

CRISTIANISMO E *ECCLESIA* NA PASSAGEM DA ANTIGUIDADE TARDIA PARA A IDADE MÉDIA

CHRISTIANISME ET *ECCLESIA* DE L'ANTIQUITE TARDIVE AU MOYEN ÂGE

Rossana Alves Baptista PINHEIRO*

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre a importância dos séculos IV e V para a história do cristianismo e para o desenvolvimento da *Ecclesia*, uma comunidade instalada no século, mas cuja meta era a conquista do Reino Celeste. Este estudo é levado a cabo a partir da comparação entre alguns escritos evangélicos e de grandes nomes para a constituição da doutrina e da história da Igreja entre os séculos IV e V.

Palavras-chave: Cristianismo – *Ecclesia* – Séculos IV e V.

Résumé: Dans cet article nous avons l'intérêt de présenter une réflexion sur l'importance des IVème et Vème siècles dans l'histoire du christianisme et pour le développement de l'*Ecclesia* : une communauté dans le siècle, mais qui avait comme axe la participation dans le Royaume Céleste. Cette étude est conduite travers la comparaison entre quelques écrits évangéliques et des grands noms pour la construction de la doctrine chrétienne et de l'histoire de l'Église entre les IVème et le Vème siècles.

Mots-clés: Christianisme – *Ecclesia* – IV et Vème siècles.

Breve apresentação

Pode-se considerar que a história do cristianismo confunde-se, desde seu início, com a própria história do Império Romano. Não só pelo fato de Cristo ter nascido neste momento histórico, mas, sobretudo, porque os primeiros escritos que fundamentariam o pensamento, a estrutura hierárquica e o modo de condução das comunidades cristãs floresceram sob a regência de imperadores e em um meio cultivado pelas letras e pela filosofia¹. Tais textos constituíram-se como autoridade e foram passados como tradição ao longo da Idade Média, ao darem fundamentos à formação de uma doutrina e ao disciplinamento da vida em comunidade. Em primeiro lugar, a Bíblia afirmada, ao longo dos séculos, como compostas pelo Antigo e pelo Novo Testamento. Ainda que a construção de sua canonicidade, ou seja, da determinação de quais seriam os livros considerados legítimos e de autoridade e quais seriam apócrifos, tenha uma história

* Doutora em História – Professora de História Medieval do Departamento de História – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo, CEP: 07112-000, Guarulhos, São Paulo – Brasil. Pós-doutoranda em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas. E-mail: rossana.unifesp@gmail.com

própria, vinculada às controvérsias ditas heréticas², pode-se dizer que forjaram as comunidades cristãs ao fornecer-lhes um primeiro parâmetro de identidade, à medida que desenharam uma história, um sentido, uma linguagem, crenças, disciplinas e normas de conduta para a comunidade (FOWDEN, 2001). Desde ali, podemos encontrar duas questões que perpassariam a história deste cristianismo nascente: a configuração da *Ecclesia* em sua dupla natureza – terrena e espiritual – e a desterritorialização contida na proposta universalista cristã. Tal discurso resultou na conquista do espaço pelo cristianismo, cujo avanço material se deu durante a Antiguidade Tardia, a partir do governo de Constantino³.

O segundo tipo de texto considerado tradição e fonte de autoridade compreenderiam os escritos dos primeiros cristãos, responsáveis por dar início a um diálogo entre filosofia antiga e cristianismo, ou seja, entre uma religião que se colocava como um método de salvação, pautado na Revelação, e a filosofia como forma de explicação e apreensão racional da realidade. Os filósofos cristãos⁴ da Patrística enfrentaram dois problemas relacionados: assegurar, frente às autoridades romanas, a legitimidade do cristianismo face à sua clandestinidade (JUSTINO DE ROMA, *Apologias*); e apresentá-lo para pessoas educadas como intelectualmente respeitável, dando a ele um lugar entre a elite romana pagã (CHADWICK, 2001). Os autores cristãos procuraram fazer do cristianismo “a verdadeira filosofia” (HADOT, 2004), constituindo o exercício filosófico como inteligência do conteúdo da fé⁵. A revelação seria, assim, premissa para o exercício racional. Nesse sentido, os primeiros filósofos cristãos acrescentaram à linguagem fornecida pelas Escrituras, outra de caráter filosófico, cujos conceitos retirados da tradição filosófica antiga foram de fundamental importância para a defesa da inteligibilidade e racionalidade do cristianismo.

Justino de Roma talvez tenha sido um dos primeiros defensores da tese de que a filosofia deveria estar no domínio do cristianismo sob risco de atingir uma verdade parcial. Em uma experiência similar àquela que Agostinho relataria no século V em suas *Confissões*, em sua busca pela verdade e pela felicidade Justino passaria por diversas escolas filosóficas antes de se converter ao cristianismo e sobrepor filósofos e cristãos, no momento em que considerou sua conversão ao cristianismo como uma conversão à própria filosofia:

Eu mesmo, no início, desejando também reunir-me com algum deles, coloquei-me nas mãos de um estóico e passei bastante tempo com ele. Todavia, percebi que nada me adiantava para o conhecimento de Deus, pois nem sequer ele sabia nada, nem dizia que esse conhecimento era necessário. Então me separei dele e dirigi-me a outro, um peripatético, que se acreditava ser homem perspicaz. Este me suportou bem nos primeiros dias, mas logo me deu a entender que devíamos fixar honorários, a fim de que a nossa convivência não ficasse sem proveito. Eu o deixei por este motivo, pois ele absolutamente não parecia filósofo. Minha alma, porém, continuava ardendo para ouvir o que é próprio e excelente na filosofia. Então me dirigi a um pitagórico, muito conceituado, homem que se orgulhava muito de sua própria sabedoria [...] Por fim, decidi conversar também com os platônicos, pois também eles tinham muita fama [...] (JUSTINO DE ROMA, *Diálogo*, 1).

Justino defendeu, portanto, o diálogo salutar entre cristianismo e filosofia, ainda que a verdade estivesse com os cristãos. Ainda que a mais elevada dentre as filosofias, como o era o platonismo, já tivesse fornecido uma concepção de Deus e de alma, continha apenas sementes da verdade, as quais seriam plenamente desenvolvidas somente com o cristianismo. Mas as insuficiências do platonismo representariam a limitação própria à filosofia enquanto saber natural. Neste sentido, as Escrituras apareceriam como a única solução para tais limitações, tendo em vista sua proveniência sagrada que superava a sabedoria natural. Da conciliação entre cristianismo e filosofia proposta por Justino ressaltava uma concepção de cristianismo visto como realização da filosofia. A fé não suprimiria, portanto, a filosofia, pois como diria também Orígenes: “qualquer um que constrói uma filosofia cristã deve argumentar a verdade da sua doutrina com provas de todos os tipos, tiradas tanto das Divinas Escrituras quanto de argumentos racionais” (ORÍGENES, *Contra Celsum*, IV.9).

