

CRISTANDADE MEDIEVAL — Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI)

Francisco José Silva Gomes

Antes mesmo de nos dedicarmos ao assunto desta nossa exposição, gostaríamos de advertir os que estão nos escutando que a nossa abordagem da História da Igreja é uma tentativa de articular a perspectiva de uma história institucional com a de uma história das mentalidades. Mas ficará claro que se faz imperioso tratarmos em primeiro lugar de um conceito estruturante de qualquer abordagem que se quiser fazer da história da Igreja medieval. Estamos-nos referindo ao conceito de **Cristandade**. No entanto, será no decorrer das duas exposições programadas para hoje que o conceito mostrará todo o seu valor heurístico.

Entretanto, pois, no *vif du sujet*, vem-nos a pergunta: Cristandade não é o mesmo do que cristianismo? Assim o é em muitas obras de história e de teologia. A noção de cristandade que ora apresentamos ainda não é o seu conceito. A vantagem das noções é que permitem abordagens formais, não contudo, análises concretas. Enquanto o cristianismo se refere à religião, a um sistema religioso, a Cristandade quer antes significar um sistema único de poder e de legitimação da Igreja e do Estado. Todavia, esta relação bipolar só se mostra significativa se

levarmos em conta a Sociedade como um terceiro elemento mais abrangente. Pensamos, além disso, que a relação bipolar serve de mediação à relação tridimensional e está nela contida. As relações estruturais da Igreja e do Estado medeiam a relação de cada uma destas instituições com a sociedade. Podemos então falar da Cristandade como um sistema de relações da Igreja e do Estado **na** Sociedade.

Tanto a noção de Cristandade quanto a formalização das relações entre Igreja e Estado na Sociedade exigem evidentemente análises concretas desses três conceitos em determinadas situações históricas e formações sociais. O sistema de Cristandade apresentou várias modalidades no decorrer da já bimilenar história do cristianismo e da Igreja na medida em que o relacionamos com o escravismo antigo e o moderno, com o feudalismo, com o capitalismo.

As modalidades de Cristandade que nasceram com a *pax Ecclesiae*, no século IV, por ocasião da “reconciliação constantiniana” e que perduraram até as revoluções burguesas e liberais, até o advento do capitalismo, podem ser denominadas de “constantiniana”, porque repetem sempre certos traços comuns àquela Cristandade que se constituiu sob o Império cristão. Nelas o específico estava na relação particular a Igreja e do Estado num regime de **união** e de religião de Estado. Nessa relação particular, o Estado assegurava à Igreja a presença

privilegiada na sociedade e, dependendo das situações históricas, o monopólio sobre a produção dos bens simbólicos, constituindo-a além disso em aparelho de hegemonia do sistema. Já a Igreja assegurava ao Estado e aos grupos/classes dominantes a legitimação da sua hegemonia e dominação. Esta situação “constantiniana” geralmente aumentava o poder institucional da Igreja já que ao seu peso específico, o religioso, lhe acrescentava um peso político-ideológico e econômico também. Não devemos descartar dessas modalidades de Cristandade a possibilidade de movimentos de contra-legitimação da ordem vigente baseados num capital religioso comum.

Convém desde já dizer o que entendemos por **hegemonia**. Trata-se da direção intelectual e moral de toda a sociedade segundo os desígnios da classe(s) dominante(s). por isso, distinguimos hegemonia de ideologia, não nos parecendo que sejam conceitos que se recubram. Assim sendo, ideologia designaria tão-somente a explicação e a justificação das relações sociais de produção. No mais, compartilhamos o ponto de vista das teorias do consenso, em particular a de Gramsci. Para este autor, o outro elemento complementar e dialético da coerção é a hegemonia. Esta é então o elemento positivo da dominação já que por ela se obtém o consenso social sem que seja necessária a intervenção constante dos aparelhos coercitivos.

Nas modalidades “constantinianas” da Cristandade, a **hegemonia** tendia a ficar com a Igreja, mesmo se em certas conjunturas essa função lhe era contestada. A partir do século XII, a Igreja deve mesmo de compor com um crescente processo de secularização e/ou de laicização, muitas vezes acompanhado por atitudes de anticlericalismo. Como a Igreja obtinha o consenso social para poder exercer a sua função de único ou de principal aparelho de hegemonia? Com as práticas, as representações e os discursos que seus intelectuais elaboravam e veiculavam por meio de uma extensa rede clerical e paroquial. Entendemos por **intelectuais** os especialistas na produção de bens simbólicos tanto ideológicos, em geral, quanto religiosos, em particular. Não é suficiente que os grupos sociais estejam convencidos da legitimidade da dominação, papel propriamente dito da ideologia, mas que se comportem também conformemente às normas sociais que organizam a vida coletiva. Os intelectuais sabem expressar simbolicamente as práticas e os interesses dos grupos dominantes, mas também expressam simbolicamente a demanda de contra-legitimação da ordem vigente por parte dos grupos dominados. Há, pois, vários tipos de intelectuais. Na Cristandade medieval, o clero tendeu a monopolizar, até certo ponto, o papel de intelectual, houve também outros intelectuais como os líderes dos movimentos milenaristas de protesto social e das correntes religiosas

consideradas heréticas. Nessa Cristandade, a Igreja através do seu aparelho eclesiástico e do clero exercia a função de aparelho de hegemonia.

