

O papado: imagem e poder

FÁBIO KONDER COMPARATO



imagem pública do papado, ao longo da História, tem percorrido uma acidentada curva de altos e baixos. Para os contemporâneos, cuja mentalidade é forjada pelos meios de comunicação de massa, a figura desse alto dignitário religioso, recebido em todos os países com honras de chefe de Estado, contrasta vivamente com a de seus primeiros predecessores, a começar pela pessoa daquele rude pescador galileu semiletrado, como emerge do relato evangélico. Em vão busca-se um termo de comparação com o passado, cuja constância seja capaz de nos fazer compreender a linha de evolução histórica. Esse elemento permanente não é, sem dúvida, a pobreza nem a perseguição das origens, impondo a Pedro e seus primeiros sucessores uma vida de privações e conduzindo vários deles ao martírio. O soberano da cidade do Vaticano, embora chefe de um Estado superendividado, não leva por certo, juntamente com seus auxiliares, uma existência de penúria nem é obrigado a esconder-se dos credores da Igreja ou dos esbirros de Cesar.

Por outro lado, a rigidez moral dos últimos papas choca-se, violentamente, com a vida dissoluta de alguns de seus antecessores da Renascença, como Alexandre VI e Júlio II, que acumularam pessoalmente fantásticas rendas eclesiásticas, lograram sua eleição à Santa Sé pela simonia e prodigalizaram benefícios patrimoniais e honrarias a toda a parentela, inclusive e notadamente a sua própria prole.

Sob outro aspecto, ainda, os papas da atualidade aparecem, na imagem popular, como artífices de paz e concórdia entre as nações. É conhecida a insistente condenação da Santa Sé aos gastos militares e à acumulação de armas nucleares. Ainda há poucos anos, João Paulo II arbitrou, em nossa América Latina, a disputa territorial entre a Argentina e o Chile a respeito das ilhas que margeiam o Canal de Beagle. Custa a crer que vários Pontífices Romanos, no passado, tenham desencadeado sangrentas guerras de conquista – como as cruzadas –, tenham armado fortes exércitos e acompanhado pessoalmente operações militares – como o cardeal Giuliano della Rovere, futuro Júlio II, que, revestido de capacete e couraça, fez questão de ser o primeiro a entrar em Nápoles, à testa das tropas invasoras de Luís XII, em 1502.

Que dizer, então, do ecumenismo? Na madrugada de 24 de agosto de 1572, festa de S. Bartolomeu, 3.000 protestantes foram massacrados pela fúria católica, em Paris. Ao tomar conhecimento do episódio, o papa Gregório XIII decretou um jubileu de ação de graças, fez cunhar uma medalha comemorativa e encarregou Vassari de exaltar o acontecimento pela confecção de um afresco na *cala regia* do Vaticano. Quatro séculos depois, Paulo VI encontra-se solenemente com o Patriarca Grego-Ortodoxo de Constantinopla, em Jerusalém; e João Paulo II recebe no Vaticano o Arcebispo de Canterbury e realiza sua histórica visita à Sinagoga de Roma.

Se todos estes contrastes e confrontos entre o papado de hoje e o de ontem ocupam

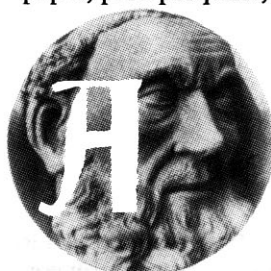
FÁBIO KONDER COMPARATO é professor titular de Direito da Universidade de São Paulo e doutor em Direito da Universidade de Paris.

os historiadores e os cientistas políticos, para os homens de religião – e também, ousado afirmar, para os milhões de jovens que se abrem à vida na esperança e na generosidade – uma outra questão importa, antes de tudo: qual a mensagem de vida que a instituição do papado apresenta ao mundo de hoje?

Descontadas todas as particularidades pessoais, ou as variações históricas, a imagem pública do papa é sempre a de um chefe religioso, o titular de um poder concreto sobre o conjunto de fiéis. Numa instituição fortemente centralizada, como é a Igreja Católica Romana, o poder papal aparece, com muita propriedade, como a chave de abóbada de toda a estrutura eclesial. A análise desse poder parece ser, portanto, a primeira tarefa de todos aqueles que desejam, do fundo do coração, verificar se a instituição do papado corresponde, como representação simbólica, à verdadeira mensagem evangélica.

Essa é a análise que procuro empreender nas páginas que seguem. Ela é conduzida em dois registros, distintos mas interligados: o jurídico e o histórico. É preciso, antes de mais nada, conhecer as normas públicas que definem a natureza e o alcance do poder papal, para perquirir, em seguida, as bases de sua formação histórica.

I. O PODER PAPAL NO CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO



Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, votada pelo Concílio Vaticano II, reafirmou o caráter essencialmente hierárquico da Igreja Católica, ou seja, a sua estrutura social composta de poderes superpostos. A justificativa apresentada pelos Padres Conciliares, para tanto, é a necessidade de se conservar a unidade eclesial⁽¹⁾.

Numa sociedade hierárquica, o que importa, antes de tudo, é a definição do poder – seu objeto e seus limites –, isto é, a competência. Para que se possa, pois, compreender a figura do papa, na Igreja Católica, é indispensável analisar o conjunto de poderes que a instituição eclesial lhe reconhece, segundo as normas do Código de Direito Canônico.

Pelo teor do cânon 331, o papa “tem na Igreja o poder ordinário supremo, pleno, imediato e universal”. Poder ordinário, na técnica canônica, é o inerente a determinado ofício eclesiástico (cf. cân. 131, § 1). Portanto, o qualificativo “ordinário” em nada nos instrui sobre o conteúdo do poder. Para que dele nos inteiremos, é indispensável analisar sistematicamente o conjunto das normas do Código.

Essa análise sistemática nos revela que há duas espécies de poder na sociedade eclesial: *potestas regiminis* e *potestas ordinis*.

O primeiro deles, também denominado – com evidente ambigüidade, tendo em vista a tradição jurídica romanista – *potestas iurisdictionis*, é o poder de governo da sociedade eclesial. O novo Código, rendendo-se afinal à distinção arcaica da teoria política, desdobra a *potestas regiminis* em poder legislativo, executivo e judiciário (cân. 135). Essa novidade, em termos de direito canônico, resultou de uma decisão tomada pela Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, em outubro de 1967, assim reportada no prefácio do Código:

“Em razão da igualdade fundamental de todos os fiéis e da diversidade dos Ofícios e funções, assentada na própria estrutura hierárquica da Igreja, convém definir devidamente e assegurar os direitos das pessoas. Isso faz com que o exercício do poder apareça mais claramente como serviço, seu uso se consolide mais e se removam os abusos.