Embora a assertiva inicial deste artigo – ou seja, a afirmação da coincidência entre cristianismo e Império Romano ou, dito de outro modo, o anúncio de que o cristianismo esteja incrustado na história do Império – pareça ingênua, não podemos deixar de lembrar que uma das tarefas de autores dos séculos IV e V como Eusébio de Cesareia e Paulo Orósio⁶ foi, justamente, estabelecer uma aliança entre a história do cristianismo e a história do próprio Império ou da cidade de Roma. Os dois autores, veremos, tentaram defender um providencialismo na história romana como guia para o triunfo do cristianismo e da *Ecclesia*. Assim, para se lançar uma reflexão sobre a importância da Igreja como instituição plural que transcendeu à derrocada do ambiente intelectual e político que lhe daria nascedouro, bem como sobre a existência de um

confronto entre cristianismos diversos neste período, devemos retomar questões que definiram a composição tanto da doutrina quanto das comunidades cristãs, determinando-lhes as características, bem como as funções correspondentes aos seus membros. Assim, abordaremos a mescla entre político e religioso, ou a dupla natureza (espiritual e terrena) com a qual a assembleia de cristãos foi revestida. Simultaneamente a esta digressão abordaremos alguns problemas característicos dessa Igreja, entre os séculos IV e V, que diziam respeito, por exemplo, à conquista de espaço pelo cristianismo e à tentativa de estabelecer uma unidade doutrinária em uma instituição ainda heterogênea em sua composição e estrutura.

Alguns fundamentos do cristianismo e da Ecclesia nos textos evangélicos e em escritos dos séculos IV e V

Se substituirmos o termo Igreja por *Ecclesia*, como sugeriu Alain Guerreau (2001), significando simultaneamente aqueles que a governavam, o conjunto de seus fiéis e a estrutura física na qual se reuniam, já se pode encontrar menções a ela nos Evangelhos, sobretudo quanto a três aspectos que gostaríamos de salientar: uma tensão na consideração de que os cristãos estavam no mundo, mas não pertenciam a ele. Ou seja, a assembleia de seguidores de Cristo era constituída por uma dupla natureza: temporal e espiritual. Em segundo lugar, as características atribuídas à primeira comunidade cristã, as quais seriam retomadas no século V para dar legitimidade à comunidade monástica, como é possível apreender dos escritos de João Cassiano, por exemplo. Por fim, o perfil daquele que encabeçaria essa congregação, que já seria traçada nos Evangelhos e, cuja definição teria vida longa na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média, sobretudo por obra de Eusébio de Cesareia e Agostinho, autores dos séculos IV e V, respectivamente.

A dupla natureza da *Ecclesia* foi abordada claramente em algumas passagens das Escrituras: *Mateus, 16; João 17: 7-16; Romanos 13. 1-7 e Atos dos Apóstolos II: 42-47*. Enquanto os dois primeiros forneceram a mensagem de que havia uma tensão entre o espiritual e o terreno, até mesmo uma hostilidade em relação ao espiritual, na epístola paulina encontra-se uma proposta de hierarquização entre as duas esferas. Em *Atos dos Apóstolos* estaria o fundamento para a comunidade monástica no momento de sua consolidação, retirado de duas de suas características mais marcantes: a partilha dos bens e o rompimento com os laços parentais em nome de uma comunidade que possuía

sua filiação resguardada na comunhão com Cristo e, portanto, na transcendência simultaneamente geográfica e carnal. Apesar de diferentes encaminhamentos, tais textos apresentavam o seguinte dilema: embora os seguidores de Cristo tenham edificado sua assembleia em um mundo regido por uma ordem política própria, não pertenciam a ele. Tal fato romperia com as noções de cidadania e pertencimento a uma comunidade política, regionalmente administrada. Em *Mateus, 16*, por exemplo, encontramos tal ideia:

Quando Jesus chegou ao território de Cesareia de Filipe, perguntou aos discípulos: ‘Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?’ Disseram: ‘Uns afirmam que é João Batista, outros que é Elias, outros ainda, que é Jeremias ou um dos profetas’. Então lhes perguntou: ‘E vós, quem dizeis que eu sou?’ Simão Pedro, respondendo, disse: ‘Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo!’ Jesus respondeu-lhe: ‘Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja (*ekklesia*), e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus’.

Essa passagem seria repleta de consequências para a história da Igreja, sobretudo no momento de fortalecimento das prerrogativas normativas do Papado sobre o conjunto dos cristãos a partir do século XI, quando se afirmou, justamente, o poder de ligar e desligar como prerrogativa do bispo de Roma, sucessor de Pedro desde a Antiguidade Tardia (PRODI, 2005; ABELARDO, *Conocete a ti mesmo*). Mas o que interessa neste momento é salientar que, desde seu nascimento, a tensão entre o mundo e o reino dos céus já estava instalada no coração da própria assembleia.

A segunda passagem mencionada, *João 17. 7-16*, é ainda mais enfática quanto a essa questão:

[fala de Jesus para Deus no momento da crucificação] Agora reconheceram/ que tudo quanto me deste vem de ti./ porque as palavras que me deste/ eu as dei a eles,/ e eles as acolheram/ e reconheceram verdadeiramente/ que saí de junto de ti/ e creram que me enviaste./ Por eles rogo;/ não rogo pelo mundo,/ mas pelos que me deste./ porque são teus,/ e tudo o que é meu é teu/ e tudo o que é teu é meu,/e neles sou glorificado./ Já não estou no mundo;/ mas eles permanecem no mundo/ e eu volto a ti./Pai santo,/guarda-os em teu nome/ que me deste,/ para que sejam um como nós./ Quando eu estava com eles,/guardava-os em teu nome/ que me deste;/ guardei-os e nenhum deles se perdeu,/exceto o filho da perdição,/ para cumprir-se a

Escritura./Agora, porém vou para junto de ti/e digo isso no mundo,/ a fim de que tenham em si/ minha plena alegria./ Eu lhes dei tua palavra,/ mas o mundo os odiou,/ porque não são do mundo,/ como eu não sou do mundo./ Não peço que os tires do mundo,/ mas que os guardes do Maligno./ Eles não são do mundo/ como eu não sou do mundo.

Essas duas passagens apontam para a tensão existente na assembleia de cristãos entre um discurso que afirmava o Reino dos Céus como a pátria de todos os seguidores de Cristo, mas que demonstrava, simultaneamente, a inserção destes homens no mundo. Ou seja, estavam situados em uma ordem política que também deles requisitava as obrigações próprias daqueles que tinham a condição de cidadão. Ademais, tem-se aqui a afirmação da hostilidade da organização política imperial romana para com as pregações dos cristãos, quando Jesus, na passagem de João, afirmou: “eu lhes dei sua palavra, mas o mundo os odiou”.

