, são encontradas no laico Georgius, como 2 Coríntios 10,6; João 2,17; Atos 9, 8; Lucas 14, 21-23. O polemista da *Disputatio* também dá relevo às figuras de Cristo e Paulo na repressão anti-herética, ainda que de modo limitado.

[869] "Verumque est, quod credere non potestis, nisi volentes, sed audire potestis nolentes et tacere potestis nolentes. Idcirco vos potentia cogimus, ut, quia dedignamini audire, coacti audiatis, et postmodum deo dante spontanee credatis, quia fides ex auditu". *Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum*. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Ed. Carola Hoécker, Florence, 2001, p. 63.

[870] "Vel si non credideritis coacte, taceatis, cum lingua fuerit vobis mutilata". Idem.

[871] BÉRIOU, N. op. cit., p. 769, nota 19.

que os restantes, aterrorizados, não impedissem a prédica de Paulo, mas, em Cristo crendo, as almas fugissem à cegueira, porque Elimas era espiritualmente cego.[872]

O polemista dominicano recolhe ainda outras passagens em que são Paulo ameaça não perdoar os pecadores, depois de tê-los advertido várias vezes, para mostrar que os hereges reconciliados não serão perdoados se caírem novamente na heresia: "O que desejas? Que eu vá até vós com a chibata ou com a caridade e tranquilidade do Espírito? (1 Coríntios 4,6)": "E estando prontos para punir toda desobediência, quando for cumprida a vossa obediência" (2 Coríntios 10,6); 2 Coríntios 10,9-11 e 12,20-21; 13,1-2.[873]

4.3.3. São Pedro: Ananias e Safira (Atos dos Apóstolos 5,1-11)

Segundo o dominicano, se os hereges quisessem ouvir com diligência, não negariam que os Apóstolos mataram.[874] Para isso, ele toma, como exemplo, o episódio de Atos 5,1-11, em que Deus, por intermédio de Pedro, matou Ananias e sua esposa, Safaria, por terem pecado contra o Espírito Santo.[875] A exegese da dupla de fraudadores do campo feita por Moneta insere-se numa série de exemplos bíblicos de *vindicta* feita por homens santos ou primeiros cristãos. Ele segue a mesma *démarche* da expulsão dos mercadores do templo por Jesus, da cegueira de Elimas, o mago, por intermédio de Paulo e da punição sofrida pelos transgressores entregues a Satanás também pelo Apóstolo. Essa vinculação de imagens bíblicas, apesar de não ser um elemento novo na controvérsia anti-herética, aparece de modo mais coerente, orgânico e sistematizado no discurso do dominicano. Por outro lado, muitas dessas passagens que retratam a dupla transgressão/punição na igreja primitiva foram recorridas também por autores patrísticos e monásticos que não necessariamente tinham em mente o tema da punição dos hereges.[876]

---

[872] "Ecce videmus Christum caput Ecclesiae ferientem, et consolantem: similiter etiam Paulum idem facientem, ut praeostensum est, et iterum ostendi potest ex eo, quod habetur Actor. 13. ubi (v. 10). vituperatur a Paulo Elymas Magus, et tamen vituperium persecutio est; deinde quia homines Deo creditores a fide retrahebat, ad increpationem Pauli caecitate percussus est per manum Domini super eum, non videns solem usque ad tempus (v. 7). Quod ideo factum est, ut caeteri territi, praedicationem ejus non impedirent, sed in Christum credentes animi fugerent caecitatem: unde legitur (v.12) quod Proconsul cum vidisset factum, credidit admirans super doctrina Domini. Quod autem de materiali caecitate intelligatur patet, quia Proconsul illud materialiter vidit, et quia prius illam caecitatem non habuit, erat enim Elymas prius spiritualiter caecus mala caecitate, unde et consestim cecidit in eum caligo, et tenebrae (v.7)." Ibid., p. 513; ms. 1550, f. 145va.

[873] Ibid., p. 512b-513a; ms. 1550, f. 145va.

[874] "Praeterea, si velles diligenter attendere, non negares Apostolos occidisse". Ibid., p. 514b; ms. 1550, f. 146ra.

[875] Moneta menciona o episódio dos fraudadores do templo concentrando-se apenas em Ananias, personagem morto primeiro.

[876] Sobre o assunto ver: ROSÉ, Isabelle. Ananie et Saphire ou la construction d'un contre-modèle cénobitique (IIe-Xe siècle). In: *Médiévales* 55, automne 2008 (Usages de la Bible), pp. 33-52. A autora desbruça-se na exegese da passagem feita pela Patrística até Odon de Cluny e os meios monásticos reformadores.

O episódio relatado em Atos 5,1-11, pertencente ao subgênero literário denominado "milagres de punição" ou "julgamento de Deus", narra a história de um casal que havia guardado em segredo uma parte do preço que receberam da venda da sua propriedade, contrariando o uso comum de todos os bens da primeira comunidade de Jerusalém. Após ouvir do Apóstolo Pedro que não havia mentido aos homens, mas a Deus, Ananias tomba e falece. Isso também acontece com a sua esposa horas depois. De acordo com Valentin Kapambu, todo o evento parece se resumir ao poder soberano de Pedro no ato de julgar e punir mortalmente, o que causa estranheza ao espírito de Jesus, pois, não deixa nenhuma possibilidade de arrependimento ou perdão do casal.[877]

A passagem neotestamentária de Ananias e Safira despertou grande atenção dos autores patrísticos e foi alvo de sucessivos comentários no decorrer do medievo, além de ter servido a diversos usos sociais.[878]A referência bíblica à dupla no contexto da repressão anti-herética foi utilizada, em grande parte, nas obras heresiológicas analisadas, como exemplo de punição dos ímpios: no *Contra haereticos*, no *Liber Antiheresis* atribuído a Durando de Huesca, no *Liber antiheresis* de Everardo de Béthune, no *De altera vita* de Lucas de Tuy e na *Disputatio* atribuída ao laico Georgius. Ela também é encontrada no Decreto de Graciano, no capítulo sobre a teoria da heresia.

Moneta não chega a relacionar, explicitamente, o pecado dos fraudadores do campo à mentira, aos "erros" dos hereges, porque o emprego do episódio tende a ressaltar mais o caráter lícito da punição em virtude de uma transgressão cometida. Todavia, é possível ver certo paralelismo entre os dois pecados, já que as opiniões dos hereges são vistas pelo dominicano como falsas, mentirosas:

> Além disso, por que lhe disse Pedro: "Não mentiste aos homens, mas a Deus? Não falava com Pedro? Certamente, quando disse aquela mentira; portanto, mentia a Pedro. Como, então, disse Pedro que não tinha mentido aos homens, mas a Deus? Parece ter dito algo falso, se não se entende aí diferentemente de como soam as palavras. E o que é aquilo senão que tinha mentido não somente aos homens, mas também a Deus, porque Deus estava em Pedro, e revelou-lhe a fraude e mentira dele e o puniu pela palavra de Pedro, como sucede verdadeiramente nos Salmos 5,7: "Destruirás todos os que falam mentira". Destruirás alguns agora, outros no futuro. Diz: "que falam" para que condenem os perseverantes na mentira, não os penitentes.[879]

---

[877] KAPAMBU, Valentin. La mort d'Ananie et de Saphire: le Dieu de la Bible cautionne-t-il la mort d'un être humain? De la nécéssité de mieux lire Ac 5,1-11. In: *Teresianum* 57, 2006, pp. 115-134, p. 117.
[878] ROSÉ, Isabelle. op. cit., p. 33-52.
[879] "Praeterea: Quare dixit ei Petrus, *non es mentitus hominibus,* sed Deo? nonne loquebatur Petro? Utique, quando illud mendacium dixit; ergo mentiebatur Petro; Quomodo ergo dixit Petrus, quod non erat mentibus hominibus, sed Deo? Videtur falsum dixisse, nisi ibi aliud intelligatur, quam verba sonant; et quid est illud, nisi quia non tantum hominibus, sed etiam Deo mentitus erat, quia Deus erat in Petro, et ejus fraudem, et mendacium revelavit ei, et ad verbum Petri punivit, ut sit verum (Psalm. 5. v. 7.): "*Perdes omnes qui loquuntur mendacium*,

Respondendo ao herege imaginário que lhe compara a Pedro naquele episódio por matar, o frade cremonense argumenta que, contanto que esse alguém seja morto (quem peca contra o Espírito Santo), não importando se morto pela palavra ou pela espada (material).[880] Esse mesmo esquema de resposta do dominicano, tendo como análise o episódio de Pedro e o casal Ananias e Safira, pode ser encontrado em outras obras, o que mostra certa repetição de arranjos na polêmica anti-herética. No entanto, a réplica de Moneta, por ele ser um dominicano, um membro da Igreja, ganha um novo sentido. Por exemplo, na *Disputatio* do polemista laico, o "maniqueu" ao polemizar com o "católico", afirma que o papa mata pela palavra, como são Pedro, alterando os personagens identificados ao Apóstolo, em decorrência do interlocutor católico.[881]

No conjunto da controvérsia anti-herética, as palavras proferidas pelo Espírito Santo, por intermédio de Pedro, são entendidas de modo a enfatizar ora o poder punitivo das autoridades eclesiásticas, ora a enfatizar o poder punitivo das autoridades civis. Rolando de Cremona entende a passagem no contexto em que discute o direito da Igreja de fazer julgamentos de morte. Como vimos, o teólogo dominicano tomava o Apóstolo Pedro como bispo.[882] Por outro lado, Lucas de Tuy recorre ao episódio para mostrar que os ministros de Deus (autoridades seculares) devem trucidar os ímpios, assim como matou Deus o casal.[883] Também na *Disputatio* atribuída a Paulo, o Húngaro, o dominicano diz que os príncipes não põem as mãos propriamente na espada, mas matam pela "palavra", assim como Pedro.[884]

Em Moneta, a palavra de exprobração de Pedro serve como exemplo do poder coercitivo da Igreja, mas o frade reconhece também o poder de coerção das autoridades seculares quando diz: "contanto que esse alguém seja morto, não importa se pela palavra ou pela espada".[885] As palavras proferidas por Pedro, contudo, poderiam ser entendidas ainda,

---

quosdam hic, quosdam autem in futuro: *qui loquuntur* dicit, ut notet perseverantes, et non poenitentes de mendacio". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 514b (tradução A. H.); ms. 1550, f. 146ra.

[880] Idem.

[881] "Vere autem dixisti papam nostrum locum Petri tenere, quia Petrus duos interfecit, *Ananiam et Zaphiram de pretio agri fraudantes* (Act 5,1). Dicis: Quomodo interfecit? Respondeo: Verbo. Dicis: Sic faciat papa vester, non gladio! Sed dummodo quis occidatur, quid differt, utrum verbo an gladio?". *Disputatio intercatholicum et paterirun hereticum*. op. cit., p. 60.

[882] "Et iterum episcopos, sive sacerdotes invenimus prontos ad occidendum, et occidisse, quoniam nullus dubitat quin Petrus apostolus fuisset episcopus et quantum fuit in ipso interfecit servum summi pontificis quoniam abscidit auriculam eius dexteram [Ioh. 18,10]". Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. *Liber Tercius*, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017, p. 1359-1360.

[883] "si Deus miraculose occidit impios, exemplum raebet suis, quod ipsi eos ex zelo divinae legis debeant trucidare". LUCAE TUDENSIS. op. cit., p. 194.

[884] "Nec principes, sicut vos facitis, ponunt manum ad gladium, sed verbo et ita occidunt". SANJEK, F. op. cit., p. 72.

[885] "Respondeo: Dummodo quis occidatur, non differt an verbo, an gladio". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 514b; ms. 1550, f. 146ra.

nos parece, como o *gladium verbi Dei*, arma dos Pregadores, considerando que a mesma mata tal como a espada material.

Se o episódio da dupla de fraudadores do campo é tomado como exemplo pelo frade da *ultio* exercida por Deus por intermédio da autoridade de Pedro, contrariando a opinião dos hereges de que os apóstolos não praticaram o homicídio, a passagem de Mateus 26,52, em que o mesmo personagem é repreendido por Jesus por desembainhar a sua espada, é interpretada de um modo diferente. Refutando os seus interlocutores, que recorriam às palavras de Jesus ("Embainha a tua espada; porque todos os que lançarem mão da espada, à espada morrerão") para mostrar o caráter ilícito da *vindicta*, Moneta assegura que Cristo reprimiu Pedro e todos os outros na passagem, porque eles não foram constituídos para o uso da espada material, isto é, não eram ministros de Deus para tal função:

> Solução: dizemos que aquela palavra do Senhor está em meu favor: "todos, de fato, etc.", assim como diz B. Agostinho no segundo livro contra os maniqueus: "Ele, que se arma, sem nenhum poder superior e legítimo, que ordena ou concede, aceita a espada". Fala o Senhor desses que não têm o direito de usar da espada, aos quais não foi concedido o uso dela, e confirma a lei dada contra tais (Mateus 5,21): "Porém, aquele que matar, será réu de juízo". Réu, certamente, de morte temporal; de julgamento da divina lei; daí em Apocalipse 13,10: "Aquele que matar pela espada, é preciso que morra pela espada", como se dissesse ser oportuno que se mate, isto é, é justiça. De fato, pelo temor a esta lei o Senhor quis reprimir Pedro e todos os outros que não foram constituídos para isto, pelo uso da espada material contra alguém. E nota o que diz: "assim é preciso que morra". Este "assim", porém, não será no juízo final, portanto, não pode ser entendido senão "aqui", onde não se faz senão pelo ministro, que tem de portar a espada por Deus, e nisto o próprio lhe serve, como se tem em Romanos 13,4.[886]

O frade compreende a passagem de Mateus de uma forma diferente da tradição exegética contida nos tratados anti-heréticos. Para Alano de Lille, o versículo refere-se ao abuso ou injustiça, ódio ou soberba no emprego da espada pelo poder judiciário.[887] O mesmo

---

[886] "Solutio: Dicimus quod illud verbum Domini pro me est, *Omnes enim etc.* sicut dicit B. Augustinus in 2. libro contra Manichaeos: *Ille gladium accipit*, *qui nulla superiori ac legitima potestate, vel jubente, vel concedente in sanguinem alicujus armatur.* Loquitur Dominus de his, qui non habent officium utendi gladio, quibus non est commissus usus ejus, et confirmat legem contra tales datam Matth. 5. v. 21. *Qui autem occiderit, reus erit judicio.* Reus quidem mortis temporalis, judicio divinae legis; unde Apocal. 13. v. 10. *Qui in gladio occiderit, oportet eum gladio occidi;* quasi dicat, opportunum est quod occidatur, idest jus est: timore enim hujus legis voluit Dominus compescere Petrum, et omnes alios qui ad hoc constituti non sunt ab usu gladii materialis contra aliquem. Et nota, quod quaedam litera est, *sic oportet eum occidi*. Istud autem *sic* non erit in judicio universali; ergo non potest intelligi nisi hic, ubi non fit nisi per ministrum, qui a Deo habet portare gladium, et in hoc ipsum servientem ei, ut habetur Roman. 13. vers. 4." Ibid., p. 522b. (tradução A.H.); ms. 1550, f. 148rb.

[887] "Quod autem dicitur in Evangelio qui *gladium acceperit*, etc (*Matth*. XXVI). Sic intelligendum est: Qui judiciaria potestate abusus fuerit; vel injuste, sua auctoritate, sibi usurpaverit; vel qui ex odio vel superbia gladium acceperit gladio peribit, hoc est condemnabitur." ALANO DI LILLA. *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim albigenses* ou *Summa quadripartita*. In: PL, 210, coll. 306-430, p. 396.

sentido é compartilhado na *Disputatio* do laico Georgius.[888] Se, até então, todo o esforço do dominicano esteve direcionado em provar, por modelos bíblicos, que a Igreja podia afligir, corporalmente, os hereges e outros pecadores, assim como Jesus e os primeiros Apóstolos fizeram, é na interpretação do episódio de Mateus 26,52 que podemos ver mais claramente os limites do poder coercitivo da Igreja na prática e a presença de outro poder legitimamente estabelecido por Deus para punir os hereges e os demais malfeitores penalmente. Segundo Moneta, não houve entre os Apóstolos quem usasse a autoridade secular ou o gládio material. De fato, tal versículo de Mateus foi utilizado por muitos autores eclesiásticos como prova para a recusa das armas e da violência entre os clérigos.[889] Entretanto, se, na ordem dos Apóstolos, o uso da espada material era proibido, isso não ocorria entre os varões cristãos. No corpo da Igreja – entendida aqui como o corpo social –, havia quem usasse a espada material, com a função de manter a paz, para que, assim, os apóstolos pudessem usar plenamente a sua espada espiritual, isto é, a pregação.

4. 4 A legitimidade da guerra

Moneta também dedicou algumas palavras ao direito da Igreja de fazer guerras, atitude que os hereges também condenavam: "Esses heréticos detestam ainda toda a guerra, como se fosse ilícita, dizendo que não é lícito defender-se ou que o outro se defenda por meio da guerra, razão pela qual não é lícito vingar-se, sobretudo, vingança de morte".[890]

O tema da guerra, bastante entrelaçado ao tema da *vindicta* contra os hereges, tal como surge no Decreto de Graciano, aparece com bastante força em alguns tratados anti-heréticos da década de trinta, como a *Disputatio* atribuída ao laico Georgius e o tratado do bispo Lucas de Tuy, bem como na suma de frei Rolando. Como visto, tanto os cátaros como os valdenses compartilhavam da opinião de que à Igreja era proibida a guerra e de que o papa não devesse pedir auxílio guerreiro ou atribuir a guerra ao imperador. Eles fundamentavam-se em Mateus 10,23: "Quando, porém, vos perseguirem nesta cidade, fugi vós para outra", argumentando

---

[888] "Ad ista satis est sufficenter responsum, *qui gladium acceperit* amore vindicte et odio proximi". *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum.* op. cit., p. 62.

[889] VIAL, Pierre. L'ideologie de guerre sainte et l'ordre du temple. In: *Mélanges en l'honneur de Etienne Fournial.* Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1978, pp. 327-334, p. 327, nota 2.

[890] "Isti etiam haeretici omne bellum detestantur tanquam illicitum, dicentes, quod non sit licitum se defendere, vel alium per bellum, quare nec vindictam facere, maxime vindictam mortis". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 513b. (tradução A.H.); ms. 1550, f. 145vb.

que o papa devesse agir da mesma forma, e no fato de não haver, entre os homens evangélicos e os apóstolos, qualquer pedido ao rei de defesa da Igreja contra os seus inimigos.[891]

Contrariamente à opinião dos hereges de que seria ilícito o papa apelar ao poder secular na defesa da Igreja, o dominicano utiliza o já bastante recorrido e consolidado episódio de Atos 23,12, em que Paulo teve ajuda do braço secular do tribuno contra aqueles que queriam matá-lo:

> (...) não obteve Paulo auxílio do braço secular do tribuno, quando se tornaram conhecidas contra Paulo as insídias daqueles que se dedicaram a não vir a comer nem a beber até que matassem Paulo, como se tem nos Atos 23,12 e ss.? Se Paulo, para a defesa da própria pessoa, a fim de que se preservasse para utilidade de muitos, obteve duzentos soldados armados, setenta cavaleiros e duzentos lanceiros, como se tem aí (v.23), por que acusas o Papa, se, para a defesa da Igreja, obtém o auxílio do braço secular? (...) Pode, portanto, a Igreja utilizar-se de soldados e de chefes para a defesa do povo cristão para que a faculdade de delinquir seja privada dos males.[892]

Guerrear, portanto, não é sempre ilícito, segundo o frade.

Quanto a não haver entre os apóstolos algum pedido de ajuda ao braço secular, baseando-se em santo Agostinho, Moneta explica que, naquele momento, a profecia de Salmos 2,1-2 ainda não havia sido cumprida: "Por isso, os gentios gritaram e os povos maquinaram coisas vãs. Os reis da terra se levantaram e os príncipes se agregaram em um único corpo contra o Senhor e seu Cristo".[893] Salmos 2 está entre os textos do Antigo Testamento mais importantes para o Novo Testamento.[894] Os primeiros cristãos entendiam tais passagens como a profecia das perseguições que sofriam.

Em relação ao papa manter-se em seu lugar, o dominicano responde que nem sempre o pastor (prelados de um modo geral) deve fugir. Ele só deve evadir-se quando é procurado, a fim de manter-se ileso para a utilidade da sua Igreja, conforme fez o Apóstolo Paulo no episódio relatado, e outros prelados, isto é, apóstolos da Igreja primitiva. Porém, se são as ovelhas que são procuradas (perseguidas), o papa deve opor-se aos lobos que não poupam o seu rebanho: "Se assim não for, não é Pastor, mas mercenário, como se tem em João 12,12".

---

[891] "Ad hoc inducunt illud, quod habetur Matth. 10. v. 23. Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam: dicentes, Papam non fugere, imo bellum indicere Imperatori, et auxilium belligerantium a multis quaesivisse, cum tamen non inveniatur in Evangelicis, et Apostolicis viris aliquid petitum a Regibus terrae pro Ecclesiae defendenda contra inimicos ejus." Idem.

[892] "Potest ergo uti Ecclesia militibus, et principibus ad defensionem Populi Christiani, et ut facultas delinquendi adimatur malis". Ibid., p. 514a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 145vb.

[893] "Solutio: Si istud non invenitur, non ideo est, quia fuisset illicitum, sed quia si fuisset petitum, non fuisset impetratum; ut enim dicit B. Augustinus adhuc implebitur illa Prophetia Psal. 2. v. 1. *Quare fremuerunt Gentes, et populi meditati sunt inania (v.2). Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum, et adversus Christum ejus...".* Ibid., p. 513b; ms. 1550, f. 145vb.

[894] SCHOLZ, Vilson. *Princípios de interpretação bíblica. Introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários.* Canoas: ULBRA, 2006, p.78-79.