Para levar convenientemente à prática o que precede, é necessário que se consagre atenção especial à regulamentação do procedimento destinado à garantia dos direitos subjetivos. Por isso, na renovação do direito, atenda-se ao que tanto faltava nesse particular, até o presente, isto é, aos recursos administrativos e à administração da justiça. Para isso faz-se necessário distinguir claramente as diversas funções do poder eclesiástico, a saber, as funções legislativa, administrativa e judicial, e determinar adequadamente que organismos devam exercer cada função.”

É evidente, pois, que o Sínodo dos Bispos, naquele momento, decidira claramente garantir os direitos individuais na Igreja pela instauração de uma autêntica separação de poderes. Após tantos séculos de desprezo por esse princípio, considerado heresia liberal, inaplicável à sociedade eclesial, os bispos, finalmente, reconheciam duas realidades óbvias: a) que os direitos individuais não eram respeitados no seio da Igreja e b) que a concentração de poderes no mesmo órgão eclesiástico acarretava inevitável abuso de poder, com a negação dos direitos subjetivos.

Acontece, porém, que essa decisão do Sínodo dos Bispos não foi minimamente res-

peitada na redação do Código de 1983. A declaração do cânon 135 representou o cumprimento meramente retórico daquele piedoso voto do episcopado, tendo sido diretamente contrariada por várias normas. O cânon 391, § 1, por exemplo, declara que “compete ao Bispo diocesano governar a Igreja particular que lhe é confiada, com poder legislativo, executivo e judiciário, de acordo com o direito”. E essa concentração de poderes na pessoa do bispo diocesano é reproduzida e ampliada na pessoa do papa.

Quanto à *potestas ordinis*, ela consiste, conforme a definição consagrada, no poder *conficiendi sacra*, isto é, na administração dos sacramentos. Poder-se-ia pensar que se trata, no caso, de uma prerrogativa carismática, no próprio sentido teológico, sem efeitos políticos. Mas, levando-se em conta que “só os clérigos podem obter os ofícios para cujo exercício se requer poder de ordem ou poder de regime eclesiástico” (cân. 274, § 1), e como a Igreja é uma sociedade religiosa, bem se percebe que a *potestas ordinis* apresenta um caráter nitidamente político; ou melhor, ela é um elemento de sacralização do poder político, o que lhe confere extraordinária força.

Na doutrina canônica distingue-se ainda, tradicionalmente, a *potestas magisterii*, tendo por objeto o *depositum fidei* (2). Discute-se, a propósito, se se deve considerá-la como poder distinto dos outros dois, ou se é simples elemento integrante de um ou de outro. No novo Código de Direito Canônico, a antiga *potestas magisterii* aparece como um *munus docendi* (Livro III), atribuído a toda a Igreja. Mas essa nova designação não encobre o fato evidente de que aí se cuida, principalmente, da prerrogativa, inerente a toda autoridade nas religiões dogmáticas, de definir e impor aos fiéis as verdades da fé. Assim é que a infalibilidade pontifical vem incluída pelo Código na regulação desse múnus (cân. 749). E “todos os fiéis têm obrigação de observar as constituições e decretos que a legítima autoridade da Igreja dá com o intuito de propor a doutrina e proscrever as opiniões errôneas e, de modo todo especial, quando dados pelo Romano Pontífice ou pelo Colégio dos Bispos” (cân. 754).

Não se trata, pois, de mero dever docente, atribuído aos fiéis uns em relação aos outros, mas de vero e próprio poder religioso-político de que são revestidas as autoridades eclesiásticas, em especial o papa. Esse poder é reforçado por graves sanções, podendo ir ao extremo da excomunhão (cân. 1.364), ou seja, a exclusão da sociedade eclesial. Esclarecido, por essa forma, o conteúdo do poder ordinário do papa, podemos agora passar a examinar os qualificativos que lhe são atribuídos pelo cânon 331: *potestas suprema, plena, immediata et universalis*.



poder papal é dito pleno, porque abrange todas as prerrogativas ou funções que se acabam de mencionar – poder de regime, de ordem e de magistério – sem exclusões nem restrições.

Mas esse poder pleno é também soberano ou supremo, na medida em que se superpõe, hierarquicamente, a todos os demais órgãos de poder na Igreja. Tal supremacia é marcada pela disposição, aliás tradicional, do cânon 333, § 3: “Contra uma sentença ou decreto do Romano Pontífice, não há apelação nem recurso”. O sentido do velho adágio *Roma locuta est causa finita* é nitidamente pessoal: Roma é o próprio papa. Essa soberania é superior ao poder político supremo, num Estado constitucional, justamente porque toda Constituição representa uma limitação de poderes. O povo soberano, numa democracia constitucional, até mesmo quando exerce, diretamente, o poder constituinte, deve obedecer às normas processuais que regulam o exercício dessa potestade; pois as constituições, tirante as hipóteses de revolução ou colapso do poder estatal, não podem ser alteradas sem obediência às regras que definem o processo constituinte. Para o poder papal, no entanto, essa limitação constitucional não existe. Quando a regra canônica diz que as decisões papais são irrecorríveis, ela significa que a vontade do Soberano Pontífice não é condicionada ou limitada por nenhuma norma jurídica. O papa está, pois, acima da lei canônica. Ele é, propriamente, segundo a expressão de Ulpiano no tocante ao imperador romano, *legibus solutus*.