Desde o início, o cristianismo apresentou-se como uma filosofia da salvação, mas também como uma comunidade diferente da romana na qual se instalara, sobretudo por seu caráter universalista e pela proposta de união pelo espiritual que advogava. É neste sentido que para Étienne Gilson:

A pregação de Jesus Cristo foi a liberação, em Israel, por Israel e primeiramente para Israel, apesar de seu pequeno consentimento, da contradição em que ele próprio se achava envolvido. Trazendo a todos os homens a boa nova da salvação, o Evangelho lhes revelava antes de tudo que eram todos filhos do mesmo Pai celeste como irmãos do Filho de Deus feito homem para salvá-los. É por isso que a fé na palavra e na pessoa de Cristo tornou-se desde esse momento o vínculo de uma sociedade religiosa à qual não seriam capazes de impor limites nem a raça nem o lugar. Puramente espiritual em sua essência, a família dos filhos de Deus pode ainda exigir de seus membros o sinal sensível de um rito, mas ele será bem diferente da circuncisão. Não se trata mais, com efeito, de agregar um estrangeiro a uma raça nem mesmo, simplesmente, a um povo, mas de introduzir um novo membro numa sociedade espiritual purificando-o do pecado (GILSON, 1965, p. 26).

Foram, talvez, as cartas de Paulo as que deram maior difusão à mensagem salvífica trazida por Cristo, ao fazerem da boa nova algo realmente universal, concernente a todos os homens indistintamente, à medida que a *Ecclesia* constituía-se como uma sociedade unida pela fé, ou seja, pelo espírito⁷. Devido a sua proposta universalista é que Paulo, um judeu convertido, podia chamar tanto gregos pagãos quanto judeus a também se converterem para aquela que parecia ser uma “loucura da

cruz” entre uns e outros (Cf. *I Cor* 1-18.21-25.27; 2. 3-5). Aos gregos, porque confiavam demasiadamente na sabedoria deste mundo, ou seja, na aquisição do conhecimento por meio da razão natural, e para os judeus porque estavam sempre à espera de sinais (*ICor* 17-25; GILSON, 2006). Em uma de suas cartas, vislumbra-se uma modificação à situação de oposição e hostilidade entre secular e espiritual apresentada anteriormente por João, já que o Apóstolo tratou da autoridade secular e fez com que os seguidores de Cristo a ela se submetessem, já que toda autoridade provinha de Deus. Em *Romanos* 13. 1-7, Paulo afirmaria:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam, incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida.

Algumas passagens de *Atos dos Apóstolos*, por sua vez, apresentariam as características da primeira comunidade cristã, conforme sugerido anteriormente. A primeira delas afirmava que:

Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do e às orações. Apossava-se de todos o temor, pois numerosos eram os prodígios e sinais que se realizavam por meio dos apóstolos. Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e gozavam da simpatia de todo o povo. E o Senhor acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos (*Atos*, II: 42-47).

A segunda passagem retomaria a ideia de que a comunidade deveria se sustentar na pregação apostólica e deveria partilhar os bens materiais e espirituais:

A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum. Com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande aceitação. Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que possuíam terrenos ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas e os depunham aos pés dos apóstolos. Distribuía-se, então, a cada um, segundo sua necessidade (*Atos*, IV: 32-35).

Esta segunda passagem de *Atos dos Apóstolos* seria retomada por João Cassiano, um dos principais responsáveis pela consolidação do monaquismo no Ocidente durante o século V, para justificar a existência da comunidade monástica, suas características e, principalmente, o lugar dos monges em uma estrutura eclesiástica hierarquizada, em cujo ápice estaria o bispo. Tamanha hierarquização seria vista por alguns autores como a constituição de uma “monarquia episcopal” desde o século II (DUBOIS, 2009; RAPP, 2005) e Cláudia Rapp (2005) iria salientar o fato de que alguns estudos sobre o crescimento da cristandade nestes séculos interpretariam o distanciamento desta comunidade apostólica como uma marca da corrupção da própria *Ecclēsia* ao longo de sua história. A partir de Cassiano e do apelo que fez aos *Atos* como fundamento para a existência da comunidade monástica poder-se-ia considerar que existiria aqui uma diferenciação radical entre monaquismo e episcopado, uma vez que enquanto um tendia à hierarquização e delimitação de funções no seu interior, o outro preconizava a igualdade entre seus membros, tendo como prerrogativa a partilha de bens e de coração⁸. Todavia, embora Cassiano tenha dado longevidade à proposta da primeira comunidade cristã como fundamento monástico, também assegurou uma estrutura hierarquizada para a comunidade monástica a ponto de Adalbert de Vogüé considerar que, no pensamento de Cassiano, o monaquismo seria “quase eclesiástico” (DE VOGÜÉ, 1961). Ademais, segundo este mesmo autor (DE VOGÜÉ, 1961), Cassiano teria sido o primeiro a pensar nos monges como sucessores diretos dos Apóstolos ao estabelecer uma linhagem ininterrupta entre os Apóstolos, a primeira comunidade monástica egípcia e o cenobitismo que Cassiano ajudava a consolidar na Provença. Tal ligação histórica teria fornecido continuidade e tradição ao monacato cenobítico, ao mesmo tempo em que lhe definiu uma importante função de protetor dos preceitos dados pelos Apóstolos à comunidade cristã (JEAN CASSIEN, *Conférence 18*). Esta articulação trazia como consequência o fato de que a comunidade monástica deveria estar pautada no despojamento material, na partilha de coração e, principalmente,

tornava os monges divulgadores legítimos da palavra apostólica. Mas, conforme dissemos, a comunidade monástica deveria se submeter a uma regra e a um abade, os quais seriam condutores de uma espécie de despojamento espiritual e garantiriam uma estrutura hierarquizada para a comunidade (JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 2-4). Ademais, ao conhecimento que possuíam dos preceitos divinos, os monges teriam a legitimidade para divulgá-los através da pregação, prática comum, embora ilegítima, ao ambiente monástico provençal (WEISS, 1997). Não legítima porque ao longo da Antiguidade Tardia, e a partir, sobretudo, de Eusébio de Cesareia (Cf. *História Eclesiástica*), eram os bispos os sucessores apostólicos por excelência. Estes possuiriam, então, a prerrogativa da fala e da administração dos bens das dioceses que começavam a ser fundadas ou restituídas aos cristãos com o final das perseguições e pela legislação constantiniana de 313.