Num sistema assim, a religião tendia a ser uma religião de unanimidade, mas com um caráter **polivalente**. A religião fornecia simultaneamente, no plano das representações e dos discursos, a ideologia e as normas sociais. Com efeito, a religião agia sobre as normas de conduta (numa ética), fornecia as motivações para a ação (numa “mística”) e forjava a esperança mobilizadora (numa utopia). Como diria Godelier, a religião não era somente uma ideologia legitimadora a posteriori das relações sociais de produção, mas um componente da armação interna dessas relações. Se a religião tendeu a reduzir os antagonismos nas relações dos homens com a natureza nas relações sociais, superando-os no campo simbólico, papel propriamente da ideologia, pôde além disso tornar-se uma utopia mobilizadora, prestes a explodir em movimentos de protesto social sempre que a contradição entre a ideologia e a situação vivida se tornava insustentável.

Além de polivalente, a religião foi também **multifuncional**. Religião de unanimidade, o cristianismo provocava contudo diferentes expectativas nos diversos grupos e classes sociais. Max Weber afirma que se, por um lado, os grupos dominantes buscam na religião a confirmação da sua

excelência; por outro lado, os grupos dominados encontram na religião a compensação para a sua situação presente, na esperança de uma salvação futura. Temos aqui a função integradora de coesão social da religião. A esperança pode todavia apresentar um caráter **ambivalente**: pode ser fonte de resignação e de conformismo, mas pode constituir também uma utopia mobilizadora de conotações religiosas. Temos, então, a função de protesto social da religião, não queremos contudo com esta apresentação sumária restringir as funções da religião no sistema de Cristandade.

Sendo o cristianismo a mesma religião oficial de diferentes grupos e classes sociais tendia, por isso mesmo, a ser religião de unanimidade com um mesmo código religioso de base, código esse interpretado diferentemente por grupos e classes dominados e dominantes, por iletrados e letrados, por leigos e clero. Além disso, havia uma autoprodução simbólica dos grupos dominados e/ou dos leigos, a qual incorporava muitos elementos da produção simbólica dos especialistas, dos intelectuais. Não devemos opor de maneira excludente e absoluta essas duas dimensões da produção dos bens simbólicos. Eram antes duas dimensões complementares e dialéticas de produção simbólica a partir de um mesmo código religioso de base. Elementos provenientes eventualmente de outros sistemas religiosos eram redefinidos no interior do código religioso

cristão. Desse modo, para os mesmos significantes eram dadas significações diferentes. Estas só eram toleradas dentro de certos limites aceitáveis para a religião oficial.

A Cristandade medieval também propiciou situações de conformismo geradas por um consenso social homogeneizador e normatizador. As instituições apresentavam assim um caráter eminentemente religioso. A religião sacralizava o poder, as autoridades, a ordem vigente. Mas por que uma ideologia religiosa? Talvez porque as relações servis fossem tão arbitrarias que não podiam justificar-se senão apelando para uma sanção meta-social. Na formação social feudal a ideologia levava as relações sociais a aparecerem na consciência dos agentes sociais como necessárias e “naturais”. As práticas sociais decorrentes das relações servis eram então vistas não como uma imposição, mas como atos voluntários como deveres morais e religiosos. Como a ordem natural e a ordem social eram percebidas como equivalentes e garantidas pela ordem divina (sobrenatural), as relações sociais acabavam, na consciência dos agentes sociais, naturalizadas e sobrenaturalizadas ao mesmo tempo.

Toda a quebra do equilíbrio das relações sociais por alguma forma mais intolerável de arbítrio, por alguma forma menos tradicional de arbítrio gerava, por vezes, movimentos de contra-legitimação e de protesto social que se expressavam em

termos religiosos. À ordem perturbada por um tal arbítrio eram propostas geralmente três soluções diferentes: seja uma projeção no passado tentando restabelecer a antiga ordem perturbada; seja uma projeção no futuro criando uma utopia em termos puramente pós-históricos, num Além; seja ainda criando uma utopia simultaneamente intra e pós-histórica que constituía um verdadeiro projeto de subversão do sistema. Nos três casos, a ordem era sempre apresentada e justificada com fundamentos religiosos, como uma Cristandade. Enquanto nos dois primeiros casos desejava-se a manutenção da ordem, no terceiro caso desejava-se uma ordem nova. Os movimentos de protesto social medievais produziram críticas à Igreja estabelecida, correntes religiosas consideradas heréticas e movimentos messiânicos e milenaristas mais ou menos subversivos.