O direito canônico em sua totalidade, aliás, depende da soberana decisão do papa. O prefácio oficial ao Código de 1983 denomina-o, com razão, “Supremo Legislador”. Nenhum outro órgão ou ofício, na Igreja, tem o poder de editar normas que sejam irrevogáveis pelo Pontífice Romano; e as normas eclesiásticas supremas, ainda que discutidas e votadas pelo Colégio dos Bispos, somente passam a vigorar depois que o papa as sanciona e promulga, de modo soberano e ilimitado. Na constituição apostólica de promulgação do Código de 1983, de resto, João Paulo II, após prestar homenagem à soli-

1 “Este Sacrossanto Sínodo, seguindo os passos do Concílio Vaticano I, com ele ensina e declara que Jesus Cristo, Pastor Eterno, fundou a santa Igreja, enviando os Apóstolos, assim como Ele mesmo fora enviado pelo Pai (cf. Jo 20,21). E quis que os sucessores dos Apóstolos, isto é, os Bispos, fossem em Sua Igreja Pastores até a consumação dos séculos. E para que o próprio Episcopado fosse uno e indiviso prepôs aos demais Apóstolos o bem-aventurado Pedro e nele instituiu o perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade de fé e comunhão” (LG 44a). E, mais adiante: “A união colegial aparece também nas mútuas relações de cada Bispo com as Igrejas particulares e com a Igreja universal. O Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, é o perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade quer dos Bispos quer da multidão dos fiéis. E os Bispos individualmente são o visível princípio e fundamento da unidade em suas Igrejas particulares (LG 23,53).

2 Cf. Andrea Piola, “Potestas Magisterii”, in *Novissimo Digesto Italiano*, U.T.E.T., vol. 13, 1966, pp. 512-3.

cidade e ao espírito de colaboração colegial dos bispos, não deixou de afirmar sua plena consciência de que “este ato emana de nossa autoridade Pontifícia, revestindo-se, portanto, de *cardter primacial*” (grifado no original). Isto vale dizer que o papa não se acha, juridicamente, vinculado pelas normas que, soberanamente, declara e impõe.

Essa soberania individual ilimitada do Pontífice Romano não foi, minimamente, afetada pela introdução do princípio da colegialidade, por obra do Concílio Vaticano II. O cânon 333, § 2, declara que “o Romano Pontífice, no desempenho do múnus do Pastor supremo da Igreja, está sempre unido em comunhão com os outros Bispos e a Igreja toda”. Mas acrescenta, desde logo: “Entretanto, ele tem o direito de determinar, de acordo com as necessidades da Igreja, o modo pessoal ou colegial de exercer esse ofício”. O cânon 334, de forma explícita, esclarece que “no exercício de seu múnus, o Romano Pontífice é assistido pelos Bispos, que podem cooperar com ele em diversos modos, entre os quais está o Sínodo dos Bispos”; ficando claro que “todas essas pessoas e organismos exercem o múnus que lhes é confiado, em nome e por autoridade dele (Papa)”, isto é, detêm tão só um poder delegado.

A definição das relações entre o papa e o Colégio dos Bispos – que não foi, aliás, lograda com clareza pelo Concílio Vaticano II⁽³⁾ – aparece no Código de 1983 sob a forma de reprodução da metáfora teológica paulina do corpo e da cabeça. “O Colégio dos Bispos, cuja cabeça é o sumo Pontífice e cujos membros são os Bispos, em virtude da consagração sacramental e da comunhão hierárquica com a cabeça e com os membros do Colégio, no qual o corpo apostólico persevera continuamente, junto com sua cabeça, e nunca sem essa cabeça, é também sujeito de poder supremo e pleno sobre a Igreja universal” (cân. 336).

O Código enveredou, manifestamente, pelo caminho da retórica, usando de uma figura de linguagem sem valor lógico ou jurídico. Se o papa é a cabeça do Colégio dos Bispos, ele não pode pretender a uma subjetividade jurídica distinta: a cabeça é parte do corpo e não um organismo autônomo. Na verdade, como procurarei mostrar mais abaixo, a aplicação dessa metáfora, no caso, é um típico exemplo de anacronismo ideológico. Seja como for, as verdadeiras sentenças com valor de norma jurídica, no Código, deixam muito claro o fato de que não há dois sujeitos do poder supremo na Igreja, mas um só: o papa.



o que se evidencia pela análise das regras referentes ao Concílio Ecumênico, na sua qualidade de mais solene manifestação do colégio episcopal. Dispõe, assim, o cânon 337, § 2, que o Concílio exerce poder universal sobre a Igreja “pela ação conjunta dos Bispos espalhados pelo mundo, se essa ação for, como tal, convocada ou livremente aceita pelo Romano Pontífice, de modo a se tornar ato colegial”. Reafirmando o princípio da supremacia do papa sobre o Concílio, objeto de áspers disputas no correr dos séculos, o cânon 338 é peremptório: “Compete unicamente ao

Romano Pontífice convocar o Concílio Ecumênico, presidi-lo por si ou por outros, como também transferir, suspender ou dissolver o Concílio e aprovar seus decretos. Compete também ao Romano Pontífice determinar as questões a serem tratadas no Concílio e estabelecer o regimento a ser nele observado; às questões propostas pelo Romano Pontífice, os Padres Conciliares podem acrescentar outras, que devem ser também aprovadas pelo Romano Pontífice”. Sobrevindo a vacância da Sé Apostólica durante a celebração de um Concílio, “este fica suspenso *ipso iure* até que o novo Sumo Pontífice o mande continuar ou o dissolva” (cân. 340). E, finalmente, “os decretos do Concílio Ecumênico não têm força de obrigar, a não ser que, aprovados pelo Romano Pontífice junto com os Padres Conciliares, tenham sido por ele confirmados e por sua ordem promulgados” (cân. 341, § 1).

Não se poderia ser mais claro. O papa, como reconhecem ilustres canonistas franceses⁽⁴⁾, goza de “um verdadeiro poder discricionário de escolha, mesmo se as instituições que o envolvem permitem que esse julgamento seja esclarecido”; o cânon 333, § 2, “contém uma obrigação mais moral do que jurídica”.

Lembre-se, aliás, que durante os dois Concílios Ecumênicos do Vaticano o papa não deixou de usar desse seu poder de arbítrio, impondo suas decisões à assembléia de modo terminativo. No Vaticano I, Pio IX interveio pessoalmente três vezes: em 20 de fevereiro e 29 de abril de 1870, para alterar, *ex propria potestate*, o regimento interno da assembléia; e em junho, pouco antes da votação decisiva, para apoiar de modo ostensivo a corrente ultramontana, liderada pelos cardeais Manning e Dechamps. Durante os

trabalhos do Vaticano II, Paulo VI usou várias vezes de seu poder de intervenção. Ele modificou o esquema do ecumenismo, aprovado pelos padres conciliares; declarou, contra a vontade da maioria, a Bem-Aventurada Virgem Maria “Mãe da Igreja”; e retirou da pauta de discussões as questões do celibato clerical e da limitação da natalidade.

Os demais qualificativos do poder papal – imediato e universal – referem-se às relações entre a sé de Roma e as demais sedes episcopais.