Nos últimos livros de sua *História Eclesiástica* (L. 8-10), Eusébio remeteu-se à história que vivenciava, ou seja, narrou os eventos conturbados do século IV, um século crucial para a consolidação e expansão do cristianismo no Ocidente. Por outro lado, Eusébio é considerado um autor que divulgou uma perspectiva triunfalista de sua religião (LIM, Richard, 2001) ao associar a conversão de Constantino ao triunfo do próprio cristianismo⁹. Constantino, muito mais do que se utilizar da conversão ao cristianismo como estratégia política para se sustentar no poder (LOT, 2008; VEYNE, 2007) teria impulsionado e promovido o cristianismo, possibilitando tanto seu crescimento material, quanto o início de sua constituição doutrinária. Os benefícios materiais promovidos por Constantino compreendiam o financiamento de novas cópias da Bíblia, a construção de novas dioceses e a devolução dos bens confiscados durante a perseguição (EUSEBIO DE CESAREIA, 10). Por outro lado, como durante o século IV a *Ecclesia* esteve profundamente envolvida em controvérsias doutrinárias, relativas, sobretudo, à pessoa de Cristo e à relação entre as pessoas da Trindade, a determinação daquilo que deveria ser considerado a verdadeira doutrina tornou-se uma questão de ordem, disciplina e autoridade após a conversão de Constantino. Não por acaso, seria ele o responsável pela convocação do primeiro concílio ecumênico do qual se tem notícia. O Concílio de Niceia de 325 contou com a participação de 220 bispos de língua grega, reunidos para julgar e condenar as ideias de Ário, padre de Alexandria, sobre Cristo e sua relação com o Pai. Do concílio de Niceia surgiria um credo anti-ariano, que afirmava a consubstancialidade entre o Filho e o Pai (*homoousios*). Seria considerada anátema toda afirmação de que o Filho era moral ou metafisicamente inferior ao Pai e

pertencia à ordem da criação. Ainda assim, entre a morte de Constantino e a ascensão de Teodósio em 380, as principais sedes episcopais do Oriente (Antioquia, Alexandria e Constantinopla) foram ocupadas por bispos arianos, a começar por Eusébio de Nicomédia, defensor de Ário e, talvez, bispo responsável pelo batismo de Constantino em 337 pouco antes de sua morte. Três posicionamentos surgiram ao longo dessas décadas: o de Niceia, que defendia a identidade substancial entre o Pai e o Filho; a que defendia uma via intermediária, alegando que o Filho era ‘como’ o Pai (tal qual uma imagem assemelha-se ao seu arquétipo) e a tese da dessemelhança de substância entre ambos (posicionamento defendido por Eudócio de Antioquia, por exemplo). Nova tentativa de eliminação do arianismo no Oriente ocorreu após a entrada de Teodósio, responsável pela convocação do concílio de Constantinopla de 381 e pela oficialização do cristianismo niceno como religião do Império.

Portanto, o período que vai da vitória de Constantino em 312 até a ascensão de Teodósio foi determinante para a consolidação da Igreja, uma vez que modificou os referenciais até então adotados para a construção da identidade cristã (MARKUS, 1997). De religião perseguida e produtora de mártires, esses “verdadeiros filósofos e amigos de Deus” que preferiam dar suas vidas a renegarem o verdadeiro Deus, o cristianismo passou a religião tolerada e incentivada porque abraçada pelos Imperadores e, em 381, pelo Império. Se tomarmos por base as afirmações de Eusébio de Cesareia (*História Eclesiástica*) e Paulo Orósio (*História Apologética*), poderíamos considerar que a história da *Ecclesia* teria nascido providencialmente com Roma e com Cristo, à medida que Roma e o Império desempenhariam uma função central na proliferação do cristianismo ao lhe fornecer um terreno, uma estrutura material, administrativa e espacial sem precedentes e que nem mesmo a morte de Cristo ou a derrocada do Império Romano colocariam fim. Isto porque, a *Ecclesia* se desenvolveria a partir da pregação apostólica, da fundação de dioceses, da constituição de comunidades monásticas e da determinação de uma hierarquia eclesial. Neste relato de Eusébio, interessam também outras duas ideias: a posição atribuída a Constantino como um patrono da Igreja e seu promotor material, ao instalar um período de paz após 313; e a atribuição de que os bispos eram os sucessores apostólicos. Quanto à primeira questão, ouçamos a perspectiva triunfalista atribuída a Eusébio de Cesareia:

Constantino cantou essas e outras palavras semelhantes e afins, através de suas ações, a Deus, chefe supremo e autor da vitória, ao entrar com hinos de triunfo em Roma. Todos em conjunto, os membros do Senado, os dignitários, o povo romano, bem como suas criancinhas e mulheres, o recebiam com a alegria nos olhos, cordialmente, qual libertador, salvador, benfeitor, entre exuberantes aclamações de júbilo. Mas ele, que possuía como coisa natural a piedade para com Deus, sem se deixar absolutamente comover pelos clamores, nem exaltar pelos louvores, estava bem cômico do socorro vindo de Deus. Logo ordenou que se colocasse o troféu da paixão salutar na mão da sua estátua. Sustentando na mão direita o sinal salvífico da cruz, ergueu-a no lugar mais frequentado pelos romanos. Mandou gravar em latim uma inscrição nesses termos: ‘Por intermédio deste sinal salutar, verdadeira prova de denodo, librei e salvei vossa cidade do jugo do tirano; e ainda restabeleci o Senado e o povo romano em sua antiga dignidade e esplendor, após a libertação’. Em seguida a esses acontecimentos, o próprio Constantino, e com ele Licínio, cuja mente ainda não se alterara, nem incidira na subsequente loucura, obtiveram a propiciação da parte de Deus, o autor de sua prosperidade. Ambos, com uma só vontade e parecer, promulgaram uma lei absolutamente favorável aos cristãos. E enviaram a narrativa das maravilhas realizadas por Deus em seu favor e da vitória obtida contra o tirano, bem como o teor da lei a Maximino, que ainda governava os povos do Oriente e que fingia hipocritamente ter-lhes amizade (Livro IX. 9.9-12).

Neste contexto, o argumento de sucessão apostólica para o episcopado foi usado por Eusébio de Cesareia para lidar com o problema de dissonâncias e querelas que marcavam o crescimento material da *Ecclesia*, favorecido pelo movimento de paz levado a cabo por Constantino. Eusébio de Cesareia defendeu que tal crescimento material era uma das consequências da liberdade da Igreja¹⁰. Alegar a fundação apostólica e a preservação da herança recebida era garantir autoridade e ortodoxia para os ensinamentos dados por um bispo ou para uma determinada diocese. Assim, o bispo era aquele que

Talvez seja ainda lícito a outrem ocupar o segundo lugar depois de Cristo, mas somente a um só dentre seus pares, ao que foi nomeado general deste exército. O mesmo primeiro e sumo pontífice honrou-o com o segundo lugar dentre os outros sacerdotes terrenos. Trata-se do pastor do nosso divino rebanho, que obteve o governo do povo por eleição e juízo do Pai, como se ele próprio o houvesse estabelecido enquanto servo e intérprete, novo Aarão ou Melquisedec, e que, assemelhando-se ao Filho de Deus, permanece e graças às orações de todos nós é longamente mantido pelo Filho. A este, portanto, somente, em seguimento do primeiro e sumo pontífice, seja lícito, senão em primeiro, ao menos em segundo lugar, contemplar e examinar o íntimo de vossas almas (EUSÉBIO DE CESAREIA, 10.4-23,24).

