

Cristandade e Cristianismo Antigo*

Francisco José Silva Gomes

Résumé

Cet article a pour but de faire le point sur quelques caractéristiques du Christianisme antique en soulignant tant particulièrement le concept de chrétienté "constantinienne". Cette dernière vit le jour aux IV^e et V^e siècle et signifie le rapport Église-État en tant que système unique de pouvoir et de légitimation. Ce rapport, toutefois, n'est possible que si l'on tient compte d'un troisième élément plus général: la société.

Um dos marcos expressivos da História do cristianismo e da Igreja é sem dúvida o da estruturação da primeira modalidade do sistema da cristandade no século IV. Na época *apostólica* (30-70), o cristianismo apresentou um caráter multiforme, muito embora tivesse predominado o judeu-cristianismo. Na época *subapostólica* (70-100), o judeu-cristianismo foi cedendo terreno diante da ascensão do heleno-cristianismo. Um processo inequívoco de institucionalização e a expansão para fora da Palestina levaram a nova religião a se demarcar progressivamente do judaísmo, a se difundir por várias regiões do Império romano e do vizinho Império Persa (GOMES, 1997: 139-156).

A "universalização" mediterrânea do cristianismo deu-se entre 70 e 313, quando este último viveu em estado intermitente de "clandestinidade" por ter sido considerado uma *religio illicita*. No Império Romano, os cristãos eram vistos como "ateus" e tratados como subversivos, sobretudo a partir da profunda crise que o Império atravessou no século III (LEPELLEY, 1969: 11-53).

* Este artigo reproduz a conferência proferida a 9 de Novembro de 1999 no IX Ciclo de Debates em História Antiga realizado pelo Laboratório de História Antiga (LHIA) do Instituto de Filosofia Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Os cristãos associaram uma resistência não-violenta à sua fé religiosa que desempenhou o papel de instância crítica do sistema legitimatório do Império em sua fórmula do Dominato (século III). Com efeito, o sistema era subvertido (*sub-vertere*) pela crítica dos cristãos no sentido da desdivinização do imperador e dos deuses do Império, considerados como ídolos. Os valores imperantes eram assim minados pelo seu testemunho (martírio, em grego). Não tendo conseguido eliminá-los, o Império tentou realizar a sua recuperação (LESBAUPIN, 1975).

Não fora a sua “universalização” no espaço político e cultural do Império e o cristianismo não se teria mostrado uma religião de Estado aceitável. No interior do Império e para além do *limes*, a nova religião viveu um permanente processo de encontro e confronto com as múltiplas culturas existentes nessa área geográfica e com a complexa estrutura de grupos sócio-culturais aí presentes.

No final do século XIX, insistia-se muito na idéia de um processo de helenização do cristianismo. Foi demonstrado como era unilateral essa visão. Falou-se, então, de uma cristianização da cultura helênica. Já é tempo também de superar essa visão. Não se pode restringir a questão cultural ao binómio: helenização-cristianização (SIMON e BENOÎT, 1985).

O cristianismo, de fato, encontrou uma multiplicidade de culturas com as quais estabeleceu complexos processos de intercâmbio. Não por acaso, ele que falava aramaico nas suas origens palestinas, chegou a falar, no século VI, grego, latim, copta, siríaco, armênio, etíope, gótico, só para enumerar alguns testemunhos desse processo. Deixo, no entanto, esta magna questão para outra ocasião.

O tema que nos interessa é o da Cristandade. Pela recuperação do cristianismo para o sistema com a “conciliação constantiniana” (LEPELLEY, 1969: 54-81), aparecia a primeira manifestação da Cristandade na história do cristianismo. Os fatos mais espetaculares da “conciliação” foram a *Pax Ecclesiae* e a passagem do cristianismo a *religio licita* (“Edito de Milão” de 313). A sua inserção na lista das religiões de Estado da Antigüidade, com Teodósio, cerca de 380, criou um novo modelo de relacionamento da Igreja com o Estado.

A Igreja e o Estado passam a constituir um sistema único de poder e legitimação. A relação bipolar, todavia, só se mostra significativa se levarmos em conta a sociedade como um terceiro elemento mais abrangente. Podemos, então, falar de Cristandade como um sistema de relações da Igreja e do Estado *na* sociedade. As relações estruturais da Igreja e do Estado medeiam a relação de cada uma dessas instituições com a sociedade.