O caráter imediato do poder papal não consta da constituição *Lumen Gentium* (cf. 22, 52). A sua afirmação, pelo Código, conflita com o poder dos bispos diocesanos, que também é dito próprio e imediato (cân. 381, § 1). Assim, se o papa decide interferir no governo de uma diocese, segundo o poder que o Código lhe reconhece, a autoridade do bispo diocesano há de ser necessariamente afastada; o que enfraquece, logicamente, o caráter próprio e não-delegado, ou vicário, do poder episcopal.

A imediatidade do poder papal estende-se *Urbi et orbi*. E nesse ponto, também, entra em nítido contraste com o poder do bispo diocesano, que se limita ao território de sua diocese. O Vaticano II procurou, na linha da colegialidade, atenuar essa limitação, declarando que “enquanto membro do Colégio Episcopal e sucessor legítimo dos Apóstolos, cada qual (Bispo), por instituição e preceito de Cristo, é obrigado a ter solicitude para a Igreja universal” (*Lumen Gentium* 23, 54). Mas essa “solicitude”, de natureza puramente moral, não é sequer mencionada no Código.

A análise de todos esses elementos revela o caráter absoluto do poder papal. Ele não é limitado, nem horizontal nem verticalmente. Não apenas o princípio da separação de poderes é totalmente estranho à constituição canônica da Igreja, como ainda a inexistência de recurso contra as decisões papais, ou o poder de intervir universalmente no governo eclesástico, fazem do bispo de Roma um dos mais significativos exemplos de soberano absoluto e irresponsável, no mundo de hoje. O papa detém o privilégio de fazer a lei, segundo o processo legislativo que ele próprio dita, bem como o de interpretar a lei assim criada e o de aplicá-la, judicial ou extrajudicialmente, sem referência a nenhum critério objetivo que enseje aos membros da Igreja um controle da regularidade dessas decisões.

Acresça-se a isso o fato de que o poder papal se reveste de um caráter sagrado – isto é, segundo o próprio sentido etimológico, apartado e intangível – para se perceberem as insuperáveis dificuldades lógicas de se lhe reconhecer uma natureza propriamente jurídica. Pois o Direito é, essencialmente, uma relação bilateral, de direitos subjetivos (ou poderes) e deveres: *ius et obligatio correlata sunt*. Admitir-se que uma autoridade só tenha poderes e não deveres jurídicos (pouco importando se se lhe reconhecem deveres morais) é afirmar que ela se encontra, claramente, fora do mundo do Direito: *supra legem* e não *contra legem* ou *secundum legem*.

Dir-se-á que essa ilimitação absoluta do poder papal não existe, relativamente ao direito divino, tal como o conceitua Santo Tomás (*Summa Theologica*, 1a. 2ae., qu. XCI, art. IV, V). Ou seja, que o Pontífice Romano não tem competência para alterar o direito ditado por Deus. Tal argumento, porém, é falacioso, pois quem senão o papa é competente para declarar, em última instância, o conteúdo desse direito divino? Ademais, se o papa proceder contra o direito divino, por ele mesmo declarado, quem poderá acusá-lo dessa injuricidade e perante quem, dentro da Igreja?

ou af se revela a inadequação da metáfora do corpo humano para explicar as relações entre o papa e o conjunto dos fiéis. Uma autoridade que goza de poder absoluto sobre os membros da comunidade social, e que não se submete às leis que ela própria edita – porque é, ao mesmo tempo, supremo legislador, supremo administrador (câns. 1.256 e 1.273) e supremo juiz (cân. 1.442) –, não pode ser considerada como fazendo parte do corpo eclesial. Como bem observaram os partidários da autoridade conciliar, na Idade Média, o poder papal, assim concebido, coloca o seu titular *supra*

Ecclesiam e não *in Ecclesia*; ele só responde de seus atos perante Deus, ou seja, é juridicamente irresponsável.

No terreno propriamente religioso, isso significa que o papa é autor dos próprios dogmas de fé e das normas jurídicas que se impõem ao reconhecimento universal dos fiéis. Ou seja, em estrita lógica, que não há teologia católica oficial nem direito canônico independentes da vontade do bispo de Roma.

No decreto de promulgação do atual Código de Direito Canônico, declarou-se que ele “é totalmente necessário à Igreja”, entre outras razões, “para que se componham,

3 A perplexidade causada pelas afirmações ambíguas do Concílio, a esse respeito, levaram a Comissão Doutrinal a publicar uma *nota praevia* explicativa, onde se lê: “Colégio não se entende em sentido estritamente jurídico, isto é, como um grupo de iguais que delegassem seu poder ao presidente, mas como grupo estável, cuja estrutura e autoridade devem deduzir-se da Revelação. (...) O paralelismo entre São Pedro e os demais Apóstolos, por um lado, e entre o Sumo Pontífice e os Bispos, por outro, não implica a transmissão dos poderes extraordinários dos Apóstolos aos seus Sucessores, nem, como é evidente, a igualdade entre a Cabeça e os membros do Colégio; mas implica tão-só uma proporcionalidade entre a primeira relação (Pedro-Apóstolos) e a segunda (Papa-Bispos)”. A pretendida explicação aprofundou a confusão.

4 Patrick Valdrini, Jacques Vernay, Jean-Paul Durand e Olivier Échappé, *Droit Canonique*, Paris, Dalloz, 1989, nº 208.



II. RAÍZES HISTÓRICAS DO ABSOLUTISMO PAPAL

segundo a justiça inspirada na caridade, as relações mútuas entre os fiéis, definindo-se e garantindo-se os direitos de cada um” (*singulorum iuribus in tuto positus atque definitis*). A não ser que se admita que o Pontífice Romano não faz parte do conjunto dos fiéis, do corpo da Igreja organizada como povo de Deus, é incoerente reconhecer que todos e cada um dos batizados têm direitos subjetivos contra qualquer membro da sociedade eclesiástica, mas que fiel algum, individual ou coletivamente, do simples leigo ao Colégio Episcopal reunido solenemente em Concílio Ecumênico, não possa fazer valer a menor exigência jurídica em relação ao papa.

Como foi possível chegar-se a esse ponto extremo e mantê-lo em vigor até hoje, neste final do século XX da era cristã? A pesquisa histórica nos ajuda a compreender.