Todavia, a determinação do caráter episcopal já constava das Escrituras. Paulo talvez tenha sido o autor mais revisitado ao longo da Antiguidade Tardia, e foi o responsável também por traçar o perfil daquele que deveria encabeçar a assembleia de cristãos: o *episkopos*. Definição que será, seguramente, retomada e transformada por Agostinho, quando este tratou da função episcopal, no livro XIX, capítulo XIX de sua obra *A cidade de Deus contra os pagãos*, escrita entre 420 e 426. Façamos uma comparação entre o que dizia Paulo e esse autor do século V, para então prosseguirmos na reflexão sobre a transformação fundamental ocorrida na Igreja a partir do século IV. Para Paulo:

Fiel é esta palavra: se alguém aspira ao cargo de epíscopo, boa obra deseja. É preciso, porém, que o epíscopo seja irrepreensível, esposo de uma única mulher, sóbrio, cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino, nem dado ao vinho, nem briguento, mas indulgente, pacífico, desinteresseiro. Que ele saiba governar bem a própria casa, mantendo os filhos na submissão, com toda dignidade. Pois se alguém não sabe governar bem a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus? Que não seja recém-convertido, a fim de que não se ensoberbeça e incorra na condenação que cabe ao diabo. Além disso, é preciso que os de fora lhe deem bom testemunho, para não cair no descrédito e nos laços do diabo (BÍBLIA TEB, *I Tim* 3.1-7).

Agostinho de Hipona retomou explicitamente essa fala de Paulo na obra já citada, escrita com o propósito de dar respostas aos pagãos que atribuíam o saque de Roma por Alarico em 410 à oficialização do cristianismo. Os pagãos alegavam que o cristianismo incentivava a renúncia ao mundo e, desta forma, desviava os cidadãos dos serviços devidos ao Império. O cristianismo também defendia virtudes que se contrapunham ao crescimento imperial como, por exemplo, a mansidão, a não retribuição do mal com mal, o dar a outra face, a humildade e o pacifismo. Outro argumento apontava que o destino de Roma sempre estivera atrelado ao culto de vários deuses. O saque de Roma seria, portanto, um castigo imposto pelos deuses traídos aos homens traidores. Agostinho fez de sua resposta às críticas dos pagãos uma obra capaz de inverter as acusações de que o cristianismo seria o responsável pela desagregação política romana e com isto afirmou seu papel central na reestruturação social e política do Império. A inversão que Agostinho fez das críticas pagãs e sua decorrente afirmação de que a desagregação romana ocorrera em virtude dos vícios dos próprios romanos eram argumentadas com retomadas de autores como Cícero e Varrão. Com eles,

comprovava que os vícios que levaram à derrocada do Império Romano já estavam latentes antes mesmo da cristianização e do saque de Roma. Nestas circunstâncias, o cristianismo contribuiria para a manutenção e para o fortalecimento de Roma, na medida em que obrigaria o cidadão a agir virtuosamente e a procurar a salvação da sociedade política como um todo (GILSON, 1965; HARTOG, 2001). Com o cristianismo, aquilo que o cidadão deveria fazer por amor ao Império, deveria ser feito por amor a Deus, que, conforme vimos em Paulo, era quem delegava a autoridade a ser obedecida.

Essa, talvez, tenha sido a obra mais conhecida e difundida de Agostinho por ele tratar, ali, exatamente da existência de duas cidades: a Terrestre e a Celeste escolhendo termos políticos – cidade – para abordar as comunidades cristãs de uma maneira completamente inovadora. Ou seja, ao contrário do que poderíamos esperar, Agostinho não traçou uma associação imediata entre Cidade Terrestre e Império Romano ou qualquer organização política secular que pudesse existir no mundo; nem mesmo entre a Cidade de Deus e a Igreja. As distinções são mais sutis e mais interiorizadas já que o bispo situa o amor como elo construtor do povo de cada uma das cidades¹¹. Se o amor fosse direcionado para aquilo que deveria, de fato, ser amado pelo homem – Deus e as coisas imutáveis – o homem poderia ser um cidadão da Cidade de Deus, tendo em vista que amava o que era em si mesmo, ainda que pudesse usufruir do mundo. No entanto, se o amor ainda permanecesse desvirtuado, pervertido em razão da condição pecadora humana, amaria e desejaria aquelas coisas que não eram em si, mas em virtude de algo além, como a criatura, a honra, o poder, os prazeres do corpo, ao invés de amar e se rejubilar no Criador e nas coisas eternas. Neste caso, sua cidadania estaria posta na Cidade Terrestre. Seria o desejo, ou o amor por objetos, que situaria o homem em uma cidade ou em outra. Isso significaria que se poderiam encontrar povos das duas cidades tanto na Igreja, quanto na organização política secular (Cf. ARENDT, s/d; WEITHMAN, 2006).

Dentre tais reflexões, no livro XIX, capítulo XIX, Agostinho apresentou o papel que caberia ao epíscopo à frente de uma organização política e religiosa, espiritual e terrena, tal qual era a *Ecclēsia*. E tendo em vista suas formulações e prerrogativas, Agostinho não poderia atribuir ao bispo uma moralidade irrepreensível ou uma segurança quanto ao próprio pertencimento à Cidade de Deus. Foi ao retirar a pureza e a excelência moral subjetivamente atribuída ao bispo e atribuí-la objetivamente à instituição da qual fazia parte (Cf. WEISS, 2009; BROWN, 2005) que Agostinho

promoveu uma modificação na concepção de função episcopal paulina, centralizando-a não no domínio moral, mas na servidão e na utilidade do serviço prestado. Foi desta forma que o bispo de Hipona apresentou o ofício episcopal no capítulo XIX do referido livro:

‘Quem deseja o bispado deseja bom trabalho’. Sua intenção [a do Apóstolo] era dar a entender que o episcopado é nome designativo de trabalho, não de dignidade. A palavra é grega e significa que quem está à frente é superintendente de seus subordinados, quer dizer, tem de olhar por eles. *Epí* significa ‘sobre’ e *skopós*, intenção; portanto, podemos traduzir *episkopêin* por ‘superintender’. De acordo com isso, não é bispo quem gosta de presidir, não [*sic*] de ser útil (AGOSTINHO, XIX, XIX)¹².