O braço secular, por sua vez, deve responder ao apelo do papa. Isso fica mais nítido quando, em outro momento do capítulo, o frade, ao tratar de 1 Coríntios 10,32 ("Sede sem ofensa aos judeus, aos gentios e à Igreja de Deus"), menciona a guerra contra os sarracenos. É provável que Moneta tivesse em mente aqui a Cruzada de 1228-1229, em que Frederico II participou e conseguiu a posse de Jerusalém, Belém e Nazaré ou a recente perda dos mesmos territórios em 1244. Sobre o assunto, ele diz o seguinte:

> Solução: Aquela terra dos cristãos foi dos homens, a saber, dos convertidos aí mesmo a Cristo, e foi possuída pelos cristãos; está claro que isto foi assim pelos monastérios e igrejas construídas em toda aquela terra. Porém, os sarracenos posteriormente expulsaram os cristãos e os mataram, e ocuparam aquela terra injustamente, advertidos então pela Igreja para que se afastassem dessa violência, não quiseram considerar; daí sim como Paulo em Atos 23,17 e ss., para sua própria defesa, obteve do tribuno por meio de seu sobrinho, e aceitou soldados armados, assim a Igreja para a sua própria defesa, em favor daquela terra, obteve e recebeu auxílio dos príncipes da terra e de outros homens, e lhes faz indulgência por mérito desse auxílio.[895]

De acordo com Moneta, a Terra Santa pertence à Igreja, pois os cristãos são a descendência de Abraão, como dito por Deus em Gênesis 12,7 e pelo Apóstolo em Gálatas 3,29. Isso requer que o juiz, a autoridade secular, trabalhe para que os cristãos tenham aquela terra e que Igreja de Deus o recomende a cumprir o seu dever, já que, não sem razão, porta a espada (Romanos 13,4).[896] O frade continua, dizendo que a Igreja, tal como Paulo no episódio de Atos 23,17, não tem a intenção de fazer injúrias aos sarracenos, nem matá-los. Os príncipes católicos também não pretendem fazer tais coisas. Os sarracenos, contudo, serão mortos se não quiserem desistir da violência e injúria à Igreja e se opuserem às espadas dos príncipes.[897] Portanto, a Igreja não faz injúria a alguém, "mas observa o seu direito", conforme a definição de guerra expressa no direito canônico.[898]

---

[895]"Solutio: Terra illa Christianorum fuit hominum, scilicet ad Christum conversorum ibidem, et possessa fuit a Christianis; hoc autem sic esse patet per Monasteria, et Ecclesias in tota terra illa aedificatas. Saraceni autem postea expulerunt Christianos, et occiderunt eos, et terram illam occupaverunt injuste, moniti autem ab Ecclesia ut cessarent ab ista violentia, noluerunt resipiscere; unde sicut Paulus Actor. 23.v.17 et seq. ad sui defensionem impetravit a Tribuno per Nepotem, et accepit milites armatos; ita Ecclesia ad sui defensionem pro illa terra impetrat, et recipit auxilium a Principibus terrarum, et aliis hominibus, et indulgentiam facit eis merito hujus auxilii". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 531a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 151ra.

[896] "(...) unde de officio judicis est laborare ut terram illam habeamus, et Ecclesiae Dei est praedicare, quod officium suum impleat Judex, qui non sine causa gladium portat, ut dicitur Roman 13,4 (...)". Idem.

[897] "Ita etiam Ecclesia non intendit injuriari Saracenos, nec occidere eos; nec Principes Christiani hoc intendunt, et tamen si illi a violentia, et injuria Ecclesiae nolunt desistere, et opponant se gladiis Principum, occidentur". Idem.

[898] "Omnis milicia [sic] vel ob injuriam propulsandam, vel propter vindictam inferendam est instituta...". Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani. New Jersey: The lawbook Exchange ltd, 2000, *Causa* XXIII, *Questio* I, p. 889.

O frade não faz menção à guerra contra os albigenses no sul francês, como Rolando de Cremona.[899] É interessante, porém, observar que o tema do uso da força na guerra seja discutido em correspondência com o uso da força na repressão dos hereges e de outros malfeitores. Esse paralelismo, na verdade, remonta ao Decreto de Graciano, como já falamos, em que a teoria da guerra contra os hereges introduz a teoria da heresia.[900] A guerra é justa quando defensiva, assim como a perseguição que a Igreja faz contra os lobos (os hereges). Ambas têm como finalidade a paz, e, nos dois casos, o poder secular recebe diretivas e ordens da Igreja. Para Moneta, a *vindicta* realiza-se nos dois casos: tanto na guerra como na sentença aplicada aos hereges e a outros malfeitores.

4.5 A metáfora do lobo e das ovelhas (Mateus 7,15 e Atos 20,29)

Uma das metáforas bíblicas mais recorrentes no discurso do frade ao tratar da perseguição e da *vindicta* contra os hereges é a dos lobos rapaces (Mateus 7,15 e Atos 20,29) que perseguem as ovelhas (igreja) do pastor (prelados, papa, frades).[901] Como já introduzimos em outras partes, os lobos (hereges) fazem a perseguição injusta, porque corrompem e desgarram as ovelhas de Deus. Em razão disso, os pastores devem fazer a perseguição justa, a fim de proteger o seu rebanho, isto é, a Igreja.

A metáfora do lobo pode ser encontrada muito frequentemente nos documentos heresiológicos medievais (polêmicos, narrativos ou normativos) e em vários textos

---

[899] Rolando legitima a participação armada do braço secular na defesa da fé, considerando-a como *divinum negotium*. Conforme observou Riccardo Parmeggiani, Guilherme de Aquitânia é visto como um modelo de braço armado na *militia Christi*. PARMEGGIANI, Riccardo. Rolando da Cremona (1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati predicatori tra escatologismo e profezia. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 79, 2009a, pp. 23-84., p. 65, nota 96: "talis videtur fuisse iste miles qualis beatus Guillielmus Nerbonensium princeps. Bonus ergo fuit in militia exteriori, melhor fuit in militia interiori. Quomodo ergo verum erit? Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus. Set illa non erant secularia negotia, immo divina negotia, quoniam non pugnabat nisi pro fidei defensione aut pro iustitia sive ut ab hostibus defenderet regnum".

[900] A legitimidade da guerra contra os hereges é tratada na *Causa* XIII do Decreto. Sobre o assunto, ver Henri Maisonneuve. op. cit. p. 23-25. De acordo com John Tolan, diversos autores latinos, cronistas e polemistas apresentaram os sarracenos como hereges. TOLAN, J. "Cel Sarrazins me semblet mult herite". L'hétérodoxie de l'autre comme justification de conquête (XI-XIII siècles). In: L'expansion occidentale (XI-XV siècles). Formes et conséquences. Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 65-74, p. 67-68. Moneta não considera os sarracenos heréticos. A justificação da guerra, porém, contra os hereges no direito canônico legitima também a guerra contra os sarracenos.

[901] Utilizamos a definição de metáfora proposta por Paul Ricoeur, baseada numa concepção interativa da figura de linguagem: "A metáfora mantem dois pensamentos de coisas diferentes simultaneamente ativas no seio de uma palavra ou de uma expressão simples, cuja significação é resultante de sua interação. Não se trata de um simples deslocamento de palavras, mas de um comércio entre pensamentos, isto é, de uma transação entre contextos". RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 129.

dominicanos: sumas, tratados anti-heréticos, comentários exegéticos, sermões etc.[902] De acordo com Antonio Oliver, entre as figuras medievais, a representação do lobo é a que mais leva as destruições dos hereges ao extremo e a que mais eficientemente recorda o bispo do seu dever de pastor.[903] Seguindo a mesma interpretação eclesiástica tradicional, Moneta emprega a metáfora do lobo, vinculando-a ao complexo pastoral. Por "Pastores", ele entende os prelados (o sumo pontífice, os bispos), mas também os Pregadores.

Como geralmente ocorre nos textos em que a imagem do lobo é invocada, o frade apoia-se em João 10,12, para falar do dever dos pastores de se oporem aos lobos: "Mas o mercenário, que não é pastor, e as ovelhas não são suas, quando vê o lobo aproximando-se, abandona as ovelhas e foge". O versículo joanino acoplado à metáfora zoomórfica do lobo, geralmente, visava os prelados negligentes com a sua função ou coniventes com situações não toleradas pela Igreja.

Com base em Mateus 7,15, o frade insiste sobre o caráter dissimulado dos hereges, os quais se mostram inofensivos como as ovelhas, mas, no interior, têm a intenção de atacá-las: "É, porém, muitíssimo válida esta objeção contra os que defendem os dois princípios; antes, [é válida] contra todos os cátaros, que, por dentro, são lobos rapaces, dos quais o Senhor ordena acautelar-se (Mateus 7,15).[904] E ainda: "Atentai aos falsos profetas que vêm a vós em vestes de ovelhas, por dentro, porém, são lobos rapaces";[905] dos quais também Paulo revela em Atos 20,29: "Eu sei que, depois da minha partida, vão se misturar entre vós lobos rapaces que não poupam o rebanho".[906]

Outro aspecto interessante é que o frade faz menção explícita pela primeira vez à morte dos hereges, tendo como esquema a metáfora zoomórfica dos lobos e das ovelhas. Por

---

[902] Sobre a metáfora do lobo e da ovelha e outras imagens bíblicas recorridas para qualificar os hereges nos tratados anti-heréticos medievais, ver: KIENZLE, Beverly M. La prédication: Pierre de touche de la dissidence et de l'orthodoxie. In: *Heresis*, n°: 30, pp. 11-51. Sobre a utilização da imagem zoomórfica nos textos dominicanos, podemos encontrar algumas referências no trabalho de Christine Caldwell Ames, particularmente, o primeiro capítulo. AMES, C. C. *Righteous Persecution*: *Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Age.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009 ("The Wolves and the Sheep").

[903] OLIVER, Antonio. *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, 1957, p. 182. Nas cartas de Inocêncio III, a figura do lobo representa o herege atacando o redil dos bispos: "De ahí que las figuras se usen ordinariamente para obispos y sólo extraordinariamente para el rey como *llamado* a intervenir en el campo del obispo, cuando su acción resulta ineficaz". Ela, geralmente, surge junto com outras imagens imputadas aos hereges, como a do joio que é espalhado entre os trigos e a da raposa que invade as vinhas do Senhor. Essa triologia pode ser encontrada em Moneta, como já falamos. Cada uma dessas imagens, segundo o autor, transmite "la reacción que intenta y la energía de represión que pide cada figura es evidentemente proporcional a su dinamismo". Idem.

[904] "Valet autem maxime haec objectio contra ponentes duo principia, imo etiam contra omnes cátaros, qui intrinsecus sunt lupi rapaces, a quibus Dominus cavere jubet Matth. 7. v.15.". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 515a (tradução A. H.); ms. 1550, f. 146ra.

[905] Idem. (tradução A. H.)

[906] Idem.

quê? O uso desse recurso linguístico, a nosso ver, possibilitava introduzir o tema polêmico da sentença de morte, assunto que encontrava resistência nos hereges, mas também em muitos indivíduos, de modo mais eficiente. Conforme observou Antonio Oliver, a dupla lobo-ovelha, isto é, animal contra animal, transmitia um efeito bárbaro sangrento contra seres inofensivos e indefesos.[907] Isso, de alguma forma, gerava um sentimento de injustiça e justificava uma reação punitiva da mesma natureza.

Por sua vez, os hereges também entendem as suas tribulações, recorrendo à mesma metáfora zoomórfica, mas identificando-se com o animal atacado, as ovelhas: "Eis que eu vos envio como ovelhas em meio aos lobos". Os lobos, na leitura dos hereges, são os prelados que perseguem e matam as ovelhas[908]:

> Se, de fato, dizem ser ovelhas, e não lobos, a Igreja, porém, é lobo, e não ovelha. Mas dizem isso – que é admirável –, embora não se encontre, que as ovelhas perseguem ou matam os lobos; nós, da outra parte, os matamos e perseguimos. Solução: embora não se encontre que as ovelhas perseguem e matam os lobos, encontramos, porém que os pastores das ovelhas perseguem e matam os lobos; daí, digo que vós não suportais nossas perseguições, como as ovelhas ou cordeiros dos lobos, mas como os lobos dos Pastores e cães. Sobre estes cães diz David nos Salmos 58,15: "Serão convertidos à tarde e padecerão fome como cães". Por "tarde" é significada a última hora I João 2,18: "Filhinhos, é a última hora, e como ouvis que o Anticristo chegou, agora, muitos se tornaram anticristos; daí sabemos que é a última hora"; nós, porém, sofremos de vós, como cordeiros dos lobos.[909]

Outro ponto a ser ressaltado é que, embora a figura do lobo seja tradicionalmente utilizada para qualificar os hereges, ela também se estende, em alguns momentos, aos malfeitores no sentido mais pleno. Aliás, essa é uma característica da hermenêutica do

---

[907] OLIVER, Antonio. op. cit., p. 178.

[908] A mesma metáfora dos lobos e das ovelhas foi utilizada pelos hereges descritos na carta enviada a são Bernardo de Claraval pelo premonstratense Evervin de Steinfeld, em 1143: "Nós, pobres de Cristo, errantes, fugindo de cidade em cidade (Mateus 10,23), como as ovelhas no meio dos lobos, nós sofremos a perseguição como os apóstolos e os mártires...". BRENON, Anne. La lettre d'Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143: um document essentiel et meconnu. In: *Heresis.* Revue d'hérésiologie médiévale. n: 25, 1995, pp. 7-28, p. 10 (tradução nossa). No fim do século XIII, os hereges darão mais um sentido à simbologia do lobo para definir os homens da Igreja. De acordo com Riccardo Parmeggiani, os frades inquisidores foram frequentemente definidos como "lobos rapaces", em virtude da sua ganância por dinheiro. PARMEGGIANI, Riccardo. Denigrare per immagini. Le rappresentazioni zoomorfe e fitomorfe degli eretici nelle fonti medievali. In: *Annali.* A cura di Gianpietro Venturi. Vol. CXXXVI, Bologna: Accademia Nazionale di Agricoltura, Triennio 2014-2017, p. 799-808, p. 802.

[909] "Se enim oves dicunt, non autem lupos: Ecclesiam autem lupum esse, non autem oves. At quod dicunt, hoc esse mirabile, cum non inveniatur, quod oves persequantur, vel occidant lupos, nos e contra occidimus, et persequimur eos. Solutio: Esti non inveniantur oves lupos persequi, et occidere; invenimus tamen, quod Pastores ovium lupos persequuntur, et occidunt; unde dico, quod vos non patimini persecutiones a nobis, ut oves vel agni a lupis, sed ut lupi a Pastoribus, et canibus. De istis canibus ait David Psalm. 58. v. 15. *Convertentur ad vesperam, et famen patientur ut canes.* Per vesperam enim novissima hora significatur I Johan. 2. v. 18. *Filioli novissima hora est, et sicut auditis quia Antichristus venit: nunc Antichristi multi facti sunt, unde scimus quia novissima hora est;* nos autem a vobis patimur ut agni a lupis." MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 514a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 145vb.

dominicano em relação aos episódios bíblicos discutidos. Todos os modelos selecionados para mostrar à *vindicta* feita por Cristo e pelos primeiros cristãos, bem como à *vindicta* realizada pelas autoridades seculares visam não só os hereges, mas também aos transgressores de um modo geral. Por certo, o frade tem em mente os crimes mais graves, passíveis de pena de morte. Isso fica nítido quando o polemista diz que Paulo foi ovelha e cordeiro quando apelou a César, para fugir dos lobos (Atos 23,12).[910] Os lobos que perseguiram o Apóstolo são referidos, em outro momento, como "malfeitores": "Por acaso Paulo não resistiu àqueles malfeitores que se devotaram a matá-lo?" [911]

Outro aspecto no que tange a utilização da metáfora do lobo pelo dominicano é a sua aparição ao lado de outras metáforas: "E nota que não disse o Senhor: 'permiti que os lobos devorem as ovelhas' ou que 'o fogo queime o trigo'".[912] Aqui, a imagem do lobo surge acoplada a imagem do joio – referente à parábola evangélica do joio e do trigo –, ambas significando uma mesma ideia: de que a Igreja deve perseguir e matar os lobos e erradicar a zizânia, ou seja, ela deve condenar à pena capital os hereges impenitentes. Novamente, encontramos as mesmas imagens juntas quando o frade discute a conversão dos hereges: "de tal argumento é certo que há aquele que sufoca o trigo, e o lobo que devora as ovelhas".[913]

4.6 Poder coercivo dos príncipes e demais autoridades seculares

A questão da *vindicta* contra os hereges, inevitavelmente, invoca o domínio temporal, porque o poder público, tal como foi concebido pela tradição cristã, tem a função legítima de repressão, de força, de justiça, visando à manutenção da paz e da ordem.[914] Na luta contra as heresias, especialmente a colaboração das autoridades seculares tornou-se cada vez mais necessária e incentivada pela Igreja, como é possível ver nos cânones conciliares e nas bulas papais no decorrer dos séculos XII e XIII. As autoridades civis (reis, príncipes, duques, podestades e demais chefes) deviam ajudar as autoridades eclesiásticas na perseguição dos hereges e na sua punição, sob pena também de sofrerem sanções espirituais e temporais por parte da Igreja, em casos de negligência e desobediência. Os inquisidores, além do apoio do

---

[910] "Paulus etiam fuit ovis, et agnus, et tamen fugavit lupos ab Ecclesia, ut ostensum est". Ibid., p. 514b; ms. 1550, f. 146ra.

[911] "(...) nonne Paulus resistit illis malefactoribus, qui devoverunt se occidere ipsum? Act. 23.". Ibid. p. 515a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 146ra-b.

[912] "Et nota, quod non dixit Dominus, finite lupos devorare oves, vel ignem comburere triticum". Ibid., p. 519b. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 147va.

[913] "De tali certum est, quod est triticum suffocans, et quod lupus est oves devorans...". Ibid., p. 524a. (tradução A. H.); trecho ausente no manuscrito 1550.

[914] TABACCO, Giovanni. *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV.* A cura di Laura Gaffuri. Firenze: Firenze University Press, 2010, pp. 5-20.

papa, dependiam da cooperação dos poderes seculares, pois, como dissemos, sua atuação chocava-se, por vezes, com a resistência violenta e jurídica das localidades que atuavam.[915]

Moneta não compartilha de uma visão pautada no dirigismo político papal. Aliás, como observado por Philip Timko, o Pregador tende a conceber o pontífice como aquele que ocupa o primeiro lugar entre os patriarcas e que tem maior autoridade do que todos os outros bispos, sem maiores elaborações.[916] Como discutimos no capítulo anterior, a respeito da análise das duas espadas de Lucas 22,38, o dominicano não entra em questões relativas à superioridade de um poder sobre o outro. O poder temporal que os príncipes e os demais representantes seculares exercem – a espada material – é legítimo, segundo ele, porque foi recebido diretamente de Deus. Igualmente, o poder espiritual – a espada espiritual – pertence ao papas, aos bispos e aos demais membros da Igreja, como os Pregadores, por estes serem os autênticos sucessores dos Apóstolos: "Na Igreja, de fato, duas espadas são suficientes, a saber: a material e a espiritual".[917]

Moneta, entretanto, reconhece que os clérigos não se submetem aos príncipes seculares, ainda que católicos, porque estes não são mais elevados do que aqueles. A superioridade da ordem dos clérigos em face da ordem secular tem a ver com as coisas espirituais que conduzem, ou seja, a pregação e o ensino, conforme se lê em Isaías 60,10: "E os filhos dos peregrinos edificarão teus muros, e os reis deles te servirão". Em outro momento, o frade assegura que, quando o papa, às vezes, não permite que seculares se submetam ao imperador, ele age como um pai "flagelando seu próprio filho para a correção".[918] Os fiéis, no entanto, devem obedecer as duas dominações, isto é, a temporal e a espiritual, o poder secular e o poder eclesiástico.[919]

4.6.1 O uso da espada e da *vindicta* secular: o olhar dos hereges

---

[915] FEUCHTER, Jörg. op. cit., p. 235.
[916] TIMKO, Philip. op. cit., p. 318-319.
[917] "(...) in Ecclesia enim duo gladii sufficiunt, scilicet materialis et spiritualis." MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 522a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 148ra.
[918] "Si autem objicias, quod Papa saeculares homines Imperatori subjici non permittit aliquando. Dico, quod facit sicut Pater prius flagellans filium suum ad correctionem; de subjectione enim Imperatorum, et principum saecularium ad Ecclesiam prophetat Isaias cap. 60. v. 10. ubi ait: *Et aedificabunt filii peregrinorum muros tuos, et reges eorum ministrabunt tibi.*" Ibid., p. 538b; ms. 1550, f. 153va.
[919] Ao explicar que as passagens que mencionam príncipes e outras autoridades seculares não devem ser entendidas de modo espiritual, isto é, como se fossem a *vindicta* espiritual feita pelos prelados da Igreja, como os hereges entendiam, o frade diz que os fiéis devem obedecer tanto aos bons como os maus prelados: "Não podes entender isto espiritualmente, porque, se são maus, não são os prelados segundo tu, ou, se são prelados, maus e bons prelados, então, estão na Igreja, e deve-se obedecer a um e outro com todo o temor (...)". Ibid., p. 536a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 152va.

Cátaros e valdenses negavam que a *vindicta* pudesse ser feita materialmente na Igreja de Deus.[920] Como consequência, sustentavam que não devesse haver jurisdição secular. Segundo Moneta, eles ensinavam a desobediência à dominação temporal, dizendo que a justiça secular não vinha de Deus, mas do Diabo. Os hereges tinham como referência a recomendação feita por Jesus em Mateus 20,25-26: "Sabeis que os príncipes dos gentios dominam esses e há aqueles maiores que exercem o poder sobre eles. Não será assim entre vós".[921]

4.6.2 A origem divina da jurisdição secular

Os argumentos apresentados por Moneta a respeito do caráter legítimo da jurisdição secular e de suas atribuições repousam inteiramente na tradição cristã concernente ao assunto. De acordo com o frade, a jurisdição dos reis, príncipes, chefes e de outros senhores seculares vem de Deus[922], conforme Romanos 13,21: "O poder não vem senão de Deus". Ela é lícita e necessária à Igreja.[923] Os hereges, quando afirmam que o uso da espada material seria ilícito, assim como a *vindicta* material, segundo o dominicano, "negam a soberania" (II Pedro 2,10), "desprezam a dominação" (Judas 1,8). A jurisdição secular deve estar na Igreja, de acordo com Moneta, porque o próprio são Paulo falou aos coríntios sobre a necessidade de se estabelecerem juízes a respeito dos negócios seculares (1 Coríntios 6,4). Além disso, que a jurisdição secular seja boa e lícita pode ser provado mais uma vez pelo episódio em que o mesmo Apóstolo recorre às leis humanas quando apela a César, em Atos 25,11.[924]

---

[920] Como vimos, o tema foi amplamente discutido na polêmica anti-herética. Na *Summa contra haereticos*, composta nos finais do século XII, atribuída a Prevostino da Cremona, encontra-se um capítulo específico sobre a condenação feita pelos hereges do exercício do poder temporal. O polemista diz que há alguns hereges que afirmam não poder haver entre os cristãos um rei ou um principe que exerça a espada material. Os heterodoxos recorriam a diversas citações bíblicas (Salmos 45,9-10 e 67,31; Isaías 2,4; Efésios 6,12), para objetar as ações atribuídas aos reis, entre as quais, a guerra e a *vindicta*. ZAMBON, Francesco. Osservazioni sui Catari e il potere. In: *Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto. Profili di simbolica politico-giuridica.* A cura di Claudio Bonvecchio e Teresa Tonchia. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2000, pp. 147-160.