Em toda a sociedade religiosa, a tradição representa o principal valor de coesão social. Daí porque, se a compreensão de qualquer instituição religiosa não pode fazer-se fora do contexto cultural-histórico, a organização das sociedades religiosas apresenta, sempre, as características de um anacronismo ideológico, com a sobrevivência, nas instituições jurídicas, de idéias e convicções do passado.

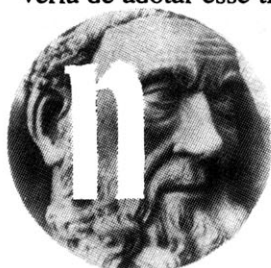
Numa religião nascida do judaísmo e que pretende a superação – no sentido hegeliano – da religião judaica, é natural que as primeiras instituições sociais tenham sido moldadas sob forte influência da tradição religiosa do povo de Israel.

Não é, pois, de surpreender que a figura do Sumo Sacerdote de Israel haja influenciado, vivamente, a mentalidade dos primeiros cristãos, na definição das funções do seu chefe religioso. É preciso ressaltar, nesse sentido, o caráter eminentemente sagrado do Sumo Sacerdote, no povo judeu. Ele era bem aquele *homo sacer*, separado de toda a comunidade, o único admitido a entrar, uma vez por ano, no Santo dos Santos, durante a festa da Expição, segundo as prescrições que a tradição reportava terem sido dadas pelo próprio Deus a Moisés, em relação a seu irmão Aarão (*Levítico*, 16, 2-3 e 17).

A figura do Sumo Sacerdote exerceu, como se sabe, decisiva influência na teologia cristã nascente, para se fixar o caráter sacerdotal de Jesus Cristo e a natureza expiatória de seu sacrifício no Calvário. O autor da Epístola aos Hebreus identifica em Jesus o Sumo Sacerdote da Nova Aliança, “santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus. Ele não precisa, como os sumos sacerdotes, oferecer sacrifícios a cada dia, primeiramente por seus pecados, e depois pelos do povo. Ele já o fez uma vez por todas, oferecendo-se a si mesmo. A Lei, com efeito, estabeleceu sumos sacerdotes sujeitos à fraqueza. A palavra do juramento, porém, posterior à Lei, estabeleceu um Filho eternamente perfeito” (7, 26-28).

A admissibilidade de que Pedro, pelas palavras do Evangelho, tenha sido singularizado dentre todos os Apóstolos como *primus inter pares* deu naturalmente a ele e a seus sucessores nesse *status*, na comunidade judaico-cristã, a função de vigário único do Sumo Sacerdote eterno, o próprio Cristo. Vale notar que essa função vicária, na pessoa dos sucessores de Pedro, foi consideravelmente sacralizada na evolução histórica. Assim é que, a partir do século XII, com as Decretais de Inocêncio III, o papa, que até então era tido como vigário de S. Pedro, passou a ser designado, oficialmente, como vigário do próprio Jesus Cristo. Mas já nessa época outra influência mais forte e duradoura se fez presente: a idéia monárquica medieval.

A figura do Sumo Sacerdote de Israel cedeu o passo, sob o influxo do renascimento imperial romano, à do *pontifex maximus*. No início do século III, em seu furor montanista, Tertuliano não encontrou melhor apelação satírica do que esta, para ridicularizar o papa Calixto, culpado a seus olhos de laxismo quanto à moral sexual (*De pudicitia*, 1). À época, quando a perseguição aos cristãos atingia o seu clímax, essa comparação constituía evidente injúria. Mal sabia, porém, o polemista que o sucessor de Pedro haveria de adotar esse título, oficialmente, alguns séculos mais tarde.



a Roma arcaica, como em todas as sociedades primitivas, as funções religiosas incumbiam ao rei. A instauração do regime republicano provocou, por respeito à tradição, a instituição de um *rex sacrorum*, como titular sobrevivente das antigas funções sacerdotais. Mas já o colégio de pontífices e, em especial, o seu chefe assumiam o principal papel nesse campo. Ao *pontifex maximus* foram reconhecidos, no direito religioso (*fas*), os dois atributos do poder supremo: o *imperium* e o *ius auspiciorum*. Ao fundar o regime imperial, Augusto chamou a si, naturalmente, as funções

de pontífice supremo, voltando portanto a concentrar em suas mãos todos os poderes: militar, civil e religioso.

Mas a romanização da Igreja não se deteve apenas nessa adoção dos títulos religiosos romanos para designar as autoridades cristãs. Ela estendeu-se, também, às demais categorias de direito público, a partir do momento em que, com o edito de Teodósio, o Grande, de 380, impôs-se a todos os habitantes do império romano a fé cristã, tal como definida no Concílio de Nicéia, em 325. A Igreja passava doravante a assumir, tal como o colégio pontifício romano, funções de autoridade pública. Como distinguir, nesse amálgama forçado, o poder imperial do poder eclesiástico?

Na famosa carta que S. Gelásio (papa de 492 a 496) enviou ao imperador Anastásio I, esboça-se a primeira tentativa de distinção – *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus his regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*. A *auctoritas patrum* era o poder próprio do Senado Romano. Ela consistia, primordialmente, na competência de ratificar a lei votada nos comícios e de confirmar, perante o povo, o projeto de lei apresentado por um magistrado. O Senado, como órgão público, era despojado da *coercitio* – poder próprio dos magistrados *cum imperio*, de impor penas, reter e penhorar bens, arrestar as pessoas e aplicar penas disciplinares. Na verdade, a raiz da *auctoritas* residia no prestígio senatorial, fundado na *traditio* e na *pietas maiorum*, valores supremos da civilização romana. Ao definir o poder eclesiástico como *auctoritas*, distinta da *potestas* reservada ao imperador, o papa Gelásio I, ao que parece, procurou assimilar as funções episcopais e, sobretudo, papais, ao poder moderador que os *patres conscripti* sempre exerceram na Roma republicana.

Essa tentativa de equilíbrio entre o poder imperial e o poder eclesiástico, porém, acabou sendo abortada com as invasões bárbaras e a queda do que restava do Império Romano, no Ocidente, ao final do século VI.

Foi preciso aguardar mais alguns séculos para se ver ressurgir a união do trono e do altar, ou seja, uma nova cristandade sob a forma do Sacro Império Romano-Germânico. A sagração do rei dos francos, Carlos Magno, como novo imperador cristão foi, sem dúvida, uma iniciativa da Igreja, visando a sua própria proteção. Mas ela representou, também, o germe do sucessivo e persistente conflito entre o poder do imperador e o do papa. Civilistas e canonistas passaram, desde então, a competir denodadamente entre si, na porfia de sacralizar as pessoas de seus Chefes respectivos.