O ofício episcopal definia-se, portanto, pela utilidade do serviço prestado aos outros e de utilidade da servidão.

Pararíamos por aqui com essa digressão, se a *Primeira Epístola a Timóteo* de Paulo não tivesse rendido outras retomadas e reformulações durante o próprio século V. Nessa *Primeira Epístola*, o Apóstolo não só determinou a função de comando do bispo, como tratou do comportamento de cada membro da comunidade, a saber, o das mulheres, dos diáconos e dos presbíteros. Também abordou o problema dos falsos doutores, daqueles que difundiam uma falsa doutrina, distinguindo-os dos verdadeiros. Isso legitimava a própria fala de Paulo e tornava imprescindível que ele, um verdadeiro doutor, apresentasse os padrões de conduta para os membros de sua comunidade. Sabemos pelos estudos de Daniel Dubois (2009) que desde os textos paulinos, a construção de uma identidade cristã caminhava lado a lado com a imputação de que existia a divulgação de ensinamentos falsos, e da formação de escolas ou de grupos de pessoas que ensinavam aquilo que não era a verdade¹³. Daí surgiria a noção e a terminologia “heresia”, que ganharia fôlego nos séculos IV e V, devido às grandes querelas cristológico-trinitárias, da qual o arianismo constituiu apenas um exemplo.

Da mesma forma, Paulo relatou as dissidências internas e os diversos partidos existentes na Igreja de Corinto, fato que impossibilitava a consolidação do cristianismo entre gregos e judeus: “Eu vos exorto, irmãos, em nome do nosso Senhor, Jesus Cristo: guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós; sede estreitamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar”. (*ICor* 1.10). Algo que chama a atenção quando lemos tais cartas paulinas é que, ainda que não se possa falar de uma estrutura de poder bem definida e muito menos homogênea, desde então já existiam modelos e traços que serão retomados pelos autores mais tardios,

como, a definição da função episcopal por Agostinho, a menção aos falsos doutores e do bispo como protetor da palavra e do bom ensino por Vicente de Lérins e, por final, a retomada da mesma carta a Timóteo por Salviano de Marselha, também no século V para a determinação do comportamento dos religiosos, das viúvas, dos casais que se propõem a continência, das virgens consagradas (Cf. SALVIEN DE MARSEILLE, *À l'Église*).

Começemos por Vicente de Lérins. Vicente foi padre e aparentemente morou durante toda sua vida em uma importante abadia da região Sudoeste da França, Lérins, durante o século V. Da mesma forma, Salviano de Marselha, que retomaremos na sequência, foi monge de Lérins e depois padre da cidade de Marselha, situada também na Provença. Lembramos que o século V é considerado a “era de ouro” dessa abadia porque foi dali que saíram os bispos das principais dioceses da Gália no século V (VOGÜÉ, 2003). Em 434, Vicente escreveu uma obra, assumindo o pseudônimo de *Peregrinus*, na qual procurava determinar critérios que permitissem separar uma doutrina errônea de uma verdadeira. Segundo ele, a tradição deveria ser norma de autoridade, assim como a universalidade e o consenso. Segundo Vicente: “Deve-se velar com a maior preocupação para se ter por verdadeiro o que foi acreditado em todos os lugares, sempre e por todos” (SAINT VICENT DE LÉRINS. L.2, 1959). Além disso, Vicente atribuiu grande importância à exegese e à interpretação feita pelos padres da Igreja, pois, segundo notava, as Escrituras davam margem a uma pluralidade de interpretações. O erro, ou uma doutrina errônea, segundo Vicente, seria fruto da opinião pessoal de um autor que se confrontaria com a autoridade e a tradição da Igreja, provenientes do consentimento de todos. Assim, Vicente atribuiria aos Concílios o instrumento mais na progressão da doutrina, na mesma proporção em que os bispos deveriam ter um conhecimento puro e verdadeiro da religião para transmiti-la corretamente aos fiéis. Os bispos seriam, portanto, depositários de ensinamentos e guardiões da fé apostólica, e dentre eles, Vicente situou Cirilo de Alexandria e o Concílio de Éfeso de 431 – condenadores do nestorianismo - como os grandes modelos de fortalecimento doutrinário em sua época. E para afirmar a importância de se manterem unidos em torno de uma pureza doutrinária, ligados ao conhecimento da verdadeira doutrina, ou em se constituírem como verdadeiros doutores, Vicente, fazendo referência à carta de Paulo a Timóteo anunciava: “Mas quem, hoje, ocupa o lugar de Timóteo? É, em geral, a Igreja universal e, mais especialmente, todo o corpo

dos bispos que devem primeiro possuir um conhecimento puro da religião para em seguida transmitir a outro” (SAINT VICENT DE LÉRINS, L. 22, 1959).

Pouco tempo demais, Salviano assumiria justamente o pseudônimo de Timóteo ao escrever a uma Igreja universal, composta por clérigos, viúvas, virgens consagradas, casais que se propunham à continência, por filhos e herdeiros, para exortá-la a se despojar de seus bens e a se manter distante do vício da avareza. Se, conforme vimos, a carta de Paulo dirigida a Timóteo trata dos falsos doutores e dos comportamentos dos membros da assembleia de cristãos, para Salviano Timóteo é o denunciador de uma corrupção interna à Igreja, ocasionada pela avareza, o vício que estaria na raiz de todos os males. Ele abordou as diferentes categorias de fiéis, os leigos, conforme mencionamos, mas, sobretudo, para reforçar os religiosos como aqueles que mais atenção deveriam ter ao seu modo de vida e à pobreza por serem os ministros da palavra.