O sistema de Cristandade apresenta várias modalidades no decorrer da já bimilenar história do cristianismo e da Igreja. Nas denominadas modalidades “constantinianas” de Cristandade (até o século XIX), a Igreja e o Estado constituem um sistema único respaldado num regime de *união* e na consideração do cristianismo como religião de Estado. O *Império Cristão* (século IV e V) foi a primeira modalidade histórica de Cristandade “constantiniana” (GOMES, 1997: 33-34).

Com o novo estatuto de religião oficial do Estado, o cristianismo passou a desempenhar um novo papel, o de sacralizar o poder do Estado, das autoridades, em particular do imperador, e os valores dominantes do sistema (a *romanitas*). O Império, em crise, encontrou no cristianismo uma nova forma de legitimação e, na Igreja, um novo aparelho de *hegemonia*. A “conciliação constantiniana” ofereceu a *Pax*, mas pediu o comprometimento com o sistema. A conciliação interessava, pois, ao mesmo tempo à Igreja e ao Estado.

Os imperadores, querendo salvar a unidade do Império, reforçar o seu poder e autoridade, legitimar a ordem estabelecida, encontraram uma nova religião de Estado e passaram a instrumentalizar a Igreja. O cristianismo converteu-se num sistema religioso privilegiado e a Igreja numa força político-ideológica, a mais expressiva, depois do Estado. De perseguida, a Igreja tornou-se triunfante (GOMES, 1997: 38-40).

A divinização do poder imperial não lograra na fórmula do Dominato, em parte pela resistência que os cristãos lhe haviam feito. Os imperadores, como Constantino, encontraram no cristianismo uma nova forma de legitimar o seu poder pela sacralização do mesmo em termos cristãos. O Dominato podia permanecer porque renovado no “Império Cristão”.

A partir de 313, o Cristo *Pantocrator*, entronizado nos mosaicos das ábsides das basílicas cristãs, passava a conferir por delegação a sua soberania ao imperador. Este tornou-se a imagem visível da monarquia divina e vigário de Cristo. A ele era conferida a tarefa de propagar o Reino de Cristo e de defendê-lo contra os inimigos. O imperador não era mais visto como um “deus de glória” sobre a terra, mas a imagem, o *vicarius* do Cristo glorioso e triunfante (MARAVAL, 1997: 1-12).

Não por acaso, os imperadores, depois das hesitações iniciais do século IV, sempre foram ardorosos defensores da divindade de Cristo contra as heresias que a negavam implícita ou explicitamente. Para manter a unidade do Império, fazia-se necessário manter a todo o custo a unidade da fé. Na qualidade equívoca de *episcopos ton ectos* (para assuntos de fora), Constantino convocou, organizou e presidiu o primeiro concílio ecumênico com a finalidade de refazer a unidade dos cristãos no Oriente. Os impera-

dores tomaram o hábito de convocar concílios e a tradição firmou-se (MEYENDORFF, 1993: 42-53).

Ao se tornar religião oficial do Estado, com a *Pax Ecclesiae*, a Igreja sofreu o perigo do triunfalismo e da identificação com o sistema. O universalismo da mensagem cristã era aberto, mas o universalismo romano (*romanitas*), pelo contrário, fora construído em torno da pretensão de ser Roma a única *civilitas* e encontrava-se fechado num ecúmeno totalizado. A Cristandade operou uma quase-identificação da *romanitas* com o cristianismo.

A Igreja com o seu “triumfalismo” parecia ter-se apoderado do futuro, parecia como que realizada em sua tensão escatológica (relação da Igreja com o Reino), perdia a consciência clara do transitório, do histórico. O mundo deixava de ser um mero acontecer para passar a ser a imagem do céu. A helenização do pensamento judaico-cristão esvaziara, parcialmente, o sentido do histórico, do transitório e acentuara uma reflexão mais substancialista e cósmica em teologia, e mais alegórica na exegese bíblica. As estruturas helenizantes de pensamento tenderam a ser consideradas únicas e universais. O universalismo cristão corria o risco de se absolutizar e se identificar, pura e simplesmente, com o universalismo romano. As diversidades históricas e culturais não pareciam mais marcar diferenças (DUSSEL, 1969: 48-66). Atitudes de intolerância e uniformização passaram a ser vistas como a defesa da unidade da fé (ortodoxia) e da Igreja.