Já na Alta Idade Média, sustentava-se que o monarca era uma *gemina persona*, ou seja, humano pela natureza e divino pela graça⁽⁵⁾. A sagração, com efeito, conferia ao rei uma função por assim dizer litúrgica. O soberano tornava-se *imitator Christi, typus Christi*, ou vigário de Cristo; e, até mesmo, como disse o papa João VIII do imperador carolíngio Carlos II, num transporte de exaltação insensata, o *salvator mundi*. Ao desenvolver a idéia bem medieval de que o rei tem um duplo corpo, espiritual e material, o glosador Cynus de Pistóia chegou a afirmar que, embora o imperador venha do povo, ele preside o Império, que vem de Deus; logo, o imperador pode, a justo título, ser chamado divino.

Evidentemente, esses exageros decantatórios não podiam deixar de suscitar a reação eclesiástica, sobretudo quando ficou clara a intenção do imperador de tornar o Pontífice Romano seu vassalo. A reação papal a esse avassalamento serviu-se de todas as armas, espirituais e temporais, boas ou más, verdadeiras ou falsas.

A série destas últimas principiou com a forjada *Donatio Constantini*. Pelo documento apócrifo, o imperador Constantino teria conferido ao papa Silvestre I, que exerceu o supremo pontificado de 314 a 335, não somente a primazia sobre Antioquia, Constantinopla, Alexandria e Jerusalém, como também a soberania territorial sobre toda a Itália. Cedendo ao princípio medieval de que todo poder emana da terra, o papado procurava, assim, assegurar-se de um título de dominação territorial, sobre o qual fundar sua oposição ao imperador. Esta, a origem dos Estados pontifícios. Por outro lado, no suposto decreto imperial, reconhecia-se que o papa deveria ser considerado supremo juiz do clero, cujos chefes, em evidente influência romanista, teriam o direito de portar os ornamentos senatoriais.

O *falsum*, porém, traindo o intuito político de seus autores, foi longe demais ao conferir ao papa a dignidade imperial: “Decretamos também que o nosso venerável Pai Silvestre, pontífice máximo, assim como todos os seus sucessores, deverão portar o diadema, isto é, a coroa de ouro puríssimo e de pedras preciosas, a qual lhe concedemos tirando-a de nossa cabeça”.

A lenda acrescenta que o papa, modestamente, recusou o diadema e aceitou apenas o *phrygium*, barrete branco que era também uma insígnia real, no Oriente. Mas o *phrygium* evoluiu rapidamente para a coroa, que um *ordo* pontifical do século IX já deno-

5 Sirvo-me, nos desenvolvimentos que passo a fazer, das preciosas informações contidas na obra de Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies – A Study in Mediaeval Political Theology*, editado originalmente em 1957, pela Princeton University Press, e que consultei na edição francesa, sob o título *Les Deux Corps du Roi – Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.

mina *regnum*. Dois séculos mais tarde, a coroa muda de nome e de sentido: é a tiara. O cfrculo de base transforma-se em verdadeiro diadema, ornado de pedras preciosas, como aquele que Silvestre I teria recusado receber de Constantino. Um florão o substitui no século XII, acrescido de um segundo no século XIII e, finalmente, de um terceiro, provavelmente na época dos papas de Avinhão. Era o *triregnum*⁽⁶⁾.



oravante, não havia a menor dúvida de que o Bispo de Roma fazia valer a sua pretensão ao poder imperial. Já Inocêncio III, no início do século XIII, havia explicado que o papa portava a mitra *in signum pontificii* e o *regnum, in signum Imperii*. A partir de Pascoal II, em 1099, os papas passam a ser coroados ao assumirem o supremo pontificado. Na liturgia da coroação papal, o celebrante pronuncia a fórmula: “Recebe a tiara ornada das três coroas e saiba que tu és o Pai dos príncipes e reis, o reitor do mundo e, na terra, o Vigário de Nosso Senhor Jesus Cristo”. Embora

a tiara não seja usada durante as celebrações sacerdotais, o papa a reveste nas cerimônias em que aparece como soberano temporal, assumindo a *pontificalis maiestas*. Na Idade Média, ao sair de seu palácio, revestia ele sempre a púrpura imperial – a *cappa rubea* –, cuja posse representava um título de legitimidade ao exercício do pontificado supremo, diante das pretensões de um antipapa, sempre frequentes à época⁽⁷⁾.

Ao assumir a posição de *Principis et verus Imperator*, é evidente que o papa não podia deixar de reivindicar para a sua pessoa a sacralidade que os reis pretendiam possuir.

No *De Laudibus Legum Angliae* de 1460, primeiro tratado de direito inglês, Sir John Fortescue sustentou o *character angelicus* do rei que, embora como corpo mortal fosse sujeito a todas as enfermidades e fraquezas da humana condição, como corpo político não podia pecar, fazer o mal, adoecer ou morrer. Havia aí, como corretamente vislumbrou Kantorowicz⁽⁸⁾, uma transposição ao terreno político das afirmações dogmáticas do Símbolo dos Apóstolos: *non duo tamen, sed unus... Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum... Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate persona*. Na verdade, essa posição do jurista da corte nada mais era do que o desenvolvimento de uma teoria, antes referida, da *gemina persona*, cuja primeira elaboração remonta ao século XII.

Como podia o papa, diante disso, deixar de sustentar, com muito maior legitimidade, a individualidade sagrada de sua pessoa? O Pontífice Romano, ele sim, como passaram a sustentar os canonistas, é que reveste, no exercício de suas funções, uma dupla natureza: humana e divina. Como homem, ele é eleito pelo conclave cardinalício; mas, como papa, ele é o *Santissimus Pater*, chefe visível da Igreja, corpo místico de Cristo.

Ora, nesta última qualidade, como cabeça – sede da inteligência – ele é o único que conhece e sabe exprimir a verdade sem falhas. O dogma da infalibilidade pontifícia, embora proclamado somente em 1870, já se encontrava substancialmente afirmado no pensamento medieval.