[921] MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 532a; ms. 1550, f. 151rb-151va.

[922] "(...) quia regnum temporale a Deo esse constat per haec verba, et materiales Reges, et judices et potestatem, et virtutem eorum super turbas". Ibid., p. 533a; ms. 1550, f. 151vb. É importante chamar a atenção aqui, conforme assinalado por João Morais Barbosa, para o fato de que são Paulo não escreveu o versículo tendo como objetivo definir qual a origem do poder, mas, a de mover os cristãos, ainda que submetidos à governantes opressores, a respeitá-los. No decorrer da Idade Média, a tese da origem do poder superou o sentido original do Apóstolo. Mas, Moneta reconhece também a interpretação dada por são Paulo. BARBOSA, J. M. Fundamentos teóricos da hierocracia no pensamento político da Baixa Idade Média. In: *Revista da Universidade de Coimbra*. Vol. XXXVII, 1992, pp. 149-165, p. 153.

[923] "Quod autem jurisdictio regum, & principum, ducum, & aliorum dominorum saecularium a Deo sit, & licita sit, & in Ecclesia Dei necessaria...". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 534a; ms. 1550, f. 152ra.

[924] Ibid., p. 532a-b; ms. 1550, f. 151va.

Os governantes seculares são ministros de Deus. É por meio deles que Deus exerce a sua *ultio*, como se lê em Romanos 12,19: "Não vos vingueis a vós mesmos, caríssimos, mas dai lugar à ira, porque está escrito: Minha é a vingança; eu recompensarei, diz o Senhor". Sendo a ordenação secular de Deus, os indivíduos devem sujeitar-se ao seu poder, conforme Romanos 13,1: "'não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus'. Porque ela é ministro de Deus para o teu bem". E ainda no mesmo versículo: "Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz debalde a espada; porque é ministro de Deus, e vingador para castigar o que faz o mal". Quem não se sujeita aos governantes seculares, resiste, portanto, à ordenação de Deus (Romanos 13,2). Cabe ao cristão sujeitar-se aos senhores fiéis, mas também aos senhores infiéis e indisciplinados. O poder dos senhores infiéis, assim como dos senhores fiéis, é lícito, porque ambos vêm de Deus. Aqui, o frade apresenta uma série de passagens bíblicas para fundamentar os seus argumentos: 1 Pedro 2,18 "Vós, servos, sujeita-vos com todo o temor aos senhores, não somente aos bons e humanos, mas também aos maus"; Timóteo 2,9: "Exorta os servos a que se sujeitem a seus senhores, e em tudo agradem, não contradizendo"; Mateus 22,21: "Dai, portanto, o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus"; Romanos 13,7: "Dai, portanto, a todos o que lhes é devido; a quem o tributo etc."; e ainda João 19,11, quando Cristo disse a Pilatos: "Nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado".[925] Quem não se submete aos senhores infiéis, segundo o frade, blasfema também contra Deus, conforme I Timóteo 6, 1: "Todos aqueles que estão sob o jugo da escravidão julguem seus senhores dignos de toda a honra para que o nome do Senhor e a doutrina não sejam blasfemados" e I Pedro 2, v.18: "Servos, sujeitai-vos, no temor ao Senhor, não só aos bons e modestos, mas também aos perversos".

O poder real e judiciário, bem como o uso dele, ou seja, o exercício da espada material veio de Deus antes do advento de Cristo. O dominicano apresenta diversos testemunhos que confirmam ter havido uma jurisdição de reis e príncipes seculares, bem como a *ultio* divina antes da vinda de Cristo: Daniel 5,19, em que o profeta fala a Baltasar, filho de Nabucodonosor: "Ó rei! Deus, o Altíssimo, deu a Nabucodonosor, teu pai, o reino, e a grandeza, e a glória, e a majestade"; Provérbios 8,15-16: "Por mim reinam os reis e os príncipes decretam justiça. Por mim governam os príncipes e os poderosos decretam a justiça"; Sabedoria 6,2-4: "Ouvi, reis, e entendei; aprendei, juízes dos limites da terra; dai ouvidos vós que conservais multidões, e vós vos agradais na agitação das nações, porque o

[925] Outros versículos bíblicos também são utilizados pelo frade, como 1 Timóteo 6,1-2: "Todos aqueles que estão sob o jugo da escravidão julguem seus senhores dignos de toda a honra para que o nome do Senhor e a doutrina não sejam blasfemados. Os que, porém, têm senhores fiéis, não os desprezem, porque são irmãos" e 1 Pedro 2,18: "Servos, sujeitai-vos, no temor ao Senhor, não só aos bons e modestos, mas também aos perversos".

poder vos foi dado pelo Senhor e a virtude pelo Altíssimo (...)".[926] Moneta dá um destaque especial à figura de Davi, mostrando que ele combateu os inimigos, especialmente o gigante Golias, usando o poder dado por Deus: "De todo seu coração louvou o Senhor e amou Deus, que o fez e lhe deu poder contra os inimigos" (Eclesiastes 47); "Em sua juventude não matou um gigante?" (1 Reis 17,10).[927] O polemista utiliza também a passagem de Atos 13,16, a fim de provar que Deus deu juízes ao povo de Israel e Saul como rei e, depois, Davi, de cujo sêmen fez Jesus. Ele acrescenta ainda que, nos livros de Juízes e de Reis, há juízes que foram dados para exercer o uso da espada contra os povos de Israel e enumera vários deles (Gedeão, Barac, Sansão, Jefé, Davi, Samuel).[928] Por meio da fé, venceram reinos, praticaram a justiça, tornaram-se fortes na guerra (Hebreus 11,33; 1 Reis,17).

Moneta prolonga-se na exposição, com a finalidade de mostrar, principalmente aos cátaros, que a Igreja de Deus não começou com Cristo, mas antes da vinda deste. Cristo, na verdade, descende de Davi, conforme Atos 23: "Da descendência deste [Davi], conforme a promessa, levantou Deus a Jesus para Salvador de Israel".[929] Desse modo, insistindo na ligação entre Jesus e os juízes e reis do Antigo Testamento enviados por Deus, o dominicano refuta, mais uma vez, a premissa dos hereges de que seriam os herdeiros da verdadeira igreja de Cristo.

4.6.3 O caráter lícito da *vindicta* material

A dominação dos príncipes seculares vem de Deus, assim como a *vindicta* que exercem. Portanto, a *vindicta* material não é pecado.[930] Ela é lícita aos príncipes e às demais autoridades seculares (reis, duques, chefes etc.). Estas foram enviadas por Deus, para a *vindicta* dos malfeitores e louvor dos bons, conforme a já bastante utilizada passagem de 1 Pedro 2,13-14: "Sujeitai-vos, pois, a toda a ordenação humana por amor do Senhor; quer ao rei, como superior; quer aos governadores, como por ele enviados para a punição dos malfeitores, e para louvor dos que fazem o bem".[931]

---

[926] Ibid., p. 533a; ms. 1550, f. 151vb.
[927] Idem.
[928] Ibid., p. 533b; ms. 1550, f. 151vb-152ra.
[929] Idem.
[930] "Praeterea, quod subjici eis sit opus, eo quod a Deo missi sunt, et ad vindictam; etiam patet ex eo, quia Petrus dicit: *Quia sic est voluntas Dei, ut subjiciamini eis tanquam ab eo missis ad vindictam ecc*. unde Paulus ait v. 6. *Ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes*; si istud factum, scilicet vindicta, est voluntas Dei; ergo non est peccatum". Ibid., p. 535b; ms. 1550, f. 152va.
[931] Ibid., p. 542a-b; Trecho ausente no ms. 1550.

A *vindicta* e o uso da espada material, todavia, devem ser feitos por aqueles que receberam esse direito de Deus. Àquele que não foi concedido o uso da espada e, mesmo assim, praticar o homicídio, "será réu de juízo", conforme Mateus 5,21. A ele também se refere Apocalipse 13,10: "Aquele que matar pela espada, é preciso que morra pela espada" e ainda santo Agostinho: "Aquele que se arma, sem nenhum poder superior e legítimo, que ordena ou concede, aceita a espada".[932] Essa punição, segundo o dominicano, não será no juízo final, mas aqui, pelo ministro que deve portar a espada por Deus (Romanos 13,4).[933]

O frade recorre a um conjunto de citações e de episódios, sobretudo, do Novo Testamento, para provar que a pena de morte é lícita: "Com efeito, se feri ou fiz algo digno de morte, não recuso morrer. Se, porém, nada há daquilo que esses me acusam, ninguém pode me entregar a eles. Apelo a César" (Atos 24,11); "Aquele que entre vós está sem pecado, lance primeiro a pedra contra ela" (João 8,7); "Aquele que matar com gládio convém que seja morto com gládio" (Apocalipse 13,10); "Vós, porém, recusastes o santo e o justo, e procurastes que vos fosse dado" (Atos 3,14) – o frade aqui faz referência aos judeus, os quais pecaram quando condenaram Jesus, indo de encontro com o preceito de Êxodo 23,17 "não matarás o inocente e o justo", e ao procurarem Barrabás, quando esse deveria ser morto por ser um homicida –; "Porque aqueles que tais coisas fazem são dignos de morte; não só aqueles que fazem essas coisas, mas também aqueles que concordam com os que fazem" (Romanos 1,32). Moneta recorre também a Atos 22,25, em que Paulo questiona se é lícito flagelar um homem romano e não condenado, para reforçar que a condenação feita por ordem do direito é lícita.[934] A legitimidade da morte é também provada pela advertência de Jesus aos fariseus em Mateus 15,4: "Pois Deus disse: honra teu pai e tua mãe, e aquele que amaldiçoar o pai ou mãe, morra pela morte". Com esse testemunho, o dominicano reforça também que o uso do gládio material era lícito aos juízes do Antigo Testamento.

4.6.4 Parábola dos lavradores maus (Mateus 21,33-46) Parábola da festa das bodas (Mateus 22, 1-14) e a Parábola das dez minas (Lucas 19, 11-28)

Outros testemunhos bíblicos recorridos por Moneta para reforçar o caráter lícito da *vindicta* feita pelos ministros de Deus contra os malfeitores são as parábolas contadas por

---

[932] Moneta faz referência direta ao II livro contra os maniqueus de santo Agostinho. Ibid., p. 522b; ms. 1550, f. 148rb.

[933] "Petrus autem, & alii Apostoli non erant Dei ministri in usu gladii materialis; unde Matth. 2c. v. 26. '*Non ita erit inter vos*' loquebatur enim Apostolis seorsim, quibus non licebat; unde & Petrum arguit postea de usu gladii in passione sua". Idem.

[934] Ibid., p. 541a; ms. 1550, f. 154rb.

Jesus: a parábola dos lavradores maus (Mateus 21,33-46), a parábola da festa de bodas (Mateus 22, 1-14) e a parábola das dez minas (Lucas 19,11-28).

Na primeira parábola, a dos lavradores maus (Mateus 21,33-46), Jesus narra a história de um pai de família que plantou uma vinha e deu-a a lavradores, partindo para o estrangeiro, em seguida. Apromimando-se o tempo dos frutos, ele envia os seus servos aos lavradores para que recebessem os frutos. No entanto, estes são assassinados pelos lavradores. Por fim, o Senhor da vinha envia o seu filho, o qual também é morto. Examinando a parábola, Moneta interpreta o trecho "Quando, portanto, vier o senhor da vinha, o que fará àqueles lavradores?" não como o juízo final, mas, como o julgamento particular que os ministros de Deus, as autoridades seculares, devem fazer dos maus.[935]

A segunda parábola (Mateus 22, 1-14), narrada por Jesus, foi bastante recorrida pela polêmica anti-herética anterior ao dominicano. Ela aparece no *Contra haereticos*, no *Liber Antiheresis, no De altera vita e* na *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum.* Ela conta a história de um rei que manda os seus servos chamar os convidados para celebrar as núpcias de seu filho.[936] Os convidados, entretanto, pouco se importam com o convite. Alguns deles insultam e matam os servos do rei. Diante disso, o soberano envia o seu exército para matar aqueles homicidas e incendiar a cidade deles. O polemista dominicano reforça a mensagem do episódio, afirmando que o rei do reino dos céus é semelhante ao *paterfamilias.* Desse modo, ainda que não diga explicitamente, ao usar a parábola, o frade mostra que a pena de morte é lícita aos que não desejam participar da Igreja de Deus – tanto os homicidas como os hereges.

A última parábola usada pelo dominicano com a mesma finalidade é a parábola dos talentos ou das minas de Lucas 19, 11-28.[937] A narrativa, também contada por Jesus, é sobre um homem ilustre que, antes de viajar, com o intuito de tomar um reino para si, deixou dez minas a dez dos seus servos, para eles negociá-las. Consta que os seus concidadãos odiavam o rei e não queriam que ele reinasse. O foco da exegese do frade não é sobre o rendimento das minas e a sua compreensão alegórica da atividade missionária da palavra de Deus ou da história da salvação, como, geralmente, sustentaram os exegetas cristãos, mas sobre a ordem do rei de matar os homens da região que o odiavam: "E quanto àqueles meus inimigos que

[935] Ibid., p. 541b-542a; ms. 1550, f. 154va. A parábola também é encontrada em Lucas 20,9-19 e Marcos 12,1-12. O próprio frade faz menção aos últimos livros.
[936] Ibid., p. 542a; ms. 1550, f. 154va. A parábola também é encontrada em Lucas 14, 15-24.
[937] Idem. A parábola também é encontrada em Mateus 25,14-30, porém, com certas variantes. De acordo com alguns historiadores, seria a versão mais primitiva da passagem.

não quiseram que eu reinasse sobre eles, trazei-os aqui, e matai-os diante de mim" (Lucas 19, 11-27).[938]

Assim como a parábola da festa das bodas, a parábola das dez minas surge com relativa frequência na controvérsia acerca da repressão anti-herética. Ela é utilizada por Everardo no *Liber antiheresis*, por Lucas de Tuy no *De altera vita*, na *Disputatio* atribuída ao frei Paulo, o Húngaro, e na suma de frei Rolando de Cremona. O bispo Lucas de Tuy identifica o rei da parábola a Jesus, seguindo, ao menos nesse aspecto, a tradição exegética do texto,[939] o que também faz o polemista da *Disputatio*. Jesus é, portanto, tomado como modelo aos príncipes na punição dos maus. Curiosamente, Moneta não faz essa associação.

As três parábolas, segundo o frade, mostram claramente que é lícito matar e que a *vindicta* contra os malfeitores não é pecado, visto que Deus não peca por si e nem por meio de outro.[940] Além disso, matar não é pecado para o juiz ou o ministro, desde que não ocorra com má intenção.[941]As parábolas demonstram ainda que a condenação à morte tanto em Mateus como em Lucas não deve ser entendida a respeito do juízo final como os hereges acreditavam, mas como pena capital aplicada pelas autoridades seculares.

4.6.5 *Vindicta* por amor à justiça

A *vindicta* é lícita desde que observada certas condições. Ela deve ser feita por amor à justiça. Tal recomendação, já feita por santo Agostinho, é bastante presente na literatura anti-herética e nos escritos teológicos que trataram da pena de morte. Nesse sentido, não é pecado impor uma pena, atesta o frade, a não ser que haja uma má intenção. O juiz da Igreja romana e o príncipe que aplicam a *vindicta* ao herege e a outros malfeitores apenas pecam quando agem por ódio (homicídio de coração) ou por má intenção. É o caso do Diabo, que também é ministro de Deus (Mateus 5,25). Segundo o polemista, o Diabo não peca no fato, mas na intenção do fato.[942] Sua intenção não é boa, porque não pune visando o amor à justiça, mas o

---

[938] Sobre a história exegética da parábola, ver: MANNS, Frédéric. La parabole des talents. Wirkungsgeschichte et racines juives. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 65, fascicule 4, 1991, pp. 343-362.

[939] "Homo ille nobilis Dominus *Iesus Christus* est, nobilior Regibus cunctis: qui Filius est Dei Regis Regum, et Mariae Virginis, quae originem duxit de praeclara stirpe Regis David. LUCAE TUDENSIS. op. cit., p. 193.

[940] "Ex quibus patet, quod occidere licitum est, et potest bene fieri, alioquin sicut Deus nec per se, nec per alium peccat, ita nec per se, nec alium occideret". MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 542a; ms. 1550, f. 154va.

[941] "Ergo Dominus per ministros occidit; ergo occidere non est peccatum judici, vel ministro, nisi siat mala intentione". Ibid., p. 542a.

[942] A mesma ideia encontra-se no *Liber Suprastella* do laico Salvo Burci: "Respondeo: non peccat diabolus in quantum ministrat Deo, sed quia mala intentione facit: opus enim est in se licitum, licet vicietur ex intentione mal". SALVUS BURCI. op. cit., p. 260.

ódio contra os homens.[943] O dominicano menciona alguns personagens do Antigo Testamento que mataram ou estavam dispostos a matar, não por ódio, mas por obediência a Deus. É o caso de Abraão e seu filho Isaque (Gênesis 22,10) [944], Moisés e os idólatras (Êxodo 32,28) e Elias e os profetas de Baal:

> Com efeito, Abraão queria matar Isaac (Gênesis 22,10). Por acaso o odiava? Não. Assim, portanto, Abraão não quis matá-lo por ódio à pessoa, mas pelo desejo de obedecer ao mandamento de Deus (Gênesis 22,1 e ss.). Assim também o príncipe, que matou algum malfeitor, não deve fazer por ódio, mas por amor à justiça. Não matou Moisés com a espada alguns do povo de Israel por causa da idolatria? (Êxodo 32,28) Por acaso fez isto por ódio? Não. Mostra-se isso pelas palavras do que roga pelos pecados deles, e do que diz (v. 32): "Ou afasta-lhes esta desgraça ou, se não o fizeres, apaga-me do teu livro que escreveste". Elias não matou muitos com a própria mão? (I Reis 18,40) Igualmente I Reis 1,10 e ss? Mas acaso é por ódio? Não, a não ser que talvez queiras dizer que o ódio é a vingança do pecado deles.[945]

Também a passagem em que Cristo proíbe os discípulos de destruírem pelo fogo do céu aqueles que não lhe prepararam hospedagem nem quiseram recebê-los (Lucas 9,54), é entendida pelo dominicano, dentro do mesmo raciocínio, como um exemplo reprovável de *vindicta* pela ira. Alega o frade sobre o episódio:

> dizemos que o Senhor via que os apóstolos, impelidos não por amor à correção, mas pelo espírito da ira, queriam dele o poder de alcançar o fogo do céu, para destruir aqueles que não lhe prepararam hospedagem, nem quiseram recebê-los; portanto, censura dupla ignorância neles, dizendo: "Não sabeis de que espírito sois", como se dissesse: "vós ignorais que a vingança não deve aplicada com o espírito de ira; igualmente não sabiam ser muito cruel, porque, por tal pecado, tamanha multidão de samaritanos foi entregue à morte; com efeito, por tal pecado, não tinha sido determinada pena de morte na lei.[946]

---

[943] "Diabolus non peccat in facto, sed in intentione facti: factum est in se bonum, sed intentio diaboli mala, quia non vindicat intuitu, et amore justitiae, sed intuitu exsaturandi odium suum contra homines". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 536b; ms. 1550, f. 152vb.

[944] O dominicano reforça a atitude lícita de Abraão em obedecer a Deus, citando Hebreus 11,17, em que Paulo louva o feito de Abraão e também Jacó 2, 21 e ss. Ibid., p. 517a; ms. 1550, f. 146vb.

[945] "Abraham enim volebat occidere Isaac (Genes. 22 v.10.); nunquid oderat eum? Non. Sicut igitur Abraham non odio personae voluit illum occidere; sed desiderio obediendi mandato Dei 22. Genes. v.1 et seq. Ita etiam modo Princeps, qui occidit aliquem malefactorem non ex odio debet hoc facere, sed amore justitiae. Nonne Moyses quosdam de Populo Israel occidit gladio propter idololatriam? Exodi 32. v.28. Nunquid hoc ex odio fecit? Non: quod ostenditur per verba orantis pro peccatis eorum, et didentis v. 32. *Aut dimitte eis hanc noxam:aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti.* Nonne Elias manu propria multos interfecit? 3 Reg. 18. V.40. Item 4. Reg. 1. v. 10. et seq.? Sed nunquid ex odio? Absit, nisi forte velis dicere odium ultionem peccati eorum". Ibid., p. 516b; (tradução A.H.); ms. 1550, f. 146va.

[946] "(...) dicimus, quod Dominus videbat, quod Apostoli non amore correctionis, sed spiritu iracundiae concitati, quaerebant ab eo potestatem impetrandi ignem de coelo, ad consumendum eos, qui sibi non paraverant hospitium, nec recipere voluerant; duplicem ergo ignorantiam in eis arguit, dicens: Nescitis cujus spiritus estis; quasi dicat vos ignoratis, quoniam vindicta non est sumenda spiritu iracundiae: item nesciebant nimis esse crudele, quod pro tali peccato tanta multitudo Samaritanorum morti traderetur; non enim pro tali peccato determinata erat poena mortis in lege". Ibid., p. 523a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 148va.

De acordo com o frade, Deus, ao matar algumas pessoas para a correção, fazia isso com amor, como diz Davi em Salmos 77,34: "Quando os matava, procuravam-no e voltavam e de madrugada vinham até ele".[947] Deus amou também quando aplicou a sua *ultio* nos homicidas de Mateus 22,7, destruindo e incendiando a cidade deles, e amou ainda aquele que, amarrado pelos pés e pelas mãos, ordenou que fosse enviado às trevas exteriores, onde há choro e ranger de dentes (Mateus 22,13).[948] A dileção humana, desse modo, deve imitar a dileção divina. O juiz deve imitar a Deus. A dileção, porém, não deve excluir a *vindicta* dos inimigos. Deve-se amá-los por afeição do coração e odiá-los por afeição da *vindicta*: "o preceito de dileção é pertinente mais à dileção e benevolência do coração, e não ao afrouxamento da impunidade, mas como sofremos pela perdição dos inimigos, desejamos a salvação deles, esforcemo-nos pela correção deles, e rezemos".[949] Novamente, recorrendo às Escrituras, Moneta lembra que Paulo amou aquele que entregou a Satanás para a destruição da carne (1 Coríntios 5) e Alexandre que causava muitos males e devia ser evitado (2 Timóteo 4,15). Também, de acordo com o frade, o evangelista João amou aqueles de que fala "se alguém vem a vós, e não traz esta doutrina, não o recebeis em casa, nem o cumprimenteis" (2 João 10).