Tanto os discursos quanto as práticas cristãs sofreram então um claro processo de uniformização, considerado indispensável à unidade dos cristãos. A diversidade, tradicional no cristianismo, fixou-se na imutabilidade. O pluralismo não era mais admissível. As vivências múltiplas das Igrejas particulares (até 313) eram sentidas como flutuações perigosas e contraditórias.

A Igreja sempre havia considerado a diversidade do ponto de vista da sua missão de se “encarnar” nas múltiplas realidades, nunca perdendo de vista a sua condição peregrinante e escatológica de mensageira do Reino de Deus. Com a Cristandade, a Igreja não se encarnava mais, mas simplesmente tendia a identificar-se com “a carne”, como mundo. Esta quase identificação foi vista por muitos cristãos como uma mundanização. Era a perigosa identificação do cristianismo com uma cultura, um Império, um sistema. O messianismo cristão universalista era, parcialmente, rebaixado a um messianismo particularista que restringia o seu horizonte a um ecúmeno fechado.

A instrumentalização do cristianismo, como sustentáculo da ordem estabelecida e da unidade do Império, condicionou à Cristandade a se

tornar um sistema totalizado e favoreceu, por sua vez, a sacralização da instituição eclesiástica. Era elaborada paralelamente a uma eclesiologia de corte “monofisita” que operava uma certa identificação da Igreja com o Reino de Deus. A Igreja parecia sucumbir à tentação de privatizar o Reino a partir de uma visão particularista da sua missão. Nela, a Igreja acabava hipostasiada em Deus e passava a atribuir-se o monopólio da graça, da salvação, do próprio Deus. Assim sendo, afirmava-se que o não-eclesial e o não-eclesiástico não eram bons, nem santos. *Extra Ecclesiam nulla salus*. Onde a Igreja via o Reino (visão de fé), lia Igreja (visão do ator eclesiástico) (BOFF, 1978: 21-25).

A fé cristã perdia, parcialmente, muito da sua função crítica (profética). A fé fora uma inteligência interpretativa da *práxis*, alimentada por um processo constante de *conversatio* (*metanoia*). Os cristãos perdiam muito da sua consciência de estarem investidos de uma missão profética, a de “romper os muros” dos sistemas totalizados pela alienação dos homens. O Império Cristão se autocompreendia como uma “sociedade cristã”. Com a Cristandade, surgia a vivência sociológica do cristianismo. Dava-se assim a transmissão habitual, natural, óbvia da fé. As estruturas transmitiam e ocultavam a tradição cristã. O batismo passou a ser transmitido como óbvio. O catecumenato cai em desuso e o pedobatismo agregava a criança à fé e à romanidade. Esta sociedade que se autocompreendia como cristã, tornava-se assim tradicionalista. Duas operações de quase-identificação — Igreja e mundo, e Igreja e Reino — e sua interpenetração possibilitaram o triunfalismo, o tradicionalismo e uma seqüência de reducionismos. Em todos eles o mesmo tornava-se refratário às diferenças, à alteridade. O sistema de Cristandade propiciou reducionismos tais como o do Reino à Igreja, da fé às formas institucionalizadas, da humanidade à latinidade, da civilização à romanidade, da catolicidade à uniformidade, do dogma à imutabilidade, da santidade à imitação, da obediência à dependência, da liturgia à rubricística, da *koinonia* à estereotipia, do cristianismo à Cristandade (LEÃO, 1973).

Não só as representações e discursos tiveram de ser redefinidos mas também a instituição eclesiástica teve de passar por uma reestruturação inequívoca. Houve cristãos que se entusiasmaram com os novos tempos (Eusébio, Lactâncio), mas também houve aqueles que se aperceberam dos riscos que o cristianismo corria por se identificar pura e simplesmente com o Império Cristão. Daí os discursos e práticas que tentaram instaurar uma fronteira entre a Igreja e o *saeculum*, entre a Igreja e o Estado. Neste último caso, desejou-se instaurar a distinção das competências.