Além de fonte da verdade, o papa foi também, desde então, considerado como fonte da justiça. Ainda aí, nesse concurso de exaltação dos respectivos soberanos, promovido por civilistas e canonistas, o papa não podia ficar em posição inferior à dos monarcas temporais. No século XIII, Baldo degli Ubaldi, famoso glosador, sustentara que o Príncipe encarnava a Justiça, “isto é, a Substância do que é bom e justo, pois a pessoa do juiz pode se enganar, mas a Justiça não se engana jamais”: *ius enim reddens quandoque errat, sed iustitia nunquam errat... Item certum est quod ratio et iustitia sine persona nihil agit... Unde sine magistratu iustitia in controversiam posita sepulta est*. Quão maior razão não teria, então, o papa de se apresentar como a verdadeira encarnação da Justiça, tanto a humana quanto a divina?

É óbvio que a pessoa que encarna a Justiça é a própria fonte do Direito, como expressão daquela, e não pode ser vinculada às leis que ela mesma edita. Parafraseando Cícero, no *De legibus* (*vere dici potest, magistratum legem esse loquentem, legem mutum magistratum*), os glosadores do século XII referiam-se comumente ao Príncipe como *lex animata* ou *lex viva*, expressões que o canonista inglês Alanus aplicou ao papa já no início do século seguinte. É interessante notar, a esse respeito que, em Portugal, as Ordenações Filipinas (Livro 3º, tít. LXXV, 1) declaravam: “o Rey he Lei animada sobre a terra, e pôde fazer Lei e revogal-a, quando vir queconvem fazer-se assi”.

No seu *Policraticus*, publicado em meados do século XII, João de Salisbury procurou amenizar a máxima imperial romana do *princeps legibus solutus*. Sustentou que o soberano, embora não vinculado pelo Direito, devia, em razão do seu sentimento inato

de justiça e de equidade, que o faz sempre agir de acordo com o Direito, ser também considerado, por sua própria vontade e portanto espontaneamente, *legibus alligatus*. Os juristas continentais, à mesma época, sustentavam a mesma teoria em relação ao imperador: sua submissão à lei devia ser interpretada como um *velle* e não como um *esse*.

Ainda af, a doutrina canônica seguiu os passos do direito imperial. Johannes Teutonicus, referindo-se ao papa, sentenciava: *sed licet sit solutus legibus, tamen secundum leges vivere debet*. E o *doctor fundatissimus* Aegidius Romanus, que foi discípulo de Santo Tomás de Aquino, assevera, por sua vez: *Nam licet summus sacerdos sit animal sine capistro et freno et sit homo supra positivas leges, ipse tamen debet sibi imponere capistrum et frenum et vivere secundum conditas leges*.



Ote-se que o problema da recorribilidade ou não das decisões papais, nesse contexto de desvinculação ao Direito, não passou despercebido aos canonistas da cúria romana. Ele foi mesmo discutido e analisado, no início do século XIV, na monografia de Augustinus Triumphus, *De suprema potestate ecclesiastica*, obra geralmente considerada como a base doutrinária da famosa bula *Unam Sanctam*, de Bonifácio VIII⁽⁹⁾. Indagou ele se alguém podia recorrer a Deus de uma decisão do papa; se esse recurso não podia ser interpretado como sendo contra Deus; se o recurso não podia ser feito ao colégio dos cardeais, ou ao concílio episcopal. Rejeitando – *et pour cause*⁽¹⁰⁾ – a idéia subversiva de um recurso de decisão papal ao concílio ecumênico, Augustinus Triumphus explicou que, ao concluir sua criação, Deus a havia considerado “muito boa” (*Gênesis*, 1, 31), principalmente do ponto de vista da ordem das coisas; e que “o chefe e guia de toda a ordem eclesiástica era o Papa”. E concluiu: “Assim como essa ordem seria subvertida por um recurso, o bem (público) seria aniquilado, pois o bem de um exército não existiria se o general não fosse bom; e o bem da Igreja não existiria se o Papa não fosse bom. O bem do general é superior ao do exército inteiro, e o bem do Papa é superior ao de toda a Igreja”. Não se podia ser mais explícito quanto à superioridade do papa em relação à Igreja: a cabeça destacava-se agora do corpo e ameaçava engoli-lo. Como se vê, a concisa definição de Luís XIV – *l’Etat c’est moi* – já fora sustentada *ante litteram* em plena Idade Média.

Convém, no entanto, interpretar essa aparente totacefalia sincronicamente, isto é, à luz dos conceitos de poder e de relações hierárquicas, próprios do feudalismo.

Como observaram, com razão, os medievalistas franceses, todo o arcabouço da feudalidade resume-se a duas instituições: a homenagem e o feudo⁽¹¹⁾. A primeira, prestada pelo vassalo como juramento de fidelidade pessoal irrevogável ao senhor⁽¹²⁾, tinha como contraprestação a concessão ao vassalo do direito real sobre o feudo – a *proprietatis*. A posse legítima da terra era um título do poder político sobre a população local.

Analogamente, todo bispo, ao receber pela ordenação a posse legítima da diocese, devia prestar um juramento de fidelidade à Igreja, recebendo no ato o anel, como símbolo dessa fidelidade. Mas como o homem medieval sempre desconheceu a noção abstrata de Estado ou de Igreja, como organismos políticos, preferindo pessoalizar concretamente todas as relações sociais, nada mais natural que esse juramento de fidelidade à Igreja fosse feito em relação ao papa, verdadeiro *alter ego* do *corpus* eclesial. A compreensão das relações entre os bispos e o papa em termos de relacionamento entre senhor e seus vassalos tornou-se bem mais fácil, a partir do momento em que o Soberano Pontífice assumia, ele também, o domínio territorial de largas porções do solo italiano, organizava exércitos e lançava tributos. Nada mais natural, portanto, que a homenagem e o feudo fossem entendidos e transpostos, na Igreja, como vínculos de fidelidade pessoal dos bispos ao papa, ainda que este não fosse o soberano local daqueles⁽¹³⁾.

Essa transposição de conceitos e instituições organizou-se, globalmente, em torno do sistema imperial de poder. Ainda af, os canonistas serviram-se das criações jurídicas dos leigos para explicar os laços jurídicos que uniam, pessoalmente, os diferentes estamentos eclesiais ao papa.

Desde a Alta Idade Média, a velha noção romana de *imperium* tomou o sentido de poder pessoal e não de dominação territorial. A fundação do Sacro Império Romano-Germânico, com a sagração de Carlos Magno, no dia de Natal de 800, não representou, manifestamente, a criação de um imenso Estado territorial. Os senhores locais permaneceram à testa de suas populações, em seus respectivos territórios, apenas prestando ao imperador uma homenagem especial.