Baseando-se em Mateus 11,29, Moneta esclarece que o príncipe que mata o malfeitor sem a soberba e a cólera é manso e humilde de coração: "é lícito que alguém mate o malfeitor, mas seja manso e humilde de coração, assim como o ama ainda de coração, como Abraão a Isaac".[950] Ele deve fazer a *vindicta* com serenidade, conforme Sabedoria 12,18 a respeito das punições de Deus: "Tu, porém, detentor da virtude, julgues com tranquilidade" e por amor à correção. A tranquilidade com que o príncipe deve proceder nos julgamentos é um tema recorrente na heresiologia. Tal recomendação é enfatizada a fim de se evitar uma execução precipitada na qual um inocente seja morto.

4.6.6 A exemplaridade da pena

[947] Ibid., p. 516b. Trecho ausente no manuscrito 1550.
[948] Idem. Trecho ausente no manuscrito 1550.
[949] "Restat igitur, quod praeceptum dilectionis potius ad cordis dilectionem, et benevolentiam pertineat, et non ad relaxationem impunitatis, sed ut de inimicorum perditione doleamus, eorum salutem desideramus, pro eorum correctione laboremus, et oremus". Ibid., p. 516b-517a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 146vb.
[950] "Ergo licet quis occidat malefactorem, nihilominus tamen est mitis et humilis corde, sicut etiam amat eum corde, ut Abraham Isaac". Ibid., p. 518b. (tradução A. H.); Trecho ausente no manuscrito 1550.

Moneta compartilha de um princípio bastante antigo e, no século XIII, retomado amplamente por teólogos e teóricos da vida política: a justiça exemplar.[951] De acordo com o frade, a perseguição justa é necessária para afastar os inimigos da Igreja da perdição, mas também, principalmente, para evitar que incitem os outros a se perderem. Nesse sentido, alguns devem ser mortos para que outros se convertam: "(...), portanto, a morte de um único homem realizada por Deus, é feita para a correção de outro. Vês, portanto, que a *vindicta* não se faz para a correção do que padece".[952] A punição com a morte tem um caráter exemplar aos demais, pois o medo da morte iminente faz com que muitos se convertam ao Senhor.[953]

Por outro lado, a pena de morte também é útil para aquele que é executado. Nesse ponto, o dominicano compartilha novamente de um raciocínio semelhante ao de santo Agostinho, o qual considera que a morte encurta a acumulação dos delitos, sendo estes proporcionais às penas infernais.[954] O frade afirma que a pena capital impede que o morto peque mais, conforme 2 Timóteo 3,13: "Os homens maus e sedutores avançarão no pior", o que lhe causaria um suplício maior no dia do juízo.[955] Ele dá como exemplo Ezequias, rei de Judá, que, por medo da morte, arrependeu-se:

> Isto está claro em Ezequias, rei de Judá, que, anunciada a morte a ele, arrependeu-se, como se tem em Isaías (38, v.1 e 2) e de muitos modos lhe foi útil; se, porém, não fossem convertidos por medo da morte, todavia a morte também serve à utilidade deles, porque se vivessem mais, mais pecariam, donde seriam dignos de um suplício maior; de fato, quanto alguém é pior, tanto mais duramente será punido, como provou-se na parte 4 desta obra, no capítulo a respeito do juízo".[956]

Além disso, o sentido que o dominicano atribui à condenação à morte identifica a pena como o meio de defesa da *respublica*. A ausência da justiça secular, bem como a sua

---

[951] Essa ideia pode ser encontrada no bispo Geoffroi de Babion: "Mas se alguns, após serem julgados, convencidos dos crimes e dos pecados, são levados à morte pelo poder secular para servir de lição (*correctio*) aos outros, não é preciso, portanto, realizar uma separação coletiva dos maus, sem que não restará que muito pouco dos bons. E depois é o tempo das mudanças e estes que são hoje malvados, serão bons amanhã". GEOFFROI BABION. *Enarrationes in Matthaeum*, PL, p. 1374.

[952] "(...) ergo occisio unius a Deo sit ad correctionem alterius: vides igitur quod vindicta non sit ad correctionem patientis". Ibid., p. 523b; ms. 1550, f. 148va.

[953] Idem.

[954] "Petunt autem vindictam de inimicis duobus modis, et hoc causa charitatis, ut scilicet qui ad vitam aeternam praedestinati sunt, convertantur a malo ad bonum. Qui vero praesciente Deo damnandi sunt, moriantur et peccare desistant, ut post hoc minorem poenam in inferno habeant, ubi unusquisque secundum qualitatem operum sustinebit magnitudinem poenarum. Quod petere utique charitatis est et misericordiae". SANCTI AURELII AUGUSTINI. *Sermo CCXXI*. Tomus Quintus. Parisiis, 1838, p. 2918.

[955] MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 523b; ms. 1550, f. 148vb.

[956] "Hoc patet in Ezechia Rege Juda, qui denuntiata sibi morte sua poenituit, ut habetur Isaiae 38. v. 1 et 2. et multipliciter ei utile fuit; si autem non converterentur metu mortis, tamen et mors cedit ad eorum utilitatem, quia si amplius viverent, amplius peccarent, unde et majori supplicio digni essent, quanto enim quis deterior est, tanto, durius punietur, ut probatum est in 4. parte hujus operis in cap. de Judicio." Ibid., p. 523b-524a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 148vb.

colaboração com as autoridades eclesiásticas, acarretaria muitos males à Igreja e à sociedade. Para provar que a justiça secular é lícita e boa e que foi ordenada por Deus com o objetivo de se evitar um mal maior, o dominicano utiliza a metáfora vegetal dos bons frutos de Mateus 12,33:

> Que, porém, "não matarás" não se entende universalmente pode ainda ser provado por razão natural; do fruto conhece-se a árvore (Mateus 12, 33); o fruto, porém, da justiça secular é evitar os muitos males, que são introduzidos pela ausência dela; portanto, o fruto da justiça secular é bom; portanto, ela mesma é boa e vem de Deus; o fruto, porém, da ausência dela entendes ser os muitos males; portanto, a ausência da justiça secular é má.[957]

Os governantes seculares são encarregados por Deus de zelar por uma vida pacífica e tranquila, salvaguardando a República de toda perseguição, punindo os malfeitores e preservando os bons em seu estado e direito.[958] O Bem Comum, nessa perspectiva, deve ser sempre preferido a um único indivíduo. Tal pensamento pode ser visto ainda quando o frade refuta a opinião dos cátaros de que matar iria contra a lei natural:

> Além disso, prova isso: que matar um malfeitor que perturba o bem comum é contra a lei natural, o que não podes fazer, pois a lei natural que está na mente de cada um dita que a utilidade comum deve ser preferida à privada e o bem de toda a república ao bem de um único homem.[959]

A noção do Bem Comum ou de Bem Público da Igreja em chave de discussão anti-herética é encontrada em outros teólogos contemporâneos de Moneta, como o já citado Rolando de Cremona, o franciscano Alexandre de Hales (1185-1245) [960], e, mais tarde, os

---

[957] "Quod autem non occides non intelligatur universaliter, potest adhuc probari naturali ratione; ex fructu arbor cognoscitur (Matth. 12. v. 33) fructus autem justitiae saecularis est vitatio multorum malorum, quae ex ejus abstentia inducuntur, fructus igitur justitiae saecularis bonus; ergo ipsa bona, & a Deo; fructus autem absentiae ejus intelligis esse multa mala; ergo absentia justitiae saecularis mala est". Ibid., p. 540a-b. (tradução A. H.) ; ms. 1550, f. 154ra.

[958] "(...) quod Judex digne, et juste vindicans, pacem sequitur, idest pacem habet prae oculis, idest tranquilitatem Ecclesiae, vel Reipublicae, quae praeferenda est paci, idest quieti unius qui turbat pacem multorum". Ibid., p. 530a; ms. 1550, f. 150vb.

[959] "Praeterea, proba hoc quod occidere malefactorem, qui turbat bonum commune sit contra legem naturalem, quod facere non potes, naturalis enim lex, quae est in mente uniuscujusque dictat, quod communis utilitas praeferenda est privatae, & bonum totius reipublicae bono unius hominis." Ibid., p. 540a. (tradução A. H.) ; ms. 1550, f. 154ra.

[960] "Ad id vero quod primo obiectum est, dicendum quod, licet delinquant contra fundamentum Ecclesiae, tamen, si velint reverti, prima vice sunt recipiendi, ut ostendatur pietas matris Ecclesiae erga illos qui aliquando erant filii, ut faciat quod in se est. Quod autem deprehensi secundo non consequuntur effectum misericordiae, hoc est quia timetur eorum obstinatio et membrorum Ecclesiae per ipsos corruptio. Nec hoc est propter periurium tantum vel propter haeresim tantum, sed propter utrumque ex quo timetur maius damnum Ecclesiae". ALEXANDRI DE HALES. *Summa theologica*. Tomus III. Secunda pars secundi libri. Ex typographia Collegii S. Bonaventurae. MCMXXX, p. 752.

dominicanos Alberto, o Grande (1200-1280) [961] e são Tomás de Aquino (1225-1274).[962] Todos compartilham de que o Bem Comum está acima de qualquer particularidade. Nesse sentido, deve-se preferir a morte de um herege (quando este é digno de morte), ainda que haja possibilidade de conversão futura – o que Moneta não acredita. Questionado pelo adversário sobre a questão, o frade responde:

> Além disso, se me disseres a respeito de algum herético que é punido pelo Juiz, talvez ainda será convertido. Respondo: Não sei o que sucederá; vejamos a respeito do presente se é digno de morte ou não, e se deve ser morto ou não, e assim poderá ser retirado, além da sua questão, e virão às Escrituras pela qual poderá ser provado que o homem digno de morte é morto pelo Juiz sem pecado que não matou o próprio por ódio, mas por amor à justiça, pela qual é providenciada para utilidade da república, mas a utilidade para a república é melhor do que a própria utilidade dela, e por isso deve ser mais escolhida; assim como os danos de muitos, isto é, de toda a república, é pior e mais danosa do que o dano de um só, porque mais se deve precaver, e por isso é da vontade do supremo Juiz que o réu de morte seja morto pelo ministro dele, ordenado pelo próprio, servindo-lhe nisto (Romanos 13,6).[963]

Desse modo, o juiz secular também cumpre outra função que lhe cabe: a manutenção da paz. A paz é a tranquilidade da Igreja ou da República. O repouso de um, isto é, a morte de um herege ou de um malfeitor deve ser preferida, porque sua existência compromete a paz de muitos. Para Moneta, assim ocorre quando um príncipe faz guerra justa contra outro: "deve dirigir-se para a paz, e por isso guerrear, para que adquira a paz e para que conduza,

---

[961] "Responsio. Duo sunt in malo: natura et vitium. Natura debet sustinere, sed vitium non: de hoc loquitur hic. Vel dicendum, quod quidam sunt mali qui intendunt corrumpere universale bonum Ecclesiae ut haeretici: et isti non sunt sustinendi: et de his loquitur hic. Alii sunt qui non intendunt corrumpere illud bonum, ut peccatores, fideles tamen: et tales sunt sustinendi dum speratur eorum correctio: et sic intelligitur verbum *Augustini*." ALBERTUS MAGNUS. Expositio in Apocalypsim. Visio I. Cap. III. In: D. ALBERTI MAGNI. *Opera omnia.* Ed. Petrus Jammy, Vol. 11, Lugduni: Sumptibus Claudii Prost et al., 1651, p. 31a-b.

[962] Na *Summa contra gentiles*, composta entre 1259 e 1263, são Tomás diz o seguinte: "o bem comum é melhor que o bem particular de um só. Por isso, pode-se excluir o bem particular, para a conservação do bem comum. Ora, a vida de alguns homens perniciosos prejudica o bem comum, que consiste na harmonia da sociedade humana. Logo, esses homens devem ser afastados do convívio humano pela morte". E ainda: "Quanto à possibilidade da emenda dos maus enquanto vivem, isso não impede que eles sejam mortos por justiça, porque o perigo iminente que a vida deles traz é maior e mais certo que o bem esperado da emenda deles". TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Tradução de Odilão Moura O.S.B. Livros III e IV. Vol. II. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1996, p. 657. Ainda que, geralmente, as palavras do teólogo dominicano sejam tomadas em referência exclusiva aos hereges, nos parece que aqui, assim como faz Moneta em grande parte do seu capítulo sobre o homicídio, ele se refere aos homens perniciosos de um modo geral. Certamente, os hereges ocupam o primeiro plano nesse grupo.

[963] "Praeterea, si dicas mihi de aliquo haeretico, qui punitur a Judice: forte adhuc convertetur. Respondeo: Nescio quid contiget, videamus de praesenti, utrum dignus sit morte, an non; et an occidendus, an non; et sic poterit trahi extra quaestionem suam, et venient ad Scripturam, per quam poterit probari, quod dignus morte occiditur a Judice sine peccato, qui ipsum occidit non ex odio, sed ex amore justitiae, per quam providetur totius reipublicae utilitati; sed utilitas reipublicae melhor propria illius utilitate, et ideo magis eligenda; sicut nocumentum plurium, idest totius reipublicae deterius est et damnosius, quam nocumentum unius; quare magis cavendum; et ideo de voluntate summi judicis est, quod reus mortis occidatur a ministro ejus, ordinato ab ipso, serviente ei in hoc, Roman. 13,6". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 524a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 148vb.

vencendo, o inimigo à paz".[964] Para provar seus argumentos, o frade recorre a Salmos e também ao pensamento patrístico como santo Agostinho e João Crisóstomo:

> Daí Agostinho para Bonifácio: "Guerreando, sê pacífico, para que, vencendo, conduzas à utilidade da paz, os que subjugares". Assim, de fato, poderás dizer: "eu era pacífico com aqueles que odeiam duas vezes a paz" (Salmo 119, v.6) Igualmente João Crisóstomo (Hom. 17, 30) sobre Mateus: "Fines matou o homem e lhe foi imputada a justiça; Abrão, matando não qualquer homem, mas o filho; Pedro (Atos ?, v.5 e ss.) matou a dupla, todavia, foi obra santa o que foi feito. Não só observamos as obras, mas também o tempo, a causa, a vontade, a distinção de pessoas, pois não podemos chegar de outro modo à verdade".[965]

4.6.7 O mandamento "Não Matarás"

Contra as objeções sustentadas pelos hereges de que Cristo teria abolido todo tipo de violência física, e, em particular, a pena de morte da lei mosaica, o dominicano rebate, dizendo que, com Cristo, evitou-se a transgressão por amor a Deus, ao contrário da lei de Moisés, que foi instaurada tendo por base o temor da *vindicta*. Sobre o mandamento *Não matarás*, o dominicano explica:

> Para entender melhor isso, deve-se saber que aquele mandamento, dado aos antigos, concedeu o Senhor por meio de Moisés, e em favor de feridos e daqueles que feriam temerária e injustamente alguém; em favor desses concedeu aquilo, a saber, para que, pelo temor do castigo, os afastasse de uma ferida temerária e injusta ao próximo; em favor dos feridos, porém, concedeu isso, a saber: que não se vingassem da injúria recebida, mas que executassem a lei de Talião, pagando na mesma moeda; com efeito, os injuriados, movidos pela ira, costumam não preservar a medida na vingança; antes, por palavra injuriosa ou bofetada, ou por simples ferida costumam levar a morte ao injuriante. Porém, para que não façam isso, foi-lhes dado tomar um olho por outro; não porque os súditos se beneficiassem, mas porque Moisés não podia afastar inteiramente da vingança as mãos dos feridos; pelo menos, quis abrandar a ira deles, e lhes tinha sido permitido que fizessem isso para evitar o pior, assim como lhes foi permitido o divórcio por qualquer razão por causa da dureza de coração deles, e assim acreditavam que o divórcio lhes fosse lícito; da mesma forma, também acreditavam que a lei de Talião lhes fosse lícita, sem [necessidade de] juiz.[966]

---

[964] "Sic autem dico de Principe, qui justum bellum contra aliquem alium habet, quod ad pacem debet intendere, et ideo bellare, ut pacem acquirat, et ut hostem vincendo ad pacem perducat". Ibid., p. 530a. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 150vb.

[965] "Unde Augustinus ad Bonifacium: *Esto bellando pacificus, ut eos, quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas. Sic enim dicere poteris: cum his qui oderunt pacem eram pacificus*. Psalm. 119. v. 6. Item Johannes Chrisost. hom. 17. super Matth. *Occidit Phinees hominem, et reputatum est ei ad justitiam*; *Abraham vero occidendo non quemcumque hominem, sed filium*; *Petrus vero Actor. I. v.5. et seq. geminos occidit, fuit tamen opus sanctum, quod factum est. Non solum igitur respiciamus ad opera, sed ad tempus, et causam et voluntatem, personarum differentiam; non enim possumus ad veritatem aliter pervenire"*. Ibid., p. 530a-b. (tradução A. H.); ms. 1550, f. 150vb.

[966] "Ad quod melius intelligendum sciendum est, quod illud mandatum antiquis datum dedit Dominus per Moysen, et pro laesis, et laedentibus aliquem temerarie, et injuste: pro istis dedit illud, scilicet, ut eos timore poenae retraheret a proximi laesione temeraria, et injusta; pro laesis autem dedit illud, ne scilicet supra acceptam injuriam se vindicarent, sed pro pari parem redderent talionem; solent enim injuriati ira commoti non servare

A lei nova ou lei da vida, instaurada por Cristo e figurada por ele, impetra o Espírito Santo ao homem que a observe, fazendo com que este viva a graça no presente e garantindo a glória do futuro. A lei nova de Cristo vivifica e torna justos os homens. A vinda de Cristo, portanto, tornou livre da *vindicta* da lei o homem justo, mas não aquele que não quer se tornar justo, ou seja, os hereges e os demais malfeitores. O frade recorre à alegoria das duas alianças simbolizadas por Sara e Agar, em Gálatas 4,24, para interpretar as duas leis. Sara, esposa de Abraão, mulher livre, simboliza a aliança da promessa, da graça, relaciona-se ao Novo Testamento. Ela simboliza os filhos por liberdade, que servem por amor. A tal simbolismo, o dominicano liga outros versículos, por exemplo, Romanos 8,2 e 13,3-4: "Porque a lei do Espírito de vida, em Cristo Jesus, me livrou da lei do pecado e da morte"; "Queres tu, pois, não temer a potestade? Fazes o bem, e terás louvor dela" e Gálatas 5,2 e 23: "Mas o fruto do Espírito é: amor, gozo, paz, etc."; e "Contra estas coisas não há lei". Já Agar, escrava concubina de Abraão, simboliza a aliança da lei, gerando filhos servos, que servem apenas pelo temor, o que caracteriza a lei de Moisés.

Portanto, para o polemista dominicano, o mandamento *Non occides* não significa que não se deva matar em qualquer circunstância, como defendiam os cátaros e os valdenses e outros indivíduos contrários à pena de morte, mas que deve ser compreendido dentro de um determinando contexto. A proibição do homicídio em Mateus 19,18[967]: "não matarás", bem como no Antigo Testamento (Êxodo 22,13), segundo o frade, diz respeito à morte de inocentes e aqueles que não têm jurisdição para punir.[968] Sendo assim, a lei divina comporta exceções.

Somente quem é constituído por um poder superior e legítimo, isto é, um poder vindo de Deus, como vimos, pode fazer a *vindicta* contra todos os malfeitores. Nesse sentido, as autoridades seculares (reis, príncipes, duques, etc.) foram constituídas por Deus para o exercício de tal função. É dessa forma, então, que deve ser entendida a passagem de Romanos 12,19, que os hereges utilizavam para condenar a *vindicta*: "Não vos vingueis a vós mesmos, caríssimos, mas dai lugar à ira, porque está escrito: Minha é a vingança; eu recompensarei, diz

---

modum in vindicta, imo pro verbo injurioso, vel alapa, aut pro simplici vulnere injurianti mortem inferre; ne autem hoc faciant datum est eis oculum pro oculo tollere; non quod subditi benefacerent, sed quia non poterat Moyses manus laesorum omnino retrahere a vindicta, saltem vouluit iram eorum contemperare; et erat permissum eis ut hoc facerent ad vitandum pejus; sicut et divortium fuit eis permissum quacumque ex causa ad duritiam cordis eorum, et sic credebant sibi licere divortium, ita et credebant sibi licere legem talionis per se sine judice". Ibid. p. 515b; ms. 1550, f. 146rb.

[967] Igualmente em Marcos 10,19 e Lucas 18,20.

[968] "In primis autem per illud Matth. 5. v. 21. *Non occides*; Istud superius, disputatum est, & probatum Valdensibus, quod sicut in Veteri Testamento, ita nunc non intelligitur, nisi de innocentibus; Non occides innocentem o Judex. Vel dictum est personae non habenti jurisdictionem aliquam." Ibid., p. 539b; ms. 1550, f. 153vb.

o Senhor". De acordo com Moneta, as palavras de Paulo no versículo significam que os indivíduos não devem praticar a *vindicta* do Senhor por conta própria, mas deixá-la aos príncipes ou algum outro ministro de Deus, isto é, a quem possui a espada, a jurisdição, para fazê-la:

> Que, porém, nas palavras do Apóstolo, tome-se por vingar-se está claro da argumentação do Apóstolo, porque tinha dito, de fato: "Não vos vingueis a vós mesmos, caríssimos"; acrescentou: "mas dai lugar à ira, porque está escrito etc.", como se dissesse: não apliqueis a vingança à injúria feita a vós, porque ela pertence ao Senhor. É dito, porém, aquilo aos que não têm jurisdição, que não devem se vingar, mas guardar a vingança àquele a quem pertence, isto é, a Deus. Seja-lhe guardada, então, quando se deixa ao seu ministro, isto é, à autoridade, ou a algum príncipe; daí o sentido é: ó homem, que não tens jurisdição, guarda-me a vingança de tua injúria e eu te devolverei por meio das autoridades.[969]

Para reforçar a passagem de Paulo, o dominicano também recorre a Deuteronômio 1,15-17, em que Deus lembra os filhos de Israel a respeito dos seus chefes, homens sábios e inteligentes, por ele postos, os quais devem julgar justamente, não discriminando em juízo e não temendo a face de ninguém, "porque o julgamento é de Deus".[970]

Por outro lado, a interdição "Não Matarás" também é entendida como proibição às mesmas autoridades seculares de executar inocentes e justos. Assim deve ser interpretado, segundo Moneta, o episódio em que Cristo enumera os mandamentos, após ser indagado por um príncipe sobre o que deveria fazer para possuir a vida eterna (Marcos 10,17 e Lucas 18,28). De acordo com o dominicano, o "Não matarás" dito por Cristo, naquele contexto, se referia à morte dos justos, conforme Êxodo 23,7: "Não matarás o inocente e o justo, porque detesto o ímpio". Por isso, o imperativo de não matar é entendido como uma proibição feita por Deus às autoridades seculares no que tange à matança dos homens inocentes.[971] No entanto, a morte do malfeitor e do herege é lícita ao ministro de Deus, conforme o tradicional verso de Êxodo 22,18: "Não permitas que os maléficos vivam". Dessa maneira, a lei de Deus é boa e foi feita para os injustos.[972] Ele fundamenta essa opinião em I Timóteo 1,8: "Sabemos, porém, que a lei é boa, se alguém dela usa legitimamente". E mais: "a lei não é feita para o

---

[969] "Quod autem in verbis Apostoli sumatur pro vindicare, patet ex ratione Apostoli, cum dixisset enim: *Non vosmetipsos defendentes Charissimi,* subjunxit *sed date locum irae; scriptum est enim*, etc. quasi dicat: Non sumatis vindictam de injuria vobis facta, quia est Domini. Dicitur autem istud illis qui non habent jurisdictionem, qui non debent se vindicare sed vindictam ei, cujus est, scil. Deo servare. Ei autem servatur, quando relinquitur ministro suo, idest potestati, vel alicui Principi; unde sensus est: O homo, qui non habes jurisdictionem, serva mihi vindictam injuriae tuae, et ego reddam per potestates." Ibid., p. 528 a-b; ms. 1550, f. 150rb.