Tal distinção foi lapidarmente formulada pelo papa Gelásio I (492-496). Ao se aperceber que o imperador do Oriente, Anastásio, se imiscuía das questões de dogma e da excomunhão do patriarca Acácio, o papa lhe escreveu o seguinte: "*Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas.*" (Imperador Augusto, existem com efeito duas [instâncias] que regem este mundo: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real) (CONGAR, 1968: 250-260).

A distinção gelasiana (494) elaborada no contexto conflitivo do cisma acaciano (484-519) aponta duas esferas (*duo sunt*) de poder que regem este mundo (*hic mundus*): a *auctoritas* e a *potestas*. Na distinção está contido um matiz que supõe que a *potestas* se deve subordinar à *auctoritas*. Mas a distinção gelasiana insiste mais na distinção propriamente dita do que na subordinação. Se a autoridade pontifícia, por um lado, designa um poder fundado no direito, uma superioridade moral, o poder régio designa, por seu lado, o poder de fato, o poder público. Os imperadores devem submeter-se aos pontífices, principalmente no que diz respeito à sua salvação pessoal. Não estão acima da Igreja, mas na Igreja como afirmara Ambrósio de Milão ao imperador Teodósio, no século IV. Os futuros conflitos da Cristandade medieval ocidental já estão embrionariamente contidos na distinção do papa Gelásio (DUMONT, 1993: 54-58).

Houve outra forma de oposição diante dos riscos de mundanização do cristianismo em conseqüência do aparecimento da Cristandade. Trata-se da emergência da vida consagrada ou religiosa no seio da vida eclesial. A oposição, inicialmente, partiu de setores leigos, de cristãos ascetas. Opuseram-se à perda da tensão escatológica própria da fé cristã. Para eles, a tensão não estava realizada. Estavam insatisfeitos com a acomodação, a cumplicidade com o sistema por parte da Igreja. A religião cristã, na sua opinião, não podia identificar-se com o mundo. Os cristãos formam uma *ecclesia*, não uma sociedade. Com sua recusa, sua oposição, desejavam manifestar que só Deus é Senhor (*tu solus Deus*).

A vida religiosa nasceu na Igreja como sinal de transcendência com relação a este mundo, na linha da significação da Igreja no mundo e quer ser testemunho do sentido último da vida, da história. O repúdio do mundo conjugou-se com uma tradição de rigorismo moral e ascético bem mais antigo. O *contemptus mundi* levou à fuga do mundo e à ida ao deserto. Por isso, a vida religiosa manifestou-se na Igreja sob a forma de monaquismo.

Este foi uma forma de segregação do convívio social para melhor resistir e contestar a mundanização da Igreja. Desejavam os monges proclamar a absolutidade de Deus e contestar a divinização do sistema. Aliás

fora esta a atitude dos mártires (testemunhas, em grego). O martírio não estava mais no horizonte cristão. Mas a *conversatio morum* no deserto podia ser um sucedâneo do martírio. O monge asceta identificava-se com o mártir.

O monaquismo não é um fenômeno exclusivamente cristão, mas tomou uma forma cristã. Como o termo *monachos* já denota, o monge é um solitário (um *eremita*). Ora, os primeiros solitários devem ter surgido no século III, no Egito, e se caracterizaram pela fuga para o deserto (*anacoretas*). No século IV, sua recuperação, pelas Igrejas estabelecidas, resultou numa nova forma de monaquismo: o *cenobitismo*. A difusão e o sucesso dessas duas formas de monaquismo levou a vida religiosa a se espalhar por todas as regiões da Cristandade, tanto a oriente quanto a ocidente (MARAVAL, 1995: 719-745).

Não é só o monaquismo que surge no século IV, a instituição eclesiástica se reestruturou de forma a responder aos novos apelos da situação de Cristandade. A antiga distinção entre clero e leigos, distinção que se tornara corrente no século III, aprofundou-se a tal ponto que ocorreu uma clara destituição dos leigos do poder religioso, o qual se concentrou conseqüentemente nas mãos do clero.

Este passou a ter direção exclusiva não só do aparelho eclesiástico, mas açambarcou em grande parte, ainda não com exclusividade, a função intelectual e o exercício da *hegemonia* (PORTELLI, 1977: 61-96).

À distinção e oposição entre clero e leigos, acrescente-se a organização hierárquica do aparelho eclesiástico. Fenômeno herdado igualmente do século III, mas que sofreu um remanejamento com a instauração da Cristandade. A hierarquia eclesiástica tomou a forma de um *cursus* (carreira). O clero cristão sofreu uma certa funcionalização.