Quando Agostinho fez menção ao Apóstolo Paulo ao definir a função episcopal, Vicente de Lérins retomou Timóteo para condenar os falsos doutores e Salviano para exortar toda a Igreja à pobreza e preveni-la do vício da avareza, já estamos diante de uma realidade muito distinta daquela do primeiro século cristão, quando foram escritos os textos evangélicos aqui abordados. Podemos dizer que as modificações e adaptações feitas, sobretudo a Paulo, foram, em grande parte, frutos do enraizamento cada vez maior da *Ecclesia*, e da emergência dos bispos como cabeças da comunidade de fiéis, ocupando cada vez mais um espaço público e secular, deixado em aberto, no Ocidente, com a desestruturação administrativa romana ao longo do século V. Para o caso específico da Gália, representado aqui por Vicente e Salviano, dois padres saídos da abadia de Lérins, é preciso considerar ainda a importância determinante da estruturação do modo de vida monástico cenobítico, ou seja, a normatização da vida dos monges em comunidade, tal qual proposto por João Cassiano, para a consolidação da função episcopal. E essa questão abre a possibilidade não só de se repensar a relação entre monges e bispos durante a Antiguidade Tardia, mas também entre bispos, uma parcela específica e especial do laicato (os monges) e a própria aristocracia galo-romana. Ao se procurar responder ao questionamento sobre o motivo de na Provença os bispos ser retirados do ambiente monástico, a resposta mais retomada é aquela que atribui aos novos parâmetros canônicos que determinavam uma castidade inviolável aos membros do episcopado uma importância de primeira ordem. Os impedimentos conciliares para o exercício da função episcopal e as necessidades resultantes da expansão das

comunidades cristãs após o século IV, fizeram com que a atenção se voltasse para os monges, cuja principal meta seria, justamente, a conquista da castidade (ROUSSELLE, 1977). Também encontramos como explicação que a decadência cultural vivenciada durante a Antiguidade Tardia, acentuada com a entrada dos bárbaros no cenário ocidental, teria promovido abadias como último repositório cultural. Daí a relevância dos monges para a comunidade e a conseqüente conquista do episcopado por esses homens. Todavia, ao nos debruçarmos sobre a documentação provençal, incluídos aqui os escritos de João Cassiano já mencionados, o que aparece é um deslocamento da autoridade e do exercício de liderança da aristocracia provincial galo-romana. Ou seja, foi ao adentrar para o monacato, preservando ainda, em alguns casos, o estatuto de laico, e de dentro da abadia, que os aristocratas do Norte da Gália conseguiram reorganizar sua autoridade e suas redes de contatos, para, então, reconquistarem as dioceses das cidades mais importantes da Gália como bispos.

Todas essas afirmações que fizemos, forçosamente, remetem ao século IV, período que marcou tanto o acirramento das tensões entre o papel religioso e político da Igreja em decorrência da valorização do episcopado e sua atuação direta com o poder secular, quanto o desaparecimento da resistência dos imperadores romanos aos cristãos, fato que fez Robert Markus (1997) considerar esse um momento onde se instaurou uma crise de identidade entre os cristãos. Afirmamos, então, uma leitura que atribuiu ao século IV o início da estruturação de fato da Igreja e, como diria Peter Brown (1998), sua transformação em instituição. E se depois de tudo o que apresentamos até aqui formos capazes de responder à pergunta sobre a importância de se estudar a Igreja na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média, diríamos que tal importância pode ser atribuída ao fato de ela ter sido a instituição que sobreviveu à mudança na história do Império Romano, a qual sempre esteve vinculada. Tal mudança lançou os reinos germânicos ao primeiro plano histórico e fez dos bispos os responsáveis, em primeiro lugar, pelo diálogo com os novos poderes seculares ao serem convocados em missões diplomáticas e embaixadas em nome do Imperador, assim como responsáveis pela atuação junto à comunidade no que dizia respeito tanto à proteção quanto ao provimento não só espiritual, mas também material. Citamos aqui apenas um exemplo de uma das funções atribuídas aos bispos na segunda metade do século V e início do VI, a saber: o resgate de prisioneiros, tal qual nos narra a vida de Cesário de Arles (*La vie de Césaire. Hilaire et Césaire d'Arles. La Gaule chrétienne*, 1997). Portanto, ao se adaptar e atribuir novos papéis e funções tanto para os eclesiásticos, quanto para os laicos, a Igreja

permaneceu a grande articuladora das relações político-sociais, não só durante a Antiguidade Tardia, mas, sobretudo, ao longo da Idade Média. Ainda assim, não podemos perder de vista que não se tratava, ainda, de uma instituição homogênea, tal qual o demonstram tanto as querelas doutrinárias que avançaram até o século VI, incorporando novas questões ao debate, quanto o apelo constante dos autores desse período para a necessidade de concórdia e fortalecimento de laços de amizade e de convergência de interesses.

Referências Bibliográficas

Fontes

- BÍBLIA TEB. São Paulo: Loyola/Paulinas, 1995.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- JUSTINO. *I e II Apologias. Diálogos com Trifão* [trad. Ivo Stomiolo, Euclides M. Balancin]. São Paulo: Paulus, 1995.
- JEAN CASSIEN. *Conférences*. Paris: Cerf, 1959, 3 vol.
- _____. *Institutions cénobitiques*. Paris: Cerf, 2001.
- Hilaire et Césaire d'Arles. La Gaule chrétienne*. Paris: Brépols/Migne, 1997.
- PAULO ORÓSIO. *História Apologética*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Bragança Paulista: São Francisco, 2003, vol. II.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2009.
- SAINT VINCENT DE LÉRINS. *Le Commonitorium*. Namur: Les éditions du soleil levant, 1959.
- SALVIEN DE MARSEILLE. *Oeuvres*. Paris: Cerf, 1971/1975 (2 vol.).

Estudos

- ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d;
- BADILITA, Christian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Paris: Poliron/Beauchesne, 2003.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- BROWN, Peter. The rise and the function of the holy man. *Journal of Roman Studies*, v. 6, p. 80-101, 1971.
- _____. A Antiguidade Tardia. In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- _____. *São Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- DESPREZ, Vincent. *Le monachisme primitive des origines jusqu'au Concile d'Éphèse*. Bregolles-em-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1998.
- DE VOGÜÉ, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique: l'essor de la littérature lerinienne et les écrits contemporains (420-500)*. Paris: Cerf, 2003, v. VII.
- _____. Monachisme et Église dans la pensée de Cassien. *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, Paris, s/v, p. 213-240, 1961.

- DUBOIS, Daniel. In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.
- CHADWICK, Henri. *The early church: the story of emergent Christianity from the apostolic age to the dividing of the ways between the Greek East and the Latin West*. London: Penguin Books, 1993.
- CHADWICK, Henry. Philosophical Tradition and the self. In: BOWERSOCK, G.W; BROWN, P.; GRABAR, O. (ed). *Interpreting late antiquity: essays on the postclassical world*. Cambridge/ Massachusetts/ London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 60-81.
- FAIRBAIRN, Donald. *Grace and Christology in the early church*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FOWDEN, Garth. Varieties of religious community. In: BOWERSOCK, G.W; BROWN, P.; GRABAR, O. (ed). *Interpreting late antiquity: essays on the postclassical world*. Cambridge/ Massachusetts/ London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 82-106.
- DUBOIS, Jean-Daniel. “Polêmicas, poder e exegese: o exemplo dos gnósticos antigos no mundo grego. In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia?*: Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- GALVÃO-SOBRINHO, Carlos. *Doctrine and power: theological controversy and christian leadership in the later roman empire*. University of California Press, 2013.
- GILSON, Étienne. *A evolução da cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965.
- GILSON, Étienne. O problema da filosofia cristã. In: _____. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 09.
- GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain: Quelle histoire du moyen âge au XXIe siècle?* Paris: Seuil, 2001.
- HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity*. Topography and Social Conflict. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.
- HARTOG, François. *A história de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2001.
- LIM, Richard. Christian triumph and controversy. BOWERSOCK, G; BROWN, P.; LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- GRABAR, O. (org). *Interpreting late antiquity: essays on the postclassical world*. Cambridge/Massachusetts/London: The Belknap Press of Harvard University, 2001.
- MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *El conflicto entre El paganismo y El cristianismo no siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- PAGELS, Elaine. *Adão, Eva e a serpente*. Rocco, 1992.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity*. The nature of christian leadership in an age of transition. University of California Press, 2005.
- ROUSSELLE, Aline. Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV siècle. *Mélanges de l'École Française de Rome-Antiquité*, Rome/Paris: Boccard, t. 89, v. 1, p. 333-370, 1977.
- VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Éditions Albin Michel, 2007.
- DE VOGÜÉ, Adalbert. Monachisme et Église dans la pensée de Cassien. *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, Paris, s/v, 1961