[970] Ibid., p. 528b. Trecho ausente no ms. 1550.

[971] "Patet igitur quod illud mandatum non intelligitur, nisi de hominibus, nec de his omnibus, sed tantum de innocentibus (...)". Ibid., p. 525b; ms. 1550, f. 149rb.

[972] "Duo dicit se scire, unum, quia lex bona est; aliud, quoniam non est posita justis, sed injustis." Ibid., p. 543a; ms. 1550, f. 154vb.

justo, mas para os injustos e obstinados, para os ímpios e pecadores, para os profanos e irreligiosos, para os parricidas e matricidas, para os homicidas" (I Timóteo 1, 9). E ainda: "Para os devassos, para os sodomitas, para os roubadores de homens, para os mentirosos, para os perjuros, e para o que for contrário à sã doutrina" (I Timóteo 1, 10). Os hereges, desse modo, são inseridos nessa categoria, juntamente com os outros criminosos.

4.6.8 A mulher adúltera (João 8, 1-11)

O episódio da mulher adúltera de João 8, 3-11, depois da parábola do joio e do trigo, é uma das passagens bíblicas que mais reteve a atenção do frade, porque trata da punição suprema e também porque permite uma aproximação maior da lei mosaica ao contexto de Moneta, visto que a morte era uma das penas previstas para os crimes de adultério no século XIII.[973] Como observou Christine Ames, a exegese da perícope feita pelo dominicano é um exemplo notável dos mecanismos de reinterpretação das Escrituras em favor dos seus argumentos.[974] No essencial, porém, observamos que Moneta prolonga a exegese já feita por outros polemistas anti-heréticos, como Everardo de Béthune, no início do século XIII. Todavia, é inegável que ele analisa a parábola de acordo com os seus parâmetros de uma morte justa que discutimos até aqui: a licença de matar pessoas demarcadas na lei, isto é, os maléficos.

No famoso capítulo joanino, os escribas e os fariseus levaram uma mulher surpreendida em adultério a Jesus, argumentando que a Lei de Moisés previa o seu apedrejamento por tal delito. Buscando pôr Jesus à prova, os judeus lhe questionaram, maldosamente, sobre o que ele pensava sobre a prescrição da lei mosaica. Depois de muita insistência, Jesus disse-lhes: "Aquele de vós que estiver sem pecado, lance, primeiro, contra ela a pedra." Logo, as pessoas ali presentes retiraram-se aos poucos. Em seguida, Jesus perguntou à mulher onde estavam os seus acusadores e se eles lhe haviam condenado. Diante da resposta negativa da adúltera, Jesus proferiu: "Nem eu te condeno, vai-te e não peque mais".

Num primeiro olhar sobre a passagem, a atitude de Cristo em não condenar a mulher poderia parecer, conforme Moneta, a anulação da lei da *vindicta* e da matança, interpretação

---

[973] OFUHRMANN, Joëlle. Punition de la violence par la violence: Cruauté des sanctions dans le droit pénal médiéval en Allemagne. In: *La violence dans le monde médiéval*. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 1994, pp. 220-234, p. 231. Existiam, contudo, outras formas de punições para o adultério, por exemplo, a humilhação pública e a multa. VERDON, Laure. La course des amants adultères: Honte, pudeur et justice dans l'Europe méridionale du XIIIe siècle. In: *Rives nord-méditerranéennes*, 31, 2008, pp. 57-72.
[974] AMES, C. C. op. cit., p. 196.

que sustentavam os hereges. Entretanto, distanciando-se de tal leitura, o frade afirma que, embora Cristo tenha poupado a mulher adúltera da morte, ela poderia, com justiça, ser morta.[975] De acordo com o heresiólogo dominicano, ao usar o imperativo "lance" ("Aquele de vós que estiver sem pecado, lance, primeiro, contra ela a pedra"), Cristo confirmou a lei do apedrejamento das adúlteras.

A exegese de Moneta é feita em dois planos. No primeiro plano, ele apresenta as razões para Jesus não ter julgado a mulher. O primeiro motivo apresentado pelo dominicano é que Cristo não era tido como juiz pelos judeus – para julgar, é preciso ter jurisdição, conforme já enfatizado em outros momentos pelo dominicano; o segundo motivo é que os acusadores da mulher adúltera fugiram: "Onde estão os que te acusaram?" (João 8,10); fato que impossibilitava o prosseguimento do julgamento; o terceiro motivo acrescentado pelo frade é que Cristo não devia julgar por si, mas por meio dos ministros apropriados, conforme Romanos 13,4: "Porque ela (autoridade secular) é ministro de Deus para teu bem" e João 8,15-16: "Eu não julgo quem quer que seja (...) embora eu julgue, meu julgamento é verdadeiro, porque não sou só eu, mas eu e meu Pai que me enviou". [976] Por fim, outro motivo dado pelo dominicano diz respeito à misericórdia: "Além disso, algumas vezes o Senhor se vale da misericórdia, algumas vezes da justiça".[977]

O segundo plano da exegese do dominicano sobre a passagem pauta-se na advertência do Senhor em relação aos que julgam, ou seja, aos ministros dos julgamentos seculares. Jesus não condenou a mulher, porque os que a julgavam não eram dignos, ou seja, eles eram pecadores, como ela:

> (...) o Senhor permite àquele que está sem pecado apedrejá-la, consta que aquilo não era um mal, e que o Senhor confirma a lei do apedrejamento das adúlteras, em que também lhe convém as leis dos imperadores, embora por vezes, por clemência, seja perdoada, porque a misericórdia eleva o julgamento, isto é, é mais elevado do que o julgamento.[978]

Se os que julgavam a mulher não tivessem pecados, seria lícito apedrejá-la. Segundo Moneta, no episódio, Cristo quis advertir que o julgamento deve ser feito de maneira digna, justa e discreta:

---

[975] "Solutio: Licet ei parceret, non sequitur ex hoc, quod juste occidi non posset". MONETAE CREMONENSIS. op. cit., p. 526a; ms. 1550, f. 149va.
[976] Idem. Trecho ausente no ms. 1550.
[977] "Praeterea, aliquando Dominus misericordia utitur, aliquando justitia...". Idem; ms. 1550, f. 149va.
[978] "... Dominus permittat ei, qui sine peccato est, lapidare eam, constat quod illud non erat malum; et quod Dominus confirmat legem de lapidatione adulterarum, in quo etiam conveniunt ei leges Imperatorum, licet quandoque ex clementia parcatur ei, quia misericordia superexaltat judicium,idest altiorest judicio". Ibid., p. 526b; ms. 1550, f. 149vb.

> Dignamente, quando diz (v.7): "Aquele que entre vós estiver sem pecado", eis aí a dignidade daquele que julga. Justamente, quando diz no mesmo versículo: "Lance primeiro contra ela a pedra", isto é, contra a adúltera; a dignidade, de um lado, volta-se para a pessoa daquele que julga, a justiça, por outro, para a pessoa que deve ser julgada; de outro modo não julgaria justamente senão o justo. O discernimento, porém, é notado quando se diz que (v. 6): "com o dedo escrevia na terra", para indicar que o discernimento nas Escrituras e por meio das Escrituras deve ser tido para julgar os mortais. Aqueles, então, porque o Senhor dissera: "aquele que estiver sem pecado etc.", como indignos, retrocederam a julgá-la, e não a condenaram, porque sabiam que tinham igual ou maior pecado. Aí, com efeito, confirmou a lei a respeito da morte dos adúlteros; com efeito, ainda hoje devem ser mortos, segundo a lei de Moisés, que os imperadores confirmaram, os ministros do Senhor e os ordenados por ele para fazer vingança pela espada, e aqueles que o servem nisto, como se tem em Romanos 13, 4 e 6.[979]

Prevendo as objeções dos opositores acerca da condição pecaminosa do homem, o polemista dominicano utiliza 1 João 1,7, para mostrar que é possível que alguém esteja sem pecado: "'O sangue de Jesus Cristo, filho dele, nos purifica de todo o mal', se é impossível alguém estar sem pecado? Consta, com efeito, da palavra da Epístola de João que não é impossível alguém estar sem pecado". [980]

A interpretação do frade sobre a passagem da mulher adúltera, baseada na ideia de que Cristo confirmou a lei do apedrejamento, mas não permitiu a sua realização por causa dos pecados dos que a julgavam foi defendida também pelo teólogo Everardo de Béthune, no seu *Liber Antiheresis*. Moneta, no entanto, vai mais além ao tentar resolver a questão, propondo um argumento do "homem sem pecado" e acrescentando uma hermenêutica centrada no julgamento de Cristo. Vale acrescentar que a explicação dada para a suspensão da pena na narrativa da mulher adúltera recebe uma interpretação diversa na *Disputatio* de Georgius. O polemista laico acredita que Cristo suspendeu a pena de morte naquele episódio, porque a mulher era corrigível, assim como faz o papa, numa clara alusão aos hereges passíveis de conversão.[981]

---

[979] "Sciendum autem, quod Dominus monet ibi ad digne, et juste, et discrete judicandum. Digne cum dicit v.7. 'Qui sine peccato est vestrum'. Ecce dignitas judicantis. Juste cum dicit eodem vers. 'Primus in illam lapidem mittat; idest in adulteram; dignitas autem respicit personam judicantis, justitia personam judicandam, alioquin non judicaret juste nisi justus. Discretio autem notatur ubi dicitur v.6. quod *digito scribebat in terra,* ad denotandum, quod discretio in Scripturis, et per Scripturas habenda est ad judicandum terrenos. Illi autem, cum Dominus dixisset: *Qui sine peccato est ecc.* tanquam indigni judicare eam, quia in aequali, vel majori peccato se esse sciebant. Ibi enim confirmavit legem de adulteris occidendis: adhuc enim hodie occidendi sunt secundum legem Moysi, quam Imperatores confirmaverunt, ministri Domini, et ordinati ab eo ad vindictas per gladium faciendas: et servientes ei in hoc, ut habetur Roman. 13. V.4. et 6.". Ibid., p. 526a, (tradução A.H.); ms. 1550, f. 149va.

[980] Ibid., p. 526b; ms. 1550, f. 149vb.

[981] "Catholicus: Facit quidem sic papa noster et precepit fieri, cum reperit corrigibiles, sicut illam fuisse credimus...". Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Ed. Carola Hoécker, Florence, 2001, p. 61.

4.6.9 *Vindicta* e misericórdia

Sobre a misericórdia, Moneta diz que a Igreja poderia até perdoar o pecador, sem, contudo, abolir a *vindicta.* No contexto de repressão anti-herética e, mesmo, de coibição à criminalidade de um modo geral, tal aspecto está sempre presente no procedimento penal. No caso dos inquisidores, particularmente, os concílios orientam os juízes da fé a pronunciar sentenças de condenação somente com provas suficientes e insistir na conversão dos hereges.[982]

Além dos comentários feitos ao tema na exegese da mulher adúltera, é possível identificar o posicionamento do frade em relação à misericórdia quando discorre sobre o perdão. Com base nas autoridades recorridas pelos hereges, como Mateus 6,14-15: "Com efeito, se perdoardes aos homens seus pecados, vosso Pai celeste também perdoará vossos delitos" e Lucas 6,37: "Perdoai e sereis perdoados", Moneta diz que o preceito invocado nos dois evangelhos deve ser interpretado como o afastamento do rancor do coração, conforme Levítico 19,17: "Não odeies teu irmão em teu coração".[983] Todavia, mesmo aí, segundo ele, a *vindicta* não deixava de ser feita pelo juiz. Em seguida, ele distingue pecado e *vindicta* do pecado:

> o pecado deve ser perdoado ao irmão pela Igreja se se arrepender; a *ultio*, todavia, não deve ser perdoada. Isso, porém, que eu disse, se se arrepender, está claro nas palavras do Senhor Lucas 17,3 "se teu irmão pecar contra ti, censura-o, e se se arrepender, perdoa-lhe", a saber, o pecado; não disse *vindicta*, como está claro em Mateus 6,14: "Com efeito, se perdoardes aos homens seus pecados etc."; então o homem, porém, perdoa o pecado ao que peca contra ele, quando lamenta a respeito do pecado dele, e deseja penitência e conversão dele, e ora por ele, e, todavia quer que se puna para a sua correção ou de outros.[984]

O dominicano considera que possíveis arrependimentos, seja na execução dos hereges, seja na de outros malfeitores, não eliminava a punição. Na prática, muitos condenados à morte poderiam receber a misericórdia do rei.[985] Quanto aos hereges, sabe-se que muitos das penas

---

[982] MAISONNEUVE, H. op. cit., p. 213. O historiador francês dá o exemplo do Concílio de Béziers.
[983] MONETAE CREMONENSIS, op. cit., p. 518a; ms. 1550, f. 147ra.
[984] "(...) aliud est peccatum, et aliud est ultio peccati, peccatum dimittendum est fratri ab Ecclesia si poenitet; ultio tamen non est dimittenda. Quod autem dixi, si poenitet, patet ex verbis Domini Lucae 17,3. *Si peccaverit in te frater tuus, increpa illum; et si poenitentiam egerit, dimitte illi;* scilicet peccatum; non dixit vindictam, ut patet Matth. 6,14. *Si enim dimiseritis hominibus pecata eorum etc.* non dixit vindictam; tunc autem homo dimittit peccatum in se peccanti, cum dolet de peccato ejus, et desiderat poenitentiam, et conversionem ejus, et orat pro eo, et tamen vult quod puniatur ad suam vel aliorum correctionem". Ibid., p. 518a; ms. 1550, f. 147rb.
[985] De acordo com Claude Gauvard, no curso do século XIV, nenhum crime é, de fato, imperdoável. O poder de justiça do rei, nesse momento, é fundado mais nas remissões do que nas decisões coercitivas. GAUVARD, Claude. Grâce et exécution capitale: les deux visages de la justice Royale française à la fin du Moyen Âge. In: *Bibliothèque de l'École des chartes*. Vol. 153, n: 2, 1995, pp. 275-290.

graves, por exemplo, o cárcere perpétuo ou "muro", pena instituída por Gregório IX na Constituição de 1231 e adotada por Inocêncio IV, tiveram o seu rigor atenuado em decorrência do Concílio de Béziers, de 1234.[986] Portanto, nem sempre devemos tomar o que é discutido nos tratados anti-heréticos de um modo literal. De qualquer forma, os inquisidores deviam se guiar por demonstrações de arrependimento dos condenados. Por outro lado, o "tempo de graça" do procedimento inquisitorial possibilitava que os hereges que confessassem espontaneamente nesse período de misericórdia pudessem ter suas penas atenuadas.

A respeito ainda do perdão e da *vindicta*, o frade Pregador utiliza o episódio narrado em Mateus 18,28, em que Jesus conta a história de um senhor que, tendo perdoado a dívida do seu servo, entregou-lhe, em seguida, aos torturadores, porque este não teve misericórdia do seu conservo que também lhe devia. Aqui, Moneta mostra que, num primeiro momento, o servo foi perdoado pelo senhor, mas, no segundo momento, recebeu a punição por sua má ação. A exegese da passagem é reforçada, em seguida, mais uma vez, por exemplos deixados por são Paulo. O polemista dominicano assegura que o Apóstolo não poupou os desobedientes que não se arrependeram, talvez numa clara alusão aos hereges obstinados:

> De que modo queria observar o mandamento do Senhor, aquele que dizia (1 Coríntios 4,21) que haveria de vir com vara se não se corrigissem? Como perdoa aquele a quem preceitua ser lançado para fora e a quem entrega a Satanás (1 Coríntios 5,5), para a destruição da carne?[987]

Também examinando a passagem de Gálatas 4,14 em que Deus não quis que Caim fosse morto, o frade alega que o Senhor agiu com misericórdia, perdoando o pecado de Caim. Entretanto, se, com Caim, o Senhor agiu com bondade, isso não significa que proibiu a severidade, isto é, a justiça e a *vindicta* nos outros homicidas:

> Além disso, embora o tenha perdoado, não é, contudo, proibida a justiça e a vingança sobre eles; pode, porém, ser dito aquilo em Romanos 11, 22: "Vê também a bondade e a severidade de Deus". Em Caim, a bondade, isto é, a misericórdia; nos outros, porém, a severidade, isto é, a justiça.[988]

---

[986] Os condenados à prisão perpétua que colaboravam na descoberta de novos hereges e também nos casos em que a ausência do culpado colocava em risco a morte de seus filhos ou pais podiam ter suas penas atenuadas. MAISONNEUVE, H. op. cit., p. 215.

[987] Moneta recorre ainda a outras duas autoridades para provar que a *vindicta* não deve ser perdoada. Jeremias 11,20: "Tu, porém, Senhor dos exércitos, que julga justamente, e provas os rins e corações, veja eu tua vingança sobre eles"; e Isaías 2,8-9: "Adoraram a obra de suas mãos, que os dedos fizeram. E o homem se dobrou e o varão foi humilhado; portanto, não os perdoarás". Ibid., p. 518a-b; ms. 1550, f. 147rb.

[988] "Praeterea, esti illi pepercit, non tamen prohibetur justitia, et vindicta de aliis; sed dici potest illud ad Roman. 11. v. 22. *Vide ergo bonitatem, et severitatem Dei.* In Cain bonitatem, idest misericordiam, in aliis autem severitatem, idest justitiam". Ibid., p. 531b.

Portanto, para o frade, o juiz (eclesiástico ou laico) pode ser misericordioso, sem, contudo, deixar de aplicar a *vindicta*, assim como Deus realiza a *ultio* pelas ofensas recebidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do tratado anti-herético de Alano de Lille, composto nos finais do século XII, ao de Moneta de Cremona, redigido no início da década de quarenta do século XIII, a defesa da legitimidade do homicídio dos hereges e de outros malfeitores manteve-se como um dos temas nevrálgicos da polêmica contra os adversários. A persistência do assunto nos tratados de refutação das heresias mostrou que a questão ocupou um lugar importante, ainda que, na prática, a pena de morte fosse pouco recorrida. Como observou Claude Gauvard, tendo em mente os casos dos redatores de costumes nos séculos XIII e XIV, o sistema ideal das penas que funda esses textos enuncia uma ordem difícil de aplicar, mas, em todo caso, garante a possibilidade desse tipo de punição.[989] A nosso ver, a opinião do historiador poderia ser estendida, em certa medida, na legitimidade da pena capital no opúsculo do Pregador e nos demais tratados anti-heréticos estudados. O respaldo à pena de morte dos hereges nos textos dessa natureza reforçaria mais a possibilidade de tal pena ser executada – e, de fato, como vimos, há registros de condenados enviados à fogueira – do que a recorrência sistemática da penalidade. A discussão do homicídio, geralmente introduzida sempre nos últimos capítulos dos tratados anti-heréticos, parece mostrar uma confluência com a prática ao conceber a condenação à morte do herege como o recurso derradeiro.

Os argumentos em prol do caráter lícito da perseguição e da *vindicta* contra os hereges do dominicano, como constatamos, deram continuidade à tradição polêmica sobre o assunto. Grande parte dos modelos e episódios bíblicos utilizados por ele, para provar a legalidade da coerção física e da pena de morte dos hereges incorrigíveis foi empregada nos tratados anti-heréticos anteriores ao seu. Estes, por sua vez, por intermédio do Decreto de Graciano, principalmente, nutriram-se do pensamento dos Padres da Igreja sobre a repressão, em particular, santo Agostinho. Moneta também reuniu as disposições encontradas na maior parte dos escritos anti-heréticos, quase sempre de fundo agostiniano, relativas ao procedimento penal e aos agentes envolvidos: o ofício legítimo daquele que aplica a punição; a fidúcia do crime daquele que deve ser punido, evitando, assim, a morte dos justos e dos inocentes; a *vindicta* baseada no amor e não no ódio; a exemplaridade da pena, com o objetivo de provocar medo nos demais; a colaboração da Igreja e das autoridades seculares na perseguição e na punição dos hereges; e a responsabilidade do poder civil no exercício da *vindicta* e na manutenção da paz.

---

[989] GAUVARD, Claude. Peine. In: *Dictionnaire du Moyen Âge*. Publié sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera e Michel Zink. Paris: Presses Universitaires de France, 2002b, pp. 1064-1066.

Todavia, numa perspectiva mais ampla, a importância das contribuições do frade Pregador foi sistematizar essa tradição, reunindo ao máximo os exemplos escriturísticos e oferecendo uma exegese mais coesa e articulada. Não obstante, numa análise mais restrita, é possível identificar certos elementos que conferem traços específicos ao discurso do dominicano em favor das medidas repressivas como a pena de morte. Em âmbito exegético, tem-se a preocupação com o significado dos termos, a introdução de versículos aproximados pelos vocábulos e temas, bem como a atenção dada à interpretação bíblica feita pelos interlocutores, com a finalidade de poder melhor refutá-los. A utilização de metáforas zoomórficas e vegetais, de base bíblica, como o lobo e a ovelha e o joio e o trigo, é outro exemplo bastante significativo a esse respeito, e que, provavelmente, tem a ver com as ferramentas recorridas na pregação ordinária dos frades. Observamos que o emprego de metáforas ou imagens bíblicas é um traço marcante na hermenêutica bíblica de Moneta, assim como nas obras analisada dos primeiros frades Pregadores do convento de Bolonha.