Assim também, a organização católica do poder papal fez-se, naturalmente, segundo

6 Cf. Jacques Le Goff, *La Civilisation de l’Occident Médiéval*, Paris, Arthaud, 1967, p. 335.

7 Só o século XII conheceu uma dezena de antipapas.

8 Op. cit., p. 29.

9 Relembre-se que nessa bula, de 1302, o papa ensinou que a Igreja é “um só corpo místico, cuja cabeça é o Cristo, e a cabeça de Cristo é Deus”. Por conseguinte, sendo o papa vigário de Cristo na Terra, ele é *ons potestatis*.

10 Ainda um século mais tarde, o Concílio de Constança (1415) conseguiu depor João XXIII e seu rival de Avinhão, Clemente VII, proclamando, em seu decreto *Sacrosancta*, que o Concílio tinha autoridade superior à do papa em questões de fé.

11 Cf. Le Goff, op. cit., p. 125, e Marc Bloch, *A sociedade feudal*, 2ª ed., Lisboa, Edições 70, s/d, segunda parte, segundo livro.

12 Observe-se que homenagem vem de *homo*, e que a cerimônia realizava-se pela fórmula, expressa pelo vassalo, de que ele era doravante “homem” do Senhor. Aliás, homenagem em alemão diz-se *Mannschaft*.

13 Essa interpretação é sustentada por Gehrart B. Ladner, “Aspects of Mediaeval Thought on Church and State”, in *The Review of Politics*, publicação da Universidade Notre Dame, Indiana, Estados Unidos, vol. 9, nº 4, outubro de 1947, pp. 403 e segs.

o modelo imperial, mantendo-se o poder próprio de cada bispo em sua diocese, mas exigindo-se de todos eles uma ligação de fidelidade pessoal ao Bispo de Roma, como o mais alto soberano religioso⁽¹⁴⁾.

Esse escalonamento hierárquico, porém, não resistiu ao movimento de liquidação do feudalismo, que redundou na criação do que se convencionou chamar Estado moderno, na Europa Ocidental do século XVI. A monarquia absoluta, sustentada por Bodin em 1576, por Hobbes em 1615, por Richelieu em meados do século XVII e, finalmente, por Bossuet ao final do mesmo século, implicava o esmagamento de todos os poderes na base do edifício político. Os feudos tornavam-se, aos poucos, meras propriedades fundiárias, sem prerrogativas políticas; e as tradicionais homenagens eram substituídas por cargos públicos.

O assentamento da monarquia absoluta européia não deixou de influir, poderosamente, na organização eclesiástica, com o reordenamento do poder papal à imagem e semelhança da nova soberania política. Os bispos diocesanos, de antigos vassallos do Pontífice Romano, tornaram-se, aos poucos, altos funcionários da administração monárquica eclesial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Creio haver deixado suficientemente claro o sentido propriamente anacrônico do poder papal, na atualidade. As idéias e os conceitos que fundamentam as normas do vigente Código de Direito Canônico, a respeito do Pontífice Romano, foram todos elaborados e expressos em épocas passadas, notadamente na Idade Média, e já não guardam a menor correspondência com a mentalidade e o Direito contemporâneos.

Pior ainda, essa estrutura de poder, dado o seu caráter sacral, não contempla nenhuma previsão de reforma por um processo regular de direito. Se se quiser, com efeito, classificar o poder do papa segundo as categorias sociológicas modernas, tal como as elaboradas por Max Weber, por exemplo, não resta dúvida que esse poder se apresenta como modelo de dominação tradicional e carismática.

É importante lembrar que, na classificação tricotômica de Max Weber⁽¹⁵⁾, aqueles dois tipos de dominação se opõem à de tipo legal, porque enquanto esta se exprime por meio de regras objetivas, racionalmente explicáveis, as duas outras são despidas de toda justificativa racional. Nem o costume nem o carisma, ou a sacralidade, se explicam pela razão.



ax Weber apresentava a dominação patriarcal como o tipo mais acabado de poder tradicional. Ela se exprime pela obediência pessoal, pelo reconhecimento da dignidade própria do patriarca, santificada pela tradição. Em princípio, considera-se impossível criar um direito novo, divergente daquele que se supõe sempre ter existido. A adaptação à ordem tradicional às novas relações sociais depende, inteiramente, da vontade pessoal do soberano, de seu sentimento de equidade, que, como justiça do caso concreto, não implica revogação das regras tradicionais.

Quanto à idéia de dominação carismática, é pertinente lembrar que Weber a colheu, justamente, no estudo de R. Sohm sobre o direito eclesiástico da antiga comunidade cristã (*Kirchenrecht für die altchristliche Gemeinde*). Quando o carisma pessoal assume as feições de uma qualidade sobrenatural, de um dom divino, é evidente que todo súdito deve manter em relação ao senhor uma obediência cega, sem indagações nem protestos, e que todo ato de desobediência, pior do que uma felonía, representa um autêntico sacrilégio.

Seria ocioso lembrar que essas características, reconhecíveis no poder papal, pela sua manifesta irracionalidade são incompatíveis com o direito moderno; e que, pela negação de quaisquer limites objetivos ao exercício do poder, elas entram em evidente conflito com o reconhecimento de direitos naturais da pessoa humana, anteriores e superiores a toda organização de poder, como sustenta a doutrina católica.

O mais perturbador, porém, é que a consagração do absolutismo papal, revestido de todas as pompas medievais, choca-se, ineludivelmente, com a mensagem evangélica, onde toda chefia é apresentada como serviço e o chefe da comunidade reconhecido, não como alto servidor, mas como um autêntico servidor (*Mt* 20, 24-27; *Mc* 10, 41-45; *Lc* 22, 24-27; *Jo* 13, 4-15).

Pois no Reino de Deus, nenhum homem é soberano e o único absoluto é o amor.

14 A organização escalonada do poder era geral, na Idade Média, do mais baixo status social ao mais elevado. Cada titular de poder é considerado "soberano" em sua própria esfera. Como escreveu Beaumanoir no século XI (*Les Coutumes du Beauvaisis*), *chacun baron est souverain en sa baronie; le roi est souverain par dessus tous*.

15 Cf. *Economia e sociedade*, cap. IX, II. Não é demais observar que a classificação weberiana refere-se ao poder legítimo, isto é, aquele que se funda no consentimento dos sujeitos. Ela exclui, portanto, todas as formas de dominação baseada, exclusiva ou principalmente, na força.