WEISS, Jean-Pierre. Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Ve. siècle. In: M. Lauwers; R-M Dessi. *La parole du prédicateur* (V-XV siècles). Nice: Z Éditions. Centre d'Études Médiévales. Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

_____. O *Contra Faustum* de Santo Agostinho. In: ZERNER, Monique. *Inventer a heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009.

WEITHMAN, Paul. Augustine's political philosophy. In: *Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2006.

WILLIAMS, Rowan. *Arius*. London: SCM Press, 2005.

_____. *The making of orthodoxy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Notas

¹ Cf. textos de Justino, o Mártir; Inácio de Antioquia; Irineu de Lyon; Clemente de Alexandria; Orígenes, dentre outros.

² Irineu talvez tenha sido o primeiro a tratar da canonicidade da Bíblia.

³ Concordamos com a tese de Claudia Rapp, segundo a qual "What has been lacking is a study that deemphasizes the reign of Constantine and that, instead of treating it as a watershed in the history of the institutional development of the church, follows the continuous flow of developments, both in Christian culture and in the Roman Empire, in the centuries before and after Constantine's reign" (RAPP, 2005, p. 13). Em certa medida, este artigo aponta nesta direção, embora ainda levemos em consideração o ganho material e os benefícios para o enraizamento da Igreja após a conversão de Constantino, a partir de uma leitura de Eusébio de Cesareia. Ademais, ainda que não pensemos o reinado de Constantino como uma virada na história do cristianismo, mas sim como parte de um desenvolvimento que advém desde o século II, também procuramos considerar elementos de quebra, ruptura e inovações que autores dos séculos IV e V imprimiram na tradição que receberam e repassaram adiante.

⁴ Sobre o debate acerca da possibilidade de uma "filosofia cristã" ver o debate entre Émile Bréhier e Étienne Gilson. A partir destas discussões também levadas a cabo pela Sociedade Tomista em cerca de 1930, prevaleceu o posicionamento favorável à existência de uma filosofia cristã, bem como a interpretação de que os contatos entre cristianismo e filosofia antiga, no início da estruturação e difusão do cristianismo, não se reduziram à completa negação de uma pela outra, ou a mero processo de helenização e aculturação por parte do cristianismo.

⁵ "[...] toda filosofia que pretender se bastar a si mesma incorrerá neles ou em outros que serão piores, de sorte que o único método seguro consiste hoje, para nós, em tomar a revelação como guia a fim de alcançar alguma inteligência do seu conteúdo, e é essa inteligência que é a própria filosofia. *Fides quaerens intellectum*, eis o princípio de toda especulação medieval" (GILSON, 2006, p.09).

⁶ No livro quarto de sua *História apologética*, Orósio relembra aos seus leitores que "[...] e se ainda, uma vez que estes fatos ocorreram durante o principado do César, é igualmente evidente, mercê de uma demonstração cristalina, que o nascimento neste mundo de Jesus Cristo, Nosso Senhor, refulgiu no meio do próprio poder imperial de César: 8. então, se bem que contra a sua vontade, aqueles que o ódio instigava à blasfêmia serão forçados a reconhecer e a admitir que esta paz e tranquilíssima serenidade em todo o mundo aconteceu não devido à grandeza de César, mas sim ao poder do filho de Deus, que se revelou no tempo do César, mas sim ao poder do filho de Deus, que se revelou no tempo de César, e que o próprio mundo obedeceu não ao governante de uma cidade qualquer, mas, por um reconhecimento geral, ao criador do mundo inteiro, que, tal como o sol ao nascer inunda o dia de luz, assim para o seu misericordioso advento revestiu o mundo com uma vasta paz" (PAULO OROSIO, *História apologética*, IV.7-8).

⁷ Acerca das cartas paulinas, ver PAGELS, 1992.

⁸ Para ver uma historiografia que defende a separação crescente entre monges e bispos durante a Antiguidade Tardia ver BROWN, 1971; BROWN, 1998; MOMIGLIANO, 1989.

⁹ "Constantino cantou estas e outras palavras semelhantes e afins, através de suas ações, a Deus, chefe supremo e autor da vitória, ao entrar com hinos de triunfo em Roma. Todos em conjunto, os membros do Senado, os dignitários, o povo romano, bem como suas crianças e mulheres, o recebiam com a alegria nos olhos, cordialmente, qual libertador, salvador, benfeitor, entre exuberantes aclamações de júbilo" (EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. 9.9-9).

¹⁰ “E, além disso, eis nossas determinações relativas aos cristãos. Os locais, onde eles costumavam anteriormente se reunir, e a respeito dos quais, numa prévia carta a Tua Devoção, outra norma havia sido prefixada, se talvez tenham sido comprados por nosso fisco, ou outro qualquer, sejam devolvidas aos mesmos cristãos sem pagamento nem reclamação de compensação, excluía toda espécie de negligência e equivoco. E se a alguns foram doados esses locais, restituam-nos o mais depressa possível aos cristãos” (EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. 10.5-9).

¹¹ “O povo é o conjunto dos seres racionais associados pela concorde comunidade dos desejos amados” (SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. 19-24).

¹² A ideia apresentada aqui pode ser compreendida por um ‘mas de ser útil’, tal qual confirmado na análise da edição da Calouste Gulbekian da mesma obra.

¹³ “Se eu te recomendei permanecer em Éfeso [a Timóteo] quando estava de viagem para a Macedônia, foi para admoestares alguns a não ensinarem outra doutrina, nem se ocuparem com fábulas e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que o desígnio de Deus, que se realiza na fé” (*1Tim* 1.3-5).

Artigo recebido em 28/10/2013. Aprovado em 05/12/2013.