Os bispos, de pastores perseguidos e legítimos representantes de suas comunidades ante o Estado perseguidor, organizadores da resistência no seio das suas Igrejas, passaram a ser vistos como autoridades com privilégios estatais. Criaram entre eles graus hierárquicos homólogos aos cargos públicos: bispos, metropolitanos, patriarcas. O reforço da voz "hierárquica" dos bispos enfraqueceu a voz do clero local e do povo cristão. O episcopado monárquico, nascido provavelmente no início do século II, viu-se assim fortalecido em seu poder hierárquico sobre os restantes membros do clero e sobre o laicado. O primado do bispo de Roma também foi reforçado, mas temperado pela colegialidade com os outros bispos, ciosos de suas prerrogativas e autonomia (FAIVRE, 1992: 151-170).

Se tomarmos de Max Weber os tipos do *sacerdote* e do *profeta* para compreender a situação dos séculos IV e V na Cristandade, talvez ganhe-

mos alguns esclarecimentos com isso. Para Weber, trata-se de duas funções. Enquanto o sacerdote é conservador e ritualista, o profeta é não-conformista e carismático.

O sacerdotalismo ganhou terreno entre o clero cristão. Até o século III, os ministros cristãos não haviam adotado o vocabulário judaico e pagão ligado aos sacrifícios e aos templos. A partir do século III, mas muito mais no século IV, os ministros e o clero cristãos passaram a distinguir em seu seio funções sacerdotais e não sacerdotais, privilegiando as primeiras e limitando-as aos presbíteros e bispos. Para estes últimos, as funções proféticas conflitavam freqüentemente com as funções sacerdotais. Os bispos manifestavam nítida obsessão pela manutenção do *establishment* eclesiástico. Chegavam a solicitar o apoio da força para proteger o que consideravam essencial ao exercício do seu *munus* pastoral.

O profetismo refugiou-se nos movimentos messiânicos marginais e na vida religiosa. Mas o monaquismo pendeu para uma atitude elitista: a heroicidade de um esforço moral e ascético que só alguns conseguiam.

Muitas outras questões teriam de ser tratadas para se poder esboçar um panorama do cristianismo antigo no Império Cristão. Optei, contudo, pelas questões que dizem respeito à *pars occidentalis* do Império romano no século IV.

Bibliografia

- BOFF, C. *Comunidade Eclesial, Comunidade Política*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BURNS, J. (org.). *Histoire de la Pensée Politique Médiévale*. Paris: P.U.F., 1993.
- CONGAR, Y. *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*. Paris: Cerf, 1968.
- _____. *L'Église*. Paris: Cerf, 1970.
- DUMONT, L. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DUSSEL, E. *Caminos de liberación latinoamericana. Teologia de Liberación y historia*. Buenos Aires: Latinoamerica, 1969.
- FAIVRE, A. *Os leigos nas origens da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- GARAUDY, R. *Deus é necessário?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- GOMES, F. J. "As comunidades cristãs da época apostólica". In *Phoenix*, Rio de Janeiro, 3: 139-156, 1997.

- _____. "A Igreja e o poder: representações e discursos". In: RIBEIRO, M. E. (org.). *A Vida na Idade Média*. Brasília: UnB, 1997. pp. 33-60.
- HOUTART, F. *Religião e Modos de Produção pré-capitalistas*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- LANGENEST, B. de. *Elementos de Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- LEÃO, E. C. "Poder e autoridade no Cristianismo". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, 33 (129): 104-117, mar. 1973.
- LEPELLEY, C. *L'Empire romain et le Christianisme*. Paris: Flammarion, 1969.
- LESBAUPIN, I. *A Bem-Aventurança na Perseguição*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- MARAVAL, P. *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*. Paris: P.U.F., 1997.
- _____. "Le Monachisme Oriental". In: *Histoire du Christianisme*. v. 2. Paris: Desclée, 1995. pp. 719-745.
- MEYENDORFF, J. *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*. Paris: Cerf, 1993.
- PORTELLI, H. *Gramsci e o Bloco Histórico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- SIMON, M., BENOÎT, A. *Le Judaïsme et le Christianisms Antique*. Paris: PUF, 1985.