Outro aspecto que ganha relevo no opúsculo do frade, e configura-se como base da sua exegese persecutória e punitivista, é a atuação dos dois poderes ou das duas espadas na repressão dos hereges. Vimos que a colaboração entre a Igreja e as autoridades seculares aparece em todos os tratados que analisamos como um aspecto fundamental para a destruição das heresias. Com efeito, na prática, o juiz eclesiástico – e aqui entendido tanto como o bispo como um frade Pregador encarregado da ação inquisitória – dependia, efetivamente, do poder público para a repressão das heresias e para a aplicação da pena. Em termos mais amplos, a *respublica* dependia dos poderes civis para reprimir e punir os demais tipos de crimes, ainda que, na prática, outros arranjos fossem possíveis, tratando-se da criminalidade em geral. Para Moneta, o príncipe e as demais autoridades seculares deviam vir como ajuda à Igreja sempre que solicitados, com a finalidade de defender o Bem Comum, seja dos inimigos externos, seja dos inimigos internos. Ao reprimir e punir os hereges e outros malfeitores, a espada secular proporcionava a paz e a tranquilidade necessárias ao uso da espada espiritual, isto é, da palavra de Deus, exercida pelos Pregadores.

O esforço do frade cremonense na sistematização do material bíblico, e também patrístico, fundamentalmente agostiniano, conferindo legitimidade às ações persecutórias e punitivas contra os hereges e, por extensão, a outros transgressores, mostra-nos como era percebida a luta da Igreja contra as heresias. Era um combate que remontava, principalmente, a Cristo e a seus apóstolos. O episódio bíblico em que Jesus expulsa os mercadores do templo com chicotes e as punições feitas aos transgressores por são Paulo e são Pedro serviram como exemplos irrefutáveis de que a *vindicta* era realizada na primitiva comunidade cristã contra

aqueles que ameaçavam a fé e como modelos de perseguição justa que os prelados deviam seguir.

Como mostramos, apesar de alguns frades Pregadores já atuarem em ações inquisitoriais, por solicitação do papa Gregório IX, desde os finais da década de trinta do século XIII, o polemista dominicano não lhes atribui outra missão no texto do que a de portarem a espada da palavra de Deus na refutação e na pregação contra as "razões fantásticas" dos hereges e, indiretamente, de trabalharem de forma conjunta com os prelados no cuidado das almas. Isso, por um lado, pode significar que, no momento em que Moneta compunha o seu opúsculo, a recente missão atribuída a alguns dominicanos não era vista ainda como missão da Ordem. Por outro lado, parece haver uma tendência, como ocorre também em outros tratados, à despersonalização do poder repressivo, embora, nas raras vezes em que Moneta se referiu aos agentes da repressão eclesiástica, ele parecia ter em mente a figura dos prelados (papa e bispos).

Os frades Pregadores são, para Moneta, os atletas de Deus, que usam a sua espada contra os destruidores das leis divinas e da ordem social. A refutação e a pregação anti-herética são compreendidas como uma forma de guerra. Essa batalha desenrola-se numa perspectiva profético-apocalíptica, o que também é constatável nos outros frades da primeira geração do convento bolonhês. Os hereges são chamados "abominação da desolação" (Mateus 24,15), uma expressão que se refere ao fim dos tempos, porque interpretam erroneamente as Escrituras, blasfemando a Igreja de Deus – a Igreja romana – e fazendo com que os fiéis dela se afastem. Em geral, como vimos, o dominicano preferiu definir os hereges pelos versículos bíblicos tradicionais da heresiologia: eles são são os "espíritos enganadores" de 1 Timóteo 4,1; os "falsos profetas" de 2 Pedro 2,1; os "ignorantes e incertos" de 2 Pedro 3,16, entre outros. O vocabulário anti-herético do frade Pregador também pode ser considerado menos bestial e demonizante quando comparado ao de outros polemistas contemporâneos, o que não significa que seja menos violento. Como típico dos teólogos dos séculos XII e XIII, Moneta reúne ainda grande parte das imagens e das metáforas bíblicas para reforçar a natureza perigosa e destrutiva dos hereges: esses são os lobos rapaces (Mateus 7,15 e Atos 20,29) que atacam e devoram as ovelhas (a igreja) dos pastor (os prelados, o papa, e o frades), as raposas que destroem a vinha do Senhor (Cânticos 2,15) o joio que ameaça o trigo (Matteus 13,24-30 e 36-43). O frade também utiliza metáforas que remetem ao contágio, à doença e à letalidade para descrever a ação perigosa e mortal dos hereges, como o veneno, a gangrena e a lepra. O emprego dessas metáforas e imagens bíblicas é um metódo heresiológico eficaz, para convencer os fiéis a respeito do caráter destrutivo da heresia, reforçar a fé católica e mobilizá-

los na luta contra os hereges. Por outro lado, elas corroboram para os pressupostos da perseguição e da pena de morte, quando inevitável.

Outro aspecto que merece ser ressaltado é a exegese feita pelo frade da parábola do joio e do trigo, de Matteus 13,24-30 e 36-43. Frequentemente, os historiadores atribuíram a são Tomás de Aquino a retomada de uma interpretação bíblica do versículo de Mateus e a inauguração de uma exegese baseada sobre um ponto de vista repressivo. Entretanto, observamos que a leitura coercitiva da parábola é já encontrada nos primeiros frades Pregadores de Bolonha e, inclusive, no tratado do laico Salvo Burci. Moneta recupera a exegese da parábola, o que também fez frei Rolando, antes de todos, num contexto no qual a imagem do joio era destacada cada vez mais da sua hermenêutica bíblica. A exegese da parábola de Mateus, porém, feita pelo dominicano conseguiu reunir a maior parte dos seus pressupostos a favor da pena de morte, discutidos no decorrer do capítulo, como a erradicação espiritual, de competência das autoridades eclesiásticas; a erradicação material, de competência das autoridades seculares; as tipologias dos joios (homens maus inofensivos e homens maus que ameaçam o trigo, nos dois casos entendidos como hereges e outros malfeitores); a questão da conversão do hereges; o cuidado na erradicação joio, isto é, a certeza de que haja um pecado ou um crime, a fim de que um inocente não seja morto; o caráter lícito do homicídio antes da vinda de Cristo e a preferência sempre do Bem Comum a um único membro da sociedade.

Buscamos, além disso, mostrar a equivocada tradição que define Moneta como inquisidor. Grande parte dos historiadores tomou o controversista dominicano como juiz de fé, fato que, consequentemente, influenciou as análises do tratado e a defesa da perseguição e da pena de morte dos hereges feita pelo frade. Fora a ausência de registros de uma suposta função inquisitorial do personagem e a natureza do documento escolhido, procuramos expor que a discussão acerca do caráter lícito do homicídio dos hereges do polemista dominicano não se reduziu às ações dos tribunais inquisitoriais, mas era parte de uma tradição que remontava aos finais do século XII, influenciada por uma mudança de postura do papado no que tange às heresias. Isso não quer dizer que o contexto em que Moneta compôs o seu tratado não o tenha influenciado. Pelo contrário. O aperfeiçamento da exegese, mais completa e orgânica, a favor da perseguição dos hereges e, quando necessário da pena de morte, no contexto das ações inquisitorias é um indicativo da necessidade de uma teoria cristã para a possibilidade da *vindicta*. Desse modo, a refutação e a pregação contra os hereges representaram uma das modalidades de defesa da fé, entre outras possíveis, nesta primeira fase da Inquisição.

Por fim, confessamos que o nosso estudo preocupou-se, primordialmente, com o contexto da *vindicta* contra os hereges. Vale dizer, no entanto, que o opúsculo de Moneta, bem como os demais tratados anti-heréticos que abordaram o homicídio representam uma fonte significativa para os estudos interessados nos pressupostos téorios da repressão da criminidalidade nos séculos XII e XIII. Por considerarem o herege o pior dos malfeitores, pois homicidas das almas, os polemistas ofereceram argumentos que conferem legitimidade à ação punitiva do poder secular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Manuscritos

Versões do opúsculo de Moneta:

Manuscrito 1550, Bolonha, Biblioteca Universitária.

Hs. 296, Linz, Biblioteca Regional da Alta Áustria. Disponível em: http://digi.landesbibliothek.at/viewer/image/296/1/, Acesso em 15 de nov. de 2015.

BSB Clm 14620, Baviera, Biblioteca da Baviera. Disponível em: http://bildsuche.digitalesammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00016425&pimage=00001&v=150&nav=&l=fr, Acesso em 12 de dez. de 2015.

Versão da suma anti-herética atribuída ao frei Pedro de Verona:

Conv. soppr. A.9.1738, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale.

Fontes impressas

Acta canonizationis sancti Dominici. In: **Monumenta historica sancti patris nostri Dominici**, vol. II, Roma, 1953.

AD ELIMINANDAM. In: THÉRY, J. ; GILLI, P. **Expérience italienne et norme inquisitoriale. Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XIIe-mi-XIVe s.)**. Presses universitaires de Montpellier, 2010, pp.547-591.

ALANI DE INSULIS. **De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses**, Liber quatuor, (Patrologiae Latinae, Tomus 210), Paris, 1855.

ALBERTUS MAGNUS. Expositio in Apocalypsim. Visio I. Cap. III. In: D. ALBERTI MAGNI. **Opera omnia**. Ed. Petrus Jammy, Vol. 11, Lugduni: Sumptibus Claudii Prost et al., 1651.

ALEXANDRI DE HALES. **Summa theologica**. Tomus III. Secunda pars secundi libri. Ex typographia Collegii S. Bonaventurae. MCMXXX.

Anselmi Gesta episcorum Leodiensium. In: **Monumenta Germaniae Historica**. *Scriptorum* Tomus VII, Hannover 1846.

AUGUSTINI. Quaestionum S. Augustini in Heptateuchum. Liber II. In: **Opera Omnia**. Accurante J.-P. Migne. Tomus Tertius, 1865.

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. Tradução e introduções Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1991.

BREVIS SUMMULA. In: MOLINIER, C. Un texte de Muratori concernant les sectes cathares. Sa provenance réele et sa valeur. **Annales du Midi.** Toulouse: Édouard Privat, XXII, 1910.

CHARLES DU CANGE. **Glossarium Mediae et infimae latinitatis.** Tomus octavus. Niort: Arnaldo Forni Editore, 1887.

Christiani Druthmari Corbeiensis monachi. **Expositio in Matthaeum**. In: PL 106, 1851.

Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani. New Jersey: The lawbook Exchange ltd, 2000.

DE HERESI CATHARORUM IN LOMBARDIA. In: DONDAINE, Antoine. La hiérarchie cathare en Italie*,* II, **Archivum Fratrum Praedicatorum***,* vol. XX, 1950, p. 306-312.

Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Ed. Carola Hoécker, Florence, 2001.

Disputatio inter christianum romanum et patarenum bosnensem. In: SANJEK, F. Pavao Dalmatinac (1170/75.-1255): Rasprava izmedu rimokatolika i bosanskog patarena. **STARINE**, 61, 2000, pp. 21-121.

EBERARDO DI BÉTHUNE. Liber antiheresis. In: **Maxima Bibliotheca Veterum Patrum**. Ed. M. DE LA BIGNE, XXIV, Lugduni, 1677.

Expositio Libri Beati Job Magistri Rolandi Cremonensis, O. P. curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2016.

FALQUES, Emma. **Lucae Tudensis Chronicon Mundi**. Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols, 2003.

GEOFFROI BABION. **Enarrationes in Matthaeum**. In: PL, 162, Paris, 1854.

Gerardus de Fracheto. **Vitae fratrum Ordinis praedicatorum**, a cura di B.M. Reichert, Lovanii-Romae, 1896.

JACOBUS DE VORAGINE. **Legenda Aurea: vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum liborum fidem**. Lipsiae: MDCCCL.

JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea**. Vidas de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

JACQUES DE VITRY. **Histoire occidentale**. Traduction par Gaston Duchet-Suchaux. Introduction et notes par Jean Longère. Paris: Les éditions du Cerf, 1997.

LACTANCE. **Institutions divines**. Livre V. Tome I. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat. Paris: Les éditions du Cerf, 2000.

LE LIBELLUS DE JOURDAIN DE SAXE. In: VICAIRE, M.-H. **Saint Dominique et ses frères: Évangile ou Croisade?** Paris: Les Éditions du Cerf, 1967.

LIBER ANTIHERESIS. In: K. V. Selge. **Die ersten Waldenser. Mit edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca**, t. II, Berlin, 1967.

The Liber Augustalis or Constitutions of Melfi Promulgated by the Emperor Frederick II for the kingdom of Sicily in 1231. James M. Powell (Translator). Syracuse, New York: Syracuse University Presse, 1971.

LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditios du Cerf, 1973.

LUCAE TUDENSIS. **De altera vita, fideique controversus adversus Albigensium errores**. Libri III. P. Joanne Mariana, Ingolstadii, 1613.

MONETAE CREMONENSIS. **Adversus Catharos et Valdenses: Libri Quinque**. RICCHINI, T. A. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743.

Monumenta Germaniae Historica, Hannoverae, Tomus II, 1837.

Ordo processus Narbonensis. In: WAKEFIELD, Walter L. **Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France. 1100-1250**, Berkeley and Los Angeles: University of California, 1974, pp. 50-258

ORIGENES. Contra Celso. **Livro VII**, 26. São Paulo: Paulus, 2004.

RITUEL CATHARE. Ch. Thouzellier. (Éd. et trad.). Paris: Cerf, 1977.

ROTTENWÖHRER, Gerhard (ed.). **Andreas Florentinus. Summa contra hereticos**. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2008.

SALVO BURCI. **Liber Suprastella**, a cura di Caterina Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano, 2002.

SAINT BERNARD. **Oeuvres Complètes**. Traduction par M. L'abbé Charpentier. Tome IV, Paris: Librairie de Louis Vivés, 1867.

SAN AGUSTÍN. Obras Completas de San Agustín. **Cartas.** Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, Vol. XIa.

SANT'AGOSTINO. Lettera 100. In: **Opere di Sant'Agostino. Le lettere.** Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 934-939.

_____. Lettera 133. In: **Opere di Sant'Agostino. Le lettere**. Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 116-121.

_____. Lettera 139. In: **Opere di Sant'Agostino. Le lettere**. Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 196-203.

_____. Lettera 153. In: **Opere di Sant'Agostino. Le lettere**. Edizione latino-italiana. Parte III, Vol. XXII, II edizione, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana, 1996, pp. 522-555.

SANT'AGOSTINO. De haeresibus/Libro sulle eresie. In: **Opere di Sant'Agostino. Opere antieretiche. XII/1**, Roma: Città Nuova Editrice, 2003.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus.** Vol. I, Lisboa: Serviço de Educação. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología**. III. Parte II-II (a). Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

STEPHANUS DE SALANIACO; BERNARDUS GUIDONIS. **De quattuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit**. Thomas Kaeppeli O. P. (ed.). Roma: Istituto Storico Domenicano, 1949.

SUMMA CONTRA HERETICOS. (Secolo XIII). Edizione critica a cura di Paola Romagnoli. Milano: Vita e Pensiero, 2018.

Summa Fratris Raynerii de Ordine Fratrum Predicatorum de Catharis et leonistis seu Pauperibus de Lugduno. In: SANJEK, François. Raynerius Sacconi O.P. **Archivum Fratrum Praedicatorum.** Roma: Istituto Storico Domenicano di S. Sabina, 1974, p. 31-60.

Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. **Liber primus**, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017.

Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. **Liber secundus**, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017.

Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. **Liber Tercius**, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017.

Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O.P. **Liber Quartus**, curante L. Cortesi, Bergamo: Corponove Editrice, 2017.

SUMMULA CONTRA HERETICOS. Introduction par Jean Duvernoy, 1987, p. 5. Disponível em: http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/summula.pdf. Acessado em 10 de Dez. 2013.

Thomae Aquinitas. Contra impugnantes Dei cultum et religionem. In: **Opuscula omnia**. P. Mandonnet, O.P., Paris, 1927.

THOUZELLIER, C. **Une somme anti-cathare le *Liber contra Manicheos* de Durand de Huesca.** Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1964.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura O.S.B. Livros III e IV. Vol. II. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1996.

TRACTATUS DE HERETICIS. In: DONDAINE, Antoine. *La hiérarchie cathare em Italie,* II, **Archivum Fratrum Praedicatorum***,* vol. XX, 1950.

Bibliografia

ALBARET, L. Le point sur l'historiographie du catharisme aujourd'hui. In: **Cahiers d'Histoire.Revue d'Histoire Critique.** Dossier Les Cathares, Paris, n. 70, 1998, p. 7-18.

_____. Les Prêcheurs et l'Inquisition. In: **L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale.** (Cahiers de Fanjeaux, 36). Toulouse: Éditions Privat, 2001, p. 319-341.

ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. Introduction. Le "pacte" polémique: enjeux rhétoriques du discours de combat. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. **Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à nos jours.** De Boeck Supérieur, 2010, p. 16-48.

ALCE, P. V. **La Biblioteca di S. Domenico in Bologna.** Firenze: Leo S. Olschki, MCMLXI.

ALIDOSI, Giovanni N. P. **Li dottori forestieri che in Bologna hanno letto theologia, filosophia, medicina, e arti liberali, con li rettori dello studio da gli anni 1000 sino per tutto Maggio del 1623.** Bologna: Nicolò Tebaldini, 1623.

AMES, C. C. Peter Martyr: The Inquisitor as Saint. In: **Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies UCLA.** University of California, 2000, p. 136-174.

_____. Dominican Inquisitors as 'Doctors of Souls': the Spiritual Discipline of Inquisition, 1231-1331. In: **Heresis**, 40, 2004, pp. 23-40.

_____. **Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Age.** University of Pennsylvania Press, 2009.

ARQUILLIÈRE, H.-X. Origines de la theorie des deux glaives. In: **Studi Gregoriani**. Roma: Abbazia di San Paolo di Roma, 1947.

AUDISIO, Gabriel. Famille, religion, sexualité dans une secte: les Pauvres de Lyon (XVe-XVIe siècles). **Revue de l'histoire des religions**, tome 209, n°4, 1992, pp. 427-457.

AVELLINI, Luisa. Note sui Domenicani, i libri e l'umanesimo a Bologna. In: **Filologia umanistica. Per Gianvito Resta**. A cura di Vincenzo Fera e Giacomo Ferraú. Padova: Editrice Antenore. MCMXCVII, pp. 107-127.

BAIN, Emmanuel. Les marchands chassés du Temple, entre commentaires et usages sociaux. In: **Médiévales. Langues, Textes, Histoire**, 55, Presses universitaires de Vincennes, 2008, pp. 53-74.

_____. Aux sources du discours antihérétiques? Exégèse et hérésie au XII siècle. In: MERCIER, Franck; ROSÉ, Isabelle (Dir.) **Aux marges de l'hérésie: inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Age.** Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2018, pp. 53-83.

BALESTRACCI, Duccio. Il gioco dell'esecuzione capitale. In: **Gioco e giustizia nell'Italia di Comune.** A cura di Gherardo Ortalli. Viella Treviso/Roma: Fondazione Benetton, 1993, pp. 193-206.

BARBOSA, J. M. Fundamentos teóricos da hierocracia no pensamento político da Baixa Idade Média. In: **Revista da Universidade de Coimbra**. Vol. XXXVII, 1992.

BARONE, Giulia. Les Couvents des Mendiants, des Collèges déguisés? In: WEIJERS, Olga. (Ed.) **Vocabulaire des collèges universitaires (XIII – XVI siècles). Actes du colloque Leuven 9-11 avril 1992.** Belgium: Brepols, 1993, pp. 149-157.

_____. L'età medievale. (XIII-XIV). In: **L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016).** A cura di Gianni Festa e Marco Rainini. Bari-Roma: GLF Editori Laterza, 2016, pp. 5-29.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BASSANO, Marie. Normativer l'anormal : l'esprit juridique des sommes anti-Vaudois de la fin du XIIe siècle. In: **Revue de l'histoire des religions**, 4, 2011, pp. 541-566.

BAYCER JUNIOR, Ivan. **Adversvs valentinianos**. Tradução da obra e análise dos mecanismos retóricos empregados por Tertuliano em defesa da proto-ortodoxia. 2013. 178 f. Dissertação. (Mestrado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BEAULANDE-BARRAUD, Véronique. « Schisme, hérésie et excommunication chez les canonistes médiévaux ». In: **Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines**, 126-2, 2014. Disponível em: https://journals.openedition.org/mefrim/1850. Acessado em 27 jul. 2018.

BENEDETTI, Marina. Gregorio IX: L'Inquisizione, i frati e gli eretici. In: **Gregorio IX e gli ordini mendicanti. Atti del XXXVIII Convegno internazionale**. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. 295-323.

_____. Los libros de los inquisidores. In: **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**, 48, 2014, pp. 35-46.

_____. Pietro da Verona. In: **Dizionario Biografico degli italiani.** Vol. 83. 2015, pp. 556-559.

_____. Eresia e Inquisizione. In: **Storia del Cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV).** A cura de Marina Benedetti. Roma: Carocci editore, 2016, pp. 313-341.

BEAULIEU, Marie-Anne Polo de. Le statut de l'auctor dans l'ordre des prêcheurs. In: **L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale**. Cahiers de Fanjeaux 36, Toulouse: Éditions Privat, pp. 263-305.

BELS, Jacques. La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin. In: **Revue de l'histoire des religions.** 187-2, 1975, pp. 147-180.

BERLIOZ, J. Exemplum et histoire: Césaire de Heisterbach (v.1180-v. 1240) et la croisade albigeoise. In: **Bibliothèque de l'École des Chartes,** 1989, tome 147, pp. 49-86.

_____. "'Les erreurs de cette doctrine pervertie...'. Les croyances des Cathares selon le dominicain Étienne de Bourbon (mort v. 1261)". **Heresis**, nº: 32, 2000, p.53-67.

BÉRIOU, N. Conclusions. In: HOYER, Wolfram. (Pub.). **Praedicatores Inquisitores. Bd. 1: The Dominican and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (Rome; 23-25 février 2002)**. Rome, 2004, pp. 757-780.

BERTUZZI, G. (Org.). **L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006.

BIGET, Jean-Louis. Saint Dominique, la société du Languedoc, les bons homes et les vaudois (1206-1217). In: **Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati Predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 2004.** Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2005, pp. 131-179.

BILLER, Peter. Cathars and Material Women. In: Biller, P.; MINNIS, A. J. **Medieval theology and the natural body.** NY: York Medieval Press, 1997.

_____. "The Anti-Waldensian Treatise 'Cum dormirent homines' of 1395 and Its Author". In: BILLER, Peter. **The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church.** Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Ashgate Variorum, 2001, pp. 258-261.

_____. Medieval Waldensian. Abhorrence of killing Pre-c.1400. In: BILLER, Peter. In: BILLER, Peter. **The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church.** Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Ashgate Variorum, 2001, pp. 81-95.

BILLER, Peter. ; HUDSON, Anne. **Heresy and Literacy, 1000-1530**. Cambridge University Press, 1994.

BINGEMER, M. C. L. Não Matarás! In: YUNES, E. ; BINGEMER, Maria Clara (Coord.). **Os dez mandamentos.** Rio de Janeiro / São Paulo: Editora PUC - Rio - Edições Loyola, 2002, p. 131-144.

BLAISE, Albert. **Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques.** Brepols, 1966.

BORDEAUX, Michèle. Le sang du corps du droit canon ou des acceptions de l'adage "*Ecclesia abhorret a sanguine*". In: **Droit et Société**, n: 28, 1994, pp. 543-563.

BORST, A. **Les Cathares.** Paris: Payot, 1974.

BOSWORTH, L. E. **Perceptions of the origins and causes of heresy in medieval heresiology.** University of Edinburgh, 1995.

BOUGARD, F.; BARTHÉLEMY, D.; LE JAN, Régine. **La vengeance 400-1200**. Rome: École Française de Rome, 2006.

BOZÓKY, Edina. Les apocryphes bibliques. In: RICHÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy. **Le Moyen Age et la Bible**. Paris: Éditions Beauchesne, 1984.

BRENON, Anne. La lettre d'Evervin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143: um document essentiel et meconnu. In: **Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale**, n: 25, 1995, pp. 7-28.

_____. **Les Cathares: Pauvres du Christ ou apôtres de Satan?** Paris: Gallimard, 1996.

_____. "Vaudoisie" en Languedoc XII – XIV siècle. In: BERLIOZ, Jacques. **Le pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales.** Éditions du Seuil, 2000, p. 125-146.

BROCCHIERI, M. F. B. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques (org.). **O homem medieval.** Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 125-141.

_____. Introduzione. In: **Le due Chiese. Progetti di riforma político-religiosa nei secoli XII-XV.** A cura di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Milano: Edizioni Unicopli, 1998.

BRUNN, U. Des **Contestataires aux Cathares: discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition.** Paris: Institute d'études augustiniennes, 2006.

BRUSA, Antonio. Federico II e gli eretici. In: **Annali Della Facoltà di Lettere E Filosofia: Università degli Studi di Bari,** 17, 1974, pp. 287-326.

BRUSCHI, Caterina. *Detur ergo Sathane*. Il tema della *vindicta* nel Liber suprastella di Salvo Burci. In: **Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age,** Temps modernes T. 112, n: 1, 2000, pp. 149-182.

BRUSCHI, Caterina ; BILLER, Peter (Eds.). **Texts and the repression of medieval heresy**. York: York Medieval Press, 2003.

BUC, Philippe. "*Vox clamantis in deserto*"? Pierre le Chantre et la prédication laïque". In: **Revue Mabillon**, 4, 1993.

_____. L'ambiguïté du livre. **Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age.** Paris: Beauchesne, 1994.

_____. La vengeance de Dieu. De l'exégèse patristique à la reforme ecclésiastique et à la première croisade. In: BOUGARD, F.; BARTHÉLEMY, D.; LE JAN, Régine. **La vengeance 400-1200**. Rome: École Française de Rome, 2006, p. 451-486.

Cahiers de Fanjeaux, 14. **Historiographie du catharisme**. Toulouse: Privat, 1979.

CANETTI, Luigi. Domenico e gli eretici. In: Bollettino della Società di Studi Valdesi. Storia ereticale e antiereticale del medioevo. A cura di Grado Giovanni Merlo. **XXXV Convegno di**

studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, 179, Torre Pelice: Società di Studi Valdesi, 1995, pp. 122-158.

_____. Da san Domenico alle Vitae Fratrum. Pubblicistica agiografica ed ecclesiologia nell'Ordo Praedicatorum alla metà del XIII secolo. In: **Mélanges de l'École française de Rome**. Moyen-Age, tome 108, n°: 1, 1996a, pp. 165-219.

_____. **L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori.** Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1996b.

CAPITANI, O. Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politique nelle decisione normative di Innocenzo III. In: **Bollettino della Società di Studi Valdesi**, 140, 1976, pp. 31-53.

CARBASSE, Jean-Marie. **La peine de mort.** Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. La classificazione dei peccati tra settenario e decálogo. (Secoli XIII-XIV). In: **Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino.** Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1994, pp. 331-395.

CAZANAVE, Annie. Bien et mal dans un mythe cathare languedocien. In: **Miscellanea Mediavalia. Die Mächte des Guten und Bösen**, 1977, p. 344-387.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CHAVE-MAHIR, Florence. *Venenum sub melle latet*. L'image du poison dans le discours anti-hérétique au Moyen Âge. In: **Cahiers de recherches médiévales et humanistes**, n: 17, 2009, pp. 161-172.

CHENU, M-D. Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien. In: **Annales. Economies, sociétés, civilisations**, 1963, pp. 75-80.

CHIFFOLEAU, Jacques. Sur le crime de majesté médiéval. In: **Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes de Paris (24-26 septembre 1987 et 18-19 mars 1988)**. Collection de l'École française de Rome 168, pp. 183-213.

COLLARD, Franck. **Le crime de poison au Moyen Âge.** Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

CONGAR, Yves. Ecclesia ab Abel. In: **Studi Gregoriani**. Roma: Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, p. 79-108.

CREMASCOLI, Giuseppe. La "Summa" di Rolando da Cremona. Il testo del prologo. In: **Studi Medievali**. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1975, p. 824-876.

D'ALATRI, M. **Eretici e Inquisitori in Italia. Studi e documenti.** Volume I. Roma, 1986.

DAHAN, Gilbert. Histoire de l'exégèse chrétienne au Moyen Âge. In: **Annuaire de l'École pratique des hautes études**, n: 115, 2008a, p. 255-261.

_____. **L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV siècle.** Paris: Les éditions du Cerf, 2008b.

_____. Exégèse et prédication au Moyen Âge: Hommage au P. Louis-Jacques Bataillon, o.p. **Revue des Sciences philosophiques et théologiques**, vol. 95, n: 3, 2011, pp. 557-579.

D'AMATO, A. **I domenicani e l'Università di Bologna.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988.

_____. Il primo aristotelismo a Bologna. Rolando da Cremona – Bombologno da Bologna. In: **La Chiesa di Bologna e la cultura europea.** Bologna, 2002, pp. 63-79.

D'AMATO, Alfonso; ALCE, P. V. **La Biblioteca di S. Domenico in Bologna**. Firenze: Leo S. Olschki, 1961.

DA MILANO, I. La "Manifestatio heresis catarorum quam fecit Bonacursus" secondo il cod. Ottob. Lat. 136 della Biblioteca Vaticana. In: **Aevum**, ano 12, Fasc. 2/3, 1938, p. 281-333.

_____. Fr. Gregorio, O. P., Vescovo di Fano. In: **Aevum**, anno 14, Fasc. 1, 1940, p. 85-140.

_____. Il "Liber Supra Stella" del piacentino Salvo Burci contro i catari e altre correnti ereticali. **Aevum**, 16, 1942, p. 272-319.

_____. La "Summa contra haereticos" di Giacomo Cappelli, O. F.M., e un suo "Quaresimale" inédito (secolo XIII). In: MILANO, Ilarino da. **Eresie Medioevali. Scritti minori.** Rimini: Maggioli Editore, 1983.

DAVY, M.-M. Le thème de la vengeance au moyen âge. In: VERDIER, R. (Dir.) **La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie.** IV Vol. Paris, 1980, pp. 125-135.

Dicionário Latim-Português Português-Latim. Dicionários Acadêmicos. Porto: Porto Editora, 2014.

DIEHL, Peter D. Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth-century Italy. In: WAUGH, Scott L.; DIEHL, Peter D. (Eds.). **Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Dizionario storico dell'Inquisizione. Diretto da Adriano Prosperi con la collaborazione di Vicenzo Lavenia e John Tedeschi. 4 vol. Edizioni della normale, 2010.

DOLSO, Maria Teresa. La parabola della zizzania e il problema ereticale. In: **Cristianesimo nella storia.** Vol. 26/1, 2005, pp. 225-263.

DONDAINE, Antoine. Un commentaire scripturaire de Roland de Crêmone "Le Livre de Job". In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**. Vol. XI. Roma: Istituto storico domenicano di S. Sabina, 1941, p. 109-137.

Aux origines du Valdéisme: une profession de foi de Valdès. In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**, XVI, Rome, 1946, pp. 191-235.

_____. Saint Pierre Martyr: Études. **Archivum Fratrum Praedicatorum**, vol. 23, 1953, p. 66-116.

_____. Durand de Huesca et la polemique anti-cathare. In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**. XXIV, Rome, 1959, p. 228-276.

_____. Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330). In: **Les hérésies et l'Inquisition, XII-XIII siècles. Documents et études.** (Collected Studies Series), Variorum, 1990, pp. 85-194.

DOSSAT, Yves. **Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII siècle (1233-1273)**. Bordeaux: Imprimerie Bière, 1959.

_____. Le massacre D'Avignonet. In: **Le Credo, la Morale et l'Inquisition.** (Cahiers de Fanjeaux, 6). Toulouse: Privat, 1971a.

_____. La répression de l'héresie par les évêques. In: **Le Credo, la Morale et l"Inquisition**. (Cahiers de Fanjeaux, 6). Toulouse: Éditeur Privat, 1971b, pp. 217-251.

DUBOIS, Jean-Daniel. Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos no mundo grego. In: ZERNER, Monique (Org.). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.** São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p. 39-55.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens. Do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DURAND, A. **Évangile selon Saint Matthieu**. Paris: Beauchesne et ses fils, 1924.

DUVERNOY, Jean. L'acception: "Haereticus" (Iretge) = "Parfait Cathare" en Languedoc au XIII siècle. In: LOURDAUX, W; VERHESLT, D. (Ed*.).* **The concept of heresy in the Middle Ages. (11th-13th C.).** Second edition. Leuven: Leuven University Press, 1983, p. 198-210.

_____. **Le catharisme: La Religion des Cathares**. Toulouse: Privat, 1989.

_____. Les origines du mouvement Vaudois. In: **Christianisme médiéval: mouvements dissidents et novateurs. Actes de la II session d'histoire médiévale de Carcassonne. Hérésis.** Carcassonne: Centre national d'études cathares, 1990, pp. 173-198.

_____. **La religione dei Catari. Fede, dottrine, riti.** Roma: Edizioni Mediterranee, 1996.

DYKMANS, Marc. **Les sermons de Jean XII sur la vision béatifique.** Roma: Università Gregoriana Editrice, 1973.

ÉPINOUX P. Une réponse à l'hérésie: Dominique et les dominicains. In: BERLIOZ, J. (Dir.). **Le pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales**. Éditions du Seuil, 2000, pp. 101-121.

ERRERA, Andrea. Il *tempus gratiae*. I Domenicani e il processo inquisitoriale. In: HOYER, Wolfram. (Pub.). **Praedicatores Inquisitores. Bd. 1: The Dominican and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (Rome; 23-25 février 2002).** Rome, 2004, pp. 655-680.

_____. La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della inquisitio generalis. In: **Verbus e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages.** A cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello. Firenze University Press, 2018.

EVEN-EZRA, Ayelet. Cursus: an early thirteenth-century source for nocturnal flights and ointments in the work of Roland of Cremona. In: **Magic, Ritual, and Witchcraft**, Volume 12, Number 3, Winter 2017, pp. 314-330.

FERRARI, M. **Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell"Umanesimo.** AFC. Ano: 72, 1979, pp. 429-464.

FEUCHTER, Jörg. Le pouvoir de l'Inquisition à travers ses peines. Le cas de Montauban (1241). In: AUDISIO, Gabriel (dir.). **Inquisition et Pouvoir**. *Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence*, 2004, pp. 235-255.

FIORI, Antonia. Eresie. In: **Federico II. Enciclopedia Fridericiana**. Vol I. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2008.

FORTES, Carolina Coelho. **Societas Studii. A construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII.** 2011. 370f. Tese. (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 41. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: **Obras psicológicas completas**. Trad. Jayme Salomão. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FUHRER, Therese. Augustin: un homme du dialogue. In: FUX, Pierre-Yves; ROESSLI, Jean-Michel; WERMELINGER, Otto. **Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque internacional Alger-Annaba, 1-7 avril 2001**, Suisse: Éditions Universitaires Fribourg, 2003.

GAFFURI, L. La controversia antiereticale in alcuni sermoni domenicani del Duecento. In: **Bollettino della Società di Studi Valdesi. Storia ereticale e antiereticale del medioevo**. A cura di Grado Giovanni Merlo, 179, Dicembre 1996, pp.159-169.

GALAMB, György. Alcuni problemi dei dialoghi "anti-patareni" del XIV-XV secolo. In: **Chronica. Franciscan Observance between Italy and Central Europe**. A cura di György Galamb. Hungary: University of Szeged, 2017, pp. 215-229.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. **Derecho comun en España. Los juristas y sus obras**. Murcia: Universidad de Murcia, 1991.

GARDONI, Giuseppe. Prime presenze domenicane a Mantova. In: **La beata Osanna e i Domenicani a Mantova**. Mantova: Casandreasi, 2011.

_____. Una scheda per Moneta da Cremona. In: **Filosofia e teologia negli ordini mendicanti. XIII-XV secolo.** Firenze, 2012, pp. 545-554.

GAUVARD, C. Justiça e Paz. In: LE GOFF, J. ; SCHMITT, J.-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Vol. I, São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002a.

_____ Peine. In: **Dictionnaire du Moyen Âge.** Publié sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera e Michel Zink. Paris: Presses Universitaires de France, 2002b, pp. 1064-1066.

_____. **Violence et ordre public au Moyen Age.** Paris: Picard, 2005.

_____. Les oppositions à la peine de mort dans le royaume de France: théorie et pratique (XII – XV siècle). In: **Clio & Crimen**, n: 4, 2007a, pp. 22-46

_____. La peine de mort en France à la fin du Moyen Âge: esquisse d'un bilan. In: CAROZZI, Claude; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (Dir.). **Le pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations.** Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2007b, pp. 71-84

GÉHIN, Paul. **Lire le manuscrit médiéval**. Armand Colin, 2005.

GONNET, Giovanni. Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218). In: **Cahiers de civilisation médiévale**, n°76, Octobre-décembre 1976, p. 309-345.

_____. Note sur la «Summa contra hereticos» de Jacques de Capellis (milieu XIIIe siècle). In: **Revue Heresis**, 1993, nº 20, p.13-115.

GORCE, M. M. Moneta de Crémone, ou Simoneta. In: **Dictionnaire de théologie catholique**, X, Paris, 1928.

GOUNELLE, R.; PRIEUR, Jean-Marc. Avant-propos. In: GOUNELLE, R.; PRIEUR, Jean-Marc (Dir.). **Le décalogue au miroir des Pères**. Strasbourg: Université Marc Bloch, 2008.

GRECO, Alessandra. Per una riconsiderazione dei miti catari. In: **Bollettino della società di studi valdesi**, nº 179, Dicembre 1996, pp. 76-94.

GRELIER, Hélène. L'écriture, um ressort polemique dans le discours de controverse doctrinale. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. **Polémique et rhétorique: de l'Antiquité à nos jours.** De Boeck Supérieur, 2010, p. 135-151.

GRUNDMANN, H. Oportet et haereses esse. In: **Medioevo ereticale**. A cura di Ovidio Capitani. Bologna: Società editrice il Mulino, 1977, pp. 29-66.

_____. Herejías cultas y herejías populares en la Edade Media. In: LE GOFF, Jacques (Org.) **Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII).**

Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 159-165.

GUARESCHI, Massimiliano. Il disordine e l'ordine delle parole. Eretici ed eresia in magistri sacrae paginae. In: BENEDETTI, Marina. et al. **Vite di eretici e storie di frati**. *A Giovanni Miccoli.* Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1998, p. 75-114.

HASSE, Dag Nikolaus**. Avicenna's *De Anima* in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300.** London -Turin: The Warburg Institute, 2000.

HAVET, Julien. L'hérésie et le bras séculier au Moyen Âge jusqu'au treizième siècle (second article). In: **Bibliothèque de l'école des chartes**. Tome 41, 1880, pp. 570-607.

HEFELE, Charles-Joseph; LECLERCQ, Dom H. **Histoire des Conciles d'après les documents originaux.** Tome V. Deuxième partie. Paris: Letouzey et Ané, editeurs, 1913.

HENRIET, Patrick. Sanctissima patria. Points et thèmes communs aux trois oeuvres de Lucas de Tuy. In: **Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales**, nº: 24, 2001, pp. 249-278.

_____. Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi. In: BALOUP, Daniel (org.). **L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII – XV).** Madri: Casa de Velázquez, 2003, pp. 1-28.

HUIJBERS, Anne. "De viris illustribus ordinis praedicatorum". A "Classical" Genre in Dominican Hands. In: **Franciscan Studies**, Vol. 71, 2013, pp. 297-324.

IOGNA-PRAT, Dominique. A argumentação discursiva: Da polêmica gregoriana ao *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável. In: ZERNER, Monique (Org.) **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.** São Paulo: Editora da Unicamp, 2009, p.89-122.

JIMENEZ-SANCHEZ, P. El catarismo: nuevas perspectivas sobre sus orígenes y su implantación en la Cristiandad occidental. In: **Clio y Crimen**, Durango, n. 1, 2004, pp. 135-163.

_____. **Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme medieval (XII –XIII siècles).** Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008.

JOHNSON, Mark. La "Summa de Poenitentia" attribuita a Paolo Ungaro. In: **L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2007, pp. 136-145.

KAEPPELI, Thomas. **Scriptores Ordinis praedicator um Medii Aevi**, Vol. III, Roma, 1980.

_____. Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?). In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**, vol. 17, 1947, p. 295-335.

KAPAMBU, Valentin. La mort d'Ananie et de Saphire: le Dieu de la Bible cautionne-t-il la mort d'un être humain? De la nécéssité de mieux lire Ac 5,1-11. In: **Teresianum**, 57, 2006, p. 115-134.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. La polemique et ses definitions. In: KERBRAT-ORECCHIONI, C. ; GELAS, N. (éd.). **Le discours polemique**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, Centre de recherches linguistiques et sémiologiques, 1980, pp. 1-27.

LA RONCIÈRE, Charles de. L'Inquisition a-t-elle été perçue comme un abus au Moyen Âge? In: AUDISIO, Gabriel (dir.). **Inquisition et Pouvoir.** Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2004, pp. 11-24.

LAMBERT, M. D. **La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas.** Madrid: Taurus, 1986.

LAMBERTINI, Roberto. *Studia* dei Frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese. In: **Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Frati Predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 2004**. Spoleto, 2015, pp. 467-489.

_____. La povertà e la spada. A proposito dell'interpretazione di Luca 22,35-38 nella polemica francescana contro Giovanni XXII. In: BAKKER, P. J. J. M.; FAYE, Emmanuel; GRELLARD, C. **Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza.** Turnhout, 2002, pp. 617-652.

LANSING, Carol. **Power and purity*:* cathar heresy in medieval Italy.** Oxford: Oxford University Press,1998.

LAUWERS, Michel. Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du rex *praedicator*: notes d'ecclésiologie carolingienne. In: **Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest,** t. 111/3, 2004, p. 221-244.

_____. Usages de la Bible et institution du sens dans l'Occident medieval. In: **Médiévales***, 55,* automne 2008, pp. 5-18. Disponível em: http://journals.openedition.org/medievales/5436. Acessado em 15 de Ago. de 2017.

LE BOULLUEC, Alain. La réflexion d'Origène sur le discours hérésiologique. In: **Revue de théologie et de philosophie**, 116, 1984, pp. 297-308.

_____. **La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles.** Paris: Études Augustiniennes, v. I, 1985.

LEFRANÇOIS, Matthieu. **La peine de mort et l'Église en Occident, d'après les sources chrétiennes, de Tertullien à Hincmar de Reims (197-882).** Thèse de doctorat. Université de Bordeaux, 2003.

LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LIPPINI, P. Pietro. **Storie e leggende medievali. Le "Vitae Fratrum" di Geraldo di Frachet.** Traduzione e note di P. Pietro Lippini O.P. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988.

_____. **La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2003.

KIENZLE, Beverly M. La prédication: Pierre de touche de la dissidence et de l'orthodoxie. In: **Heresis**, n°: 30, pp. 11-51.

MACEDO, José Rivair. **Heresia, cruzada e inquisição na França Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

MACERATINI, R. **Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-christiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Uguccione)**. Padova, 1994.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV). In: **Dimensões**. Vol. 33, 2014, pp. 61-88.

MAIERÙ, Alfonso. Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti. In: **Studio e Studia: Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Attidel XXIX Convegno internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 2001**. Spoleto: Centro italiano di studi sull-alto Medioevo, 2002, pp. 4-31.

MAINGUENEAU, D. **Semantique de la polemique**. Suisse: Editions l'Age d'Homme, 1983.

MAISONNEUVE, H. **Études sur les origines de L'Inquisition.** Paris: J. Vrin, 1942.

_____. **Études sur les origines de L'Inquisition**. 2ed. Paris: Vrin, 1960.

MANNS, Frédéric. La parabole des talents. Wirkungsgeschichte et racines juives. In: **Revue des Sciences Religieuses**, tome 65, fascicule 4, 1991, pp. 343-362.

MANSELLI, Raoul. De la "persuasio" a la "coercitio". In: **Le Credo, la Morale et l"Inquisition.** (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse: Éditeur Privat, 1971, pp. 175-197.

_____. Evangelisme et mythe dans la foi cathare. **Revue Heresis**, Carcassonne, n. 5, 1985a, pp. 5-17.

_____. Una "*Summa auctoritatum*" antiereticale (MS. 47 della Bibliothèque Municipale di Albi). In: **Atti della Accademia Nazionale dei Lincei**. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1985b.

_____. "Ermengaudo, il 'Contra Waldenses' ed il nuovo capitolo sui valdesi" In: **Il secolo XII: Religione popolare ed eresia**. Roma: Jouvence, 1995, pp. 135-142.

MARCELLO, Gerardo. **La dottrina ecclesiologica di Moneta da Cremona contro i Catari e i Valdesi.** Estratto dalla dissetazione per la laurea. Pontificia Facoltà Teologica "S. Luigi". Raffaele Picone, Napoli 1946.

MARRONE, Steven P. **William of Auvergne and Robert Grosseteste: New ideas of Truth in Early Thirteenth Century.** New Jersey: Princeton University Press, 1983.

MERLO, Francesca. **Lotta all'eresia e anti-necessitarismo nel pensiero di Moneta da Cremona.** Tese di dottorato. Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale. Dottorato in Filosofia Scienze e Cultura dell' Età Tardo-Antica Medievale e Umanistica. XII Ciclo. Anno Accademico 2013/2014.

MERLO, Grado Giovanni.'*Militia Christi'* come impegno antiereticale. In: **"'Militia Christi' e Crociata nei secoli XI – XII", Atti della undecima Settimana internazionale di studio. Mendola, 28 agosto – 1 settembre 1989**. Milano, Vita e Pensiero, 1992, pp. 355-384.

_____. Federico II, gli eretici, i frati. In: **Federico II e le nuove culture: atti del XXXI convegno storico internazionale, Todi, 9-12 Ottobre, 1994.** Spoleto: italiano di studi sull'alto medioevo, 1995, pp. 45-67.

_____. **Contro gli eretici**. Bologna: il Mulino, 1996.

_____. Discussions – Discussioni. In: **Praedicatores, Inquisitores I. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the first international seminar on the Dominicans and the Inquisition; 23-25 February 2002**, Roma: Ist. Storico Domenicano, 2004.

_____. **Inquisitori e Inquisizione del Medioevo**. Bologna: il Mulino, 2008.

MESCHINI, Marco. L'evoluzione della normativa antiereticale di Innocenzo III dalla *Veregentis in senium* (1199) al IV concilio lateranense (1215). In: **Estratto dal Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo**, nº: 106/2, Roma, 2004, p. 207-231.

MILANI, Celestina. Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico. In: **Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico**. A cura di Marta Sordi. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

MITRE FERNANDEZ, Emilio. Muerte, veneno y enfermedad, metaforas medievales de la herejía. **Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale**, n: 25, 1995, pp. 63-84.

MOLINIER, C. Rapport sur une mission exécutée en Italie da février a avril 1885. Études sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie concernant l'Inquisition et les croyances hérétiques du XII" et du XIII' siècle. In: **Archives des Missions Scientifiques et Littéraires**, s. III, XIV (1888), pp. 150-153, 280-282, e 289-290.

MONTANARI, Paolo. La "Manifestatio heresis Catharorum" attribuita a Bonaccorso. In: **Bollettino della Società di Studi Valdesi. Storia ereticale e antiereticale del medioevo**. A cura di Grado Giovanni Merlo. XXXV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, 179, Torre Pelice: Società di Studi Valdesi, 1995, pp. 49-76.

MOORE, Robert. I. Heresy as disease. In: **The concept of heresy in the Middle Ages. (11th.-13th C.)**. Louvain: Leuven University Press, 1983, pp. 1-11.

_____. **La persécution. Sa formation en Europe. X-XIII siècle.** Paris: Les Belles Lettres, 2004.

MORENZONI, F. **Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII siècle.** Paris: Éditions BREPOLS, 1995.

_____. Hérésies et hérétiques dans la prédication parisiense de la première moitié du XIII siècle. In: BRENON, Anne (org.). **1209-2009, cathares : une histoire à pacifier ? Actes du colloque international tenu à Mazamet les 15, 16 et 17 mai 2009 sous la présidence de Jean-Claude Hélas.** Loubatières, 2010, p. 99-102.

MORGHEN, Rafaello. **Medioevo Cristiano**. Bari: Laterza, 1965.

_____. Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media. LE GOFF, Jacques (org.). **Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII). Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont – 1962**, México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 89-102.

MULCHAHEY, M. Michèle. The Dominicans' studium at Bologna and its relationship with the university in the thirteenth century. In: **Praedicatores/Doctores. Lo *Studium generale* dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300.** A cura di Roberto Lambertini. (Atti del convegno, Bologna, 8-10 febbraio 2008), Firenze: Nerbini, 2009, pp. 17-30.

NEDERMAN, Cary J. **Worlds of Difference. European discourses of toleration. C. 1100-C. 1550.** University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2000.

NELLI, René. **Écritures Cathares.** Monaco: Le Rocher, 1995.

NIERMEYER, J. F. **Mediae Latinitatis Lexicon Minus.** Leiden, 1976.

NOAILLES, Pierre. Vindicta. In: **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 1940, pp. 501-511.

ODETTO, G. La "Cronaca maggiore" dell'Ordine domenicano di Galvano Fiamma. In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**, X, 1940.

OLIVER, Antonio. **Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III.** Roma: Regnum Dei, 1957.

PALUMBO, Margherita. "D'alcuni libri che potrebbero permettersi corretti, ed espurgati". La censura romana e l'espurgazione dei lessici. In: **Lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca.** Firenze: Olschki, 2012.

PAOLINI, L. L'eresia e l'Inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema. In: Lo **spazio letterario del medioevo. 1. Il medieovo latino.** Vol. II. La circolazione del testo. Roma: Salerno Editrice, 1994, pp. 361-405.

_____. Italian Catharism and written culture. In: BILLER, P.; HUDSON, Anne. **Heresy and Literacy, 1000-1530.** Cambridge University Press, 1996.

_____. El dualismo medieval. In: RIES, Julien. **Tratado de antropologia de lo sagrado. Crisis, rupturas y cambios.** Madrid: Editorial Trotta, 2001, pp. 197-235.

_____. Domenico e gli eretici. In: **Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 2004**. Spoleto, 2005, pp. 180-326.

_____. La chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano. In: ***Eretici del Garda.*** **La Chiesa Catara di Desenzano del Garda. Atti del Convegno.** Desenzano del Garda: Quodlibet, 2 aprile 2005, pp. 17-39.

_____. **Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel medioevo**. Bologna: Bononia Universty Press, 2013.

PARMEGGIANI, Riccardo. Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230- 1330) intertestualità e circolazione del diritto. In: **Rivista Internazionale di Diritto Comune**, 13, 2002, pp. 229-270.

_____. Recensione a Carola Hoécker (hrsg.). Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum, Firenze, Sismel, 2001, In: **Rivista di Storia della Chiesa in Italia**, LX/1, 2006, pp. 173-176.

_____. Rolando da Cremona (1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati predicatori tra escatologismo e profezia. In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**, 79, 2009a, pp. 23-84.

_____. *Studium* Dominicano e Inquizione. In: ***Praedicatores/doctores*. Lo *Studium* Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il 1200 e il 1300 (Atti del convegno, Bologna, 8-10 febbraio 2008).** Firenze: Nerbini, 2009b.

_____. Frati Predicatori e Inquisizione nel Medioevo. In: **L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016).** A cura di Gianni Festa e Marco Rainini. Bari-Roma: GLF Editori Laterza, 2016, pp. 325-350.

_____. Denigrare per immagini. Le rappresentazioni zoomorfe e fitomorfe degli eretici nelle fonti medievali. In: **Annali.** A cura di Gianpietro Venturi. Vol. CXXXVI, Bologna: Accademia Nazionale di Agricoltura, Triennio 2014-2017, p. 799-808.

_____. Rolando da Cremona. In: **Dizionario Biografico degli italiani**, 88, Roma, Treccani, 2017, pp. 158-161.

_____. Mendicant Orders and the Repression of Heresy. In: BLANSHEI, Sarah Rubin (Ed.). **A Companion to Medieval and Renaissance Bologna.** Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 411-435.

_____. From the University to the Order. Study of the Bible and preaching against heresy in the first generation of Dominicans at Bologna. In: **Bibelstudium und Predigt im**

Dominikanerorden. Geschichte, Ideal, Praxis, V.S. Dóci – Th. Prügl (hrsg.), Roma, Angelicum University Press, 2019. No prelo.

PEGG, M. G. On Cathars, Albigenses and good men of Languedoc. In: **Journal of Medieval History**, n. 27, pp. 181-195.

PENONE, Daniele. **I Domenicani nei secoli. Panorama storico dell'Ordine dei Frati Predicatori.** Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1998.

PETERS, Edward M. Prison before the prison. The Ancien and Medieval words. In: MORRIS, Norval; ROTHMAN, David J. (ed.). **The Oxford History of the Prison: the Practice of Punishment in Western Society**. New York, 1995, pp. 3-47.

PIEMONTE, Fabio. **Filosofia e teologia nelle opere di Alano di Lilla: pluralità delle forme letterarie e unitarietà del sapere.** Dottorato di ricerca in Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica – XII ciclo. Università degli studi di Salerno, 2012-2013.

PICASCIA, Maria Luisa. De justitia: la polemica anticatara di Durando di Huesca. In: BONVECCHIO, Claudio e TONCHIA, Teresa (a cura di). **Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto. Profili di simbolica politico-giuridica.** Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2000, pp. 161-183.

POINSOTTE, J-M. **Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident Latin au IV siècle.** Publications de l'Université de Rouen, 2001.

POURKIER, Aline. **L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine**. Paris: Beauchesne, 1992.

_____. L'hérésiologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire. In: **Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff**, volume 1. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2007, pp. 389-398.

PRUDLO, Donald. **The martyred Inquisitor: the life and cult of Peter of Verona (1252).** Aldershot: Ashgate, 2008.

RAININI, Marco. Predicatores, inquisitores, olim heretici: il confronto tra frati Predicatori e catari in Italia settentrionale dalle origini al 1254. In: **Fenomen "Krstjani" u srednjovjekovnoj Bosni i Humu.** Bosnia, s.a., pp. 455-477.

RIBREAU, Mickael. Augustin hérésiologue dans le Contra Iulianum. In: **Revue d'études augustiniennes et patristiques**, 55, 2009, pp. 189-213.

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RIPARELLI, Enrico. Les techniques d"exegèse des cathares. In: AURELL, Martin (dir.). **Les cathares devant l'Histoire: Mélanges offerts à Jean Duvernoy.** L"hydre Éditions, 2005, p. 323-348.

ROMAGNOLI, P. Il trattato antiereticale dello Pseudo Giacomo de Capellis. In: **Bollettino della Società di studi valdesi,** n. 179, Dicembre 1996, pp. 108-121.

ROMANIUK, Kazimierz. Le pénitence et la reconciliation dans le Nouveau Testament. In: **Collectanea Theologica**, 48, Fasciculus specialis, 1978, pp. 83-101.

ROQUEBERT, M. **La religion cathare. Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale**. Perrin, 2001.

ROSÉ, Isabelle. Ananie et Saphire ou la construction d'un contre-modèle cénobitique (IIe-Xe siècle). In: **Médiévales,** 55, 2008 (Usages de la Bible), pp. 33-52.

RUBELLIN, Michel. Au temps où Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183). In: ZERNER, Monique (Dir.). **Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition**. Nice: Z'éditions, 1998, pp. 193-217.

RUSSINO, Guglielmo. **Maestri e Persecutori. La repressione dell'eresia nel pensiero della scolastica.** Tesi di dottorato in Filosofia. Università di Palermo. Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei saperi, 2007.

_____. Il dibattito medievale sulla tolleranza: Rolando da Cremona e il Liber suprastella. In: **Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali.** E-review semestrale dell'Officina di Studi Medievali 4, luglio-dicembre 2008, pp. 92-103.

SACKVILLE, L. J. **Heresy and Heretics in the thirteenth century: the textual representations**. UK: Woodbridge; NY: Rochester, York Medieval Press, 2011.

_____. The textbook heretic: Moneta of Cremona's Cathars. In: SENNIS, Antonio. **Cathars in Question**. New York: York Medieval Press, 2016, pp. 208-228.

SALA, Alessandro. **Lo sviluppo dell'*Inquisitio haereticae pravitatis* nelle lettere di Gregorio IX (1227-1241)**. Corso di dottorato in Storia, culture e teorie della società e delle istituzioni XXIX ciclo. Università degli di Milano, Milano, 2017.

SANT'AGOSTINO. **La giustizia**. A cura di Giovanni Catapano. Roma: Città Nuova, 2004.

SANTERINI, Milena. Durando d'Osca e il Liber Antiheresis: Predicazione e porvertà, vocazione dei primi valdesi. In: **Bollettino della Società di Studi Valdesi**, n: 144, Dicembre 1978, pp. 53-69.

SBRICCOLI, Mario. Justiça criminal. In: **Discursos Sediciosos**. Rio de Janeiro: Revan, n. 17/18, 2011, p. 459-486.

SCHMIDT, C. **Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois**. Paris: J. Cherbuliez, libraire, 1849.

SCHMITZ-VALCKEBERG, Georg. **Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona.** Münchener Universitäts-Schriften. Theologische Fakultät, 1971.

SCHOLZ, Vilson. **Princípios de interpretação bíblica. Introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários.** Canoas: ULBRA, 2006.

SCHUSTER, Peter. Le rituel de la peine capitale dans les villes allemandes à la fin du Moyen Âge. In: CHIFFOLEAU, J. ; GAUVARD, C.; ZORZI, A. (Dir.). **Pratiques sociales et politiques judiciaires.** Rome: Publications de l'École française de Rome, 2007, pp. 689-712.

SILVA, P. A. S. "O veneno do erro...". A penitência dos *cátaros*, segundo o inquisidor Rainiero Sacconi. In: **Revista Mundo Antigo**. Ano I, v. 01, n: 2, 2012, pp. 85-99.

_____. **Perspectivas de um dualismo racional: as implicações do método escolásticos no *Liber de duobus principiis***. 2013. 156f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

SMITH, David Raymond. **Hand this man over to Satan: curse, exclusion and salvation in 1 Corinthians 5**. Doctoral thesis. Durham University, 2005.

SOSPETTI, Samuel. **Il Rogo degli Eretici nel Medievo**. Dottorato di ricerca in Filologia Romanza e Cultura Medievale. *Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna, 2013.

SPADACCINI, Michele. **Libri, libelli e procuratori: analisi di un codice giuridico**. Torino: Accademia University Press, 2016.

STICKLER, Alfonso. Il potere coattivo materiale della chiesa nella riforma gregoriana secondo Anselmo di Lucca. In: **Studi Gregoriani**. Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, pp. 234-285.

STOCK, Brian. **The implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries.** Princeton: Princeton University Press, 1983.

SULLIVAN, Karen. Disputations, literary and Inquisitorial: the conversion of the heretic Sicart of Figueiras. In: **Medium Aevum**. Vol. 78, n: 1, 2009, pp. 58-79.

TABACCO, Giovanni. **La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV**. A cura di Laura Gaffuri. Firenze: Firenze University Press, 2010.

TERNON, Maud. Hérétique ou dément? Autour du procès de Thomas d'Apulie à Paris en 1388. In: **Criminocorpus. Revue hypermédia. Histoire de la justice, des crimes et des peines**. 2016.

THÉRY, J. L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse nonvaudoise ni béguine em Languedoc (XIIe-début du XIVe siècle)? **Heresis** 36-37, 2002, Carcassonne, p. 75-117.

THOUZELLIER, Christine. La répression de l'hérésie et les débuts de l'Inquisition. In: FLICHE, Augustin; THOUZELLIER, Christine; AZAIS, Yvonne. **Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours.** Paris, 1950, pp. 291-340.

_____. *Le* «Liber anthieresis» de Durand de Huesca et le «Contra hereticos» d'Ermengaud de Bèziers. In: **Revue d'histoire ecclésiastique**. Louvain Journal of Church History Louvain-la-Neuve-Leuven, 55, 1960, pp. 130-141

_____. **Une somme anti-cathare le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca**. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1964.

_____.**Dizionario Biografico degli Italiani**. Vol. 18, 1975. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-capelli_(Dizionario-Biografico). Acesso em 16 de jun de 2016.

TIMKO, P. **The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses**. Catholic University of America, 1989.

TOLAN, J. "Cel Sarrazins me semblet mult herite". L'hétérodoxie de l'autre comme justification de conquête (XI-XIII siècles). In: **L'expansion occidentale (XI-XV siècles). Formes et conséquences**. Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 65-74.

TORREL, Jean-Pierre. **Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre.** Suisse: Cerf, 1993.

TRAWKOWSKI, Stanislaw. Entre l'orthodoxie et l'hérésie: *Vita apostolica* et le problème de la désobéissance. In: LOURDAUX, W. ; VERHELST, D. **The concept of heresy in the middle ages (11th-13th. C.)**. Louvain: Leuven University Press, 1983, pp.157-166.

TRIGO, Jerónimo. Santo Agostinho sobre a pena de morte: a *intercessio episcopalis* entre o Direito e o Evangelho. In: **Didaskalia**, XLI, 2011, pp. 191-220.

TRILLING. W. **Vangelo secondo Matteo**. Roma: Città Nuova, 2001.

TUGWELL, S. L'évolution des *vitae fratrum*. Résumé des conclusions provisoires. In: **L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale**. (Cahiers de Fanjeaux 36), Toulouse: Privat, 2001, pp. 415-418.

_____. Was Paulus Hungarus really dalmatian? In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**, n.: LXXIX, Roma: Istituto storico domenicano, 2009, pp. 5-21.

ULTURALE, Maurizio. Introduzione. In: **SUMMA CONTRA HERETICOS**. (Secolo XIII). Edizione critica a cura di Paola Romagnoli. Milano: Vita e Pensiero, 2018, p. 6-11.

VACCA, Salvatore. **Prima Sedes a Nemine Iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993.

VAILLANT, André. Un apocryphe pseudo-bogomile: la Vision d'Isaïe. In: **Revue des études slaves**, tome 42, fascicule 1-4, 1963, p. 109-121.

VALLERANI, Massimo. Il giudice e le sue fonti. Note su inquisitio e fama nel Tractatus de maleficiis di Alberto da Gandino. In: **Rechtgeschichte**, 14, 2009, pp. 40-61.

VAUCHEZ, André. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix. In: **Mélanges d'archéologie et d'histoire**, T. 78, 1966.

_____. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. In occidente: la repressione dell'eresia e le nuove forme di dissidenza. In: **Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura. Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274)**. Roma: Borla Edizioni, 1997.

_____. La notion d'hérésie dans l'Occident medieval. (X-XIII siècle). In: **L'Erreur. Le Temps des Savoirs. Revue interdisciplinaire**, nº: 2. Paris: Editions Odile Jacob, 2000, pp. 197-212.

_____. I Frati mendicanti da Bologna all'Europa. In: **La Chiesa di Bologna e la cultura europea. Atti del Convegno di Studi. Bologna 1-2 dicembre 2000**. Bologna: Istituto per la Storia della Chiesa di Bologna, 2002, pp. 81-88.

VERDIER, R. Le désir, le devoir et l'interdit : masques et visages de la vengeance. In: **Déviance et société.** Vol. 8, n°2, 1984, pp. 181-193.

VERGER, J. Pour une histoire de la Maîtrise es Arts au Moyen Age: quelques jalons. In: **Médiévales**, n°: 13, 1987, pp. 117-130.

_____. La mobilité étudiante au Moyen Âge. In: **Histoire de l'éducation**, nº: 50, 1991, pp. 65-90.

_____. Universidade. In: LE GOFF, J. ; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Vol. II. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 573-587.

VIAL, Pierre. L'ideologie de guerre sainte et l'ordre du temple. In: **Mélanges en l'honneur de Etienne Fournial**. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1978, pp. 327-334.

VIARENGO, Giovanni. Gli inquisitori e frate Giordano di Sassonia. In: HOYER, Wolfram. (Pub.). **Praedicatores Inquisitores. Bd. 1: The Dominican and the Mediaeval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (Rome; 23-25 février 2002)**. Rome, 2004, pp. 45-84.

VICAIRE, M.-H. Saint Dominique et les inquisiteurs. In: **Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale**. Tome 79, n: 82, 1967, pp. 173-194.

_____. Theologie a l'université de Toulouse. In: **Les Universités du Languedoc au XIII siècle.** (Cahiers de Fanjeaux 5). Toulouse: Privat, 1970, pp. 145-178.

_____. Un auxiliaire de la controverse les "*Quaestiones ad decipiendum*". In: **Le Credo, la Morale et l'Inquisition**. (Cahiers de Fanjeaux 6). Toulouse: Privat, 1971a, pp. 65-73.

_____. “Persequutor Hereticorum” ou les “Persécutions” de Saint Dominique. In: **Le Credo, la Morale et l”Inquisition**. (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse: Éditeur Privat, 1971b, pp. 75-84.

_____. La predication nouvelle. In: **Le Credo, la Morale et l’Inquisition**. (Cahiers de Fanjeaux, 6), Toulouse: Éditeur Privat, 1971c, pp. 21-64.

_____. **Histoire de saint Dominique. 2. au coeur de l’Eglise**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.

_____. L’action de l’enseignement et de la prédication des Mendiants vis-à-vis des cathares. In: **Effacement du Catharisme? (XIII-XIV s.)**. (Cahiers de Fanjeaux 20), Toulouse: Privat, 1985, pp. 289-290.

VIELLARD, Delphine. Proximités et divergences: l’usage de la “tradition rhétorique” dans les exordes polemiques de Jérôme et D’Augustin. In: ALBERT, Luce; NICOLAS, Loïc. **Polémique et rhétorique: de l’Antiquité à nos jours**. De Boeck Supérieur, 2010, pp. 119-133.

VIOLANTE, C. Herejías urbanas y herejías rurales en la Italia de los siglos XI al XIII. In: LE GOFF, Jacques (org.). **Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial (siglos XI-XVIII).Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont - 1962**. México: Ministerio de Educación y Ciencia, 1999, p. 127-149.

WAKEFIELD, Walter L. Notes on some antiheretical writings of the thirteenth century. In: **Franciscan Studies**. Franciscan Institute Publications, vol. 27, 1967, pp. 285-321.

WEISS, J-P. O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum.* In: ZERNER, Monique. **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.** São Paulo: Editora da Unicamp, pp.15-38.

WILMART, Andreas (ed.). **Codices Reginenses Latini. Tomus II: Codices 251-500**. Vatican City: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1945.

ZAMBON, Francesco. L’hérésie cathare dans la marche de Trévise. In: **Heresis. Revue d’hérésiologie médiévale**, nº: 18, 1991, pp. 21-41.

_____. Osservazioni sui Catari e il potere. In: **Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto. Profili di simbolica politico-giuridica.** A cura di Claudio Bonvecchio e Teresa Tonchia. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2000, pp. 147-160.

ZERNER, M. Mise au point sur les cathares devant l'histoire et retour sur l'histoire du catharisme em discussion: le débat sur la charte de Niquinta n'est pas clos. In: **Journal des Savants**, n.2, 2006, pp. 253-273.

_____. No tempo do apelo às armas contra os hereges: do *Contra Henricum* do monge Guilherme aos Contra Heréticos. In: ZERNER, M. (Org.) **Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.** São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

ZORZI, Andrea. Aspects de la justice criminelle dans les villes italiennes à la fin du Moyen Age. In: **Déviance et société**. Vol. 15, n: 4, 1991, pp. 439-454.

_____. La pena di morte in Italia nel Tardo Medioevo. In: **Clio & Crimen**, nº4, 2007, pp. 47-62.