Eis algumas reflexões mais formais sobre Cristandade, sobre as modalidades “constantinianas” de Cristandade, sobre Cristandade medieval ocidental. Podemos agora avançar mais um pouco e tentar entender melhor algumas características comuns a todas as modalidades “constantinianas” de Cristandade. A primeira modalidade histórica foi a do Império cristão. Foram então criados certos agenciamentos constantes que permaneceram nas subseqüentes modalidades “constantinianas”: o regime de união Igreja e Estado, a religião

oficial como religião de unanimidade, o aparelho eclesiástico como aparelho de hegemonia, um único código religioso de base.

O cristianismo por ocasião da *Pax Ecclesiae* em 313 já se expandira por todo o Império Romano, principalmente nas províncias orientais, mas também fora dos limites do Império. Declarado *religio illicita* por este último, permanece intermitentemente até 313 em estado de clandestinidade e de perseguição. Os cristãos eram tidos como “ateus” e tratados como subversivos. Os cristãos, ao que parece, associaram uma resistência não-violenta a uma fé religiosa que desempenha um papel de instância crítica de desdivinização do Estado, dos imperadores, dos deuses, rebaixando-os todos à categoria de ídolos. Isto era subverter (*sub-vertere*) o sistema legitimatório do Império na sua fórmula de Dominado, era minar os valores imperantes da ordem vigente.

O Império, em crise desde finais do século II e não conseguindo eliminar os cristãos, tentou então a sua recuperação. O primeiro passo foi a “conciliação constantiniana” possibilitada pelo “edito de Milão” de 313. de *religio ilícita* favorecida e privilegiada, o cristianismo se inseriu em 380 na lista das religiões de Estado da Antiguidade. Estavam dadas as condições de possibilidade par a religião cristã se tornar uma religião oficial e de unanimidade. Quanto ao Império, encontrou no cristianismo uma nova forma de

legitimação a ordem vigente sacralizando-a; e na Igreja, um novo aparelho de hegemonia. O Império comprometia assim a Igreja com o sistema. A igreja de perseguida tornou-se “triumfante”. Se por um lado, se dava a instrumentalização da Igreja; por outro lado, a Igreja se tornava a força político-ideológica mais importante do Império depois do Estado. A divinização do poder imperial não lograra na fórmula do Dominado em parte pela resistência que os cristãos lhe haviam oferecido. Os imperadores encontraram então uma nova legitimação da sua autoridade em termos cristãos.

A partir de Constantino, o Cristo Pantocrator, tão bem representado entronizado nos mosaicos das ábides das basílicas cristãs, passava a conferir por delegação o seu senhorio, a sua soberania ao Imperador, o qual passava a ter assim uma função vicarial. O imperador não era mais sobre a terra um deus de glória, mas a imagem visível do Deus invisível, do senhorio de Cristo (*Kyrios*). O poder imperial tornava-se a imagem da Monarquia divina. A missão do imperador enquanto *Vicarius Christi*, juntamente com os bispos conquanto de modo diverso, investia-o da tarefa de propagar o Reino e de defendê-lo dos inimigos. Os imperadores também se julgavam obrigados a manter a unidade da fé para manter a unidade do Império, a defender a divindade de Cristo contra as heresias que a negavam para sustentar a sua função vicarial. Para tanto passaram a

convocar, a organizar e a presidir os concílios que elaboravam as decisões dogmáticas e canônicas das questões conflitivas em matéria de doutrina e de disciplina respectivamente.

Será que a recuperação do cristianismo pelo Império Romano e a constituição de uma Cristandade “constantiniana” produziram uma identificação total do Império com a Igreja? Não, na medida em que a religião cristã manteve até certo ponto o seu papel de instância crítica do sistema. Podemos então falar de uma **quase-identificação**. Havia uma tendência a totalizar o sistema, sacralizando-o, mas mantendo simultaneamente uma reserva crítica. No nível dos discursos e das representações o que significou essa quase-identificação? Parece-nos que houve uma interpenetração de duas operações concomitantes de quase-identificação: a da Igreja com o mundo e a da Igreja com o Reino.

Começemos pela operação de quase-identificação da Igreja com o mundo. A mensagem cristã se quer universal mas tendeu a assimilar o universalismo romano. A civilização romana considerava-se a única verdadeira civilização, entendia-se como o único ecúmeno civilizado. O Império romano era um sistema fechado, totalizado. O universalismo cristão tendeu, pois, a identificar-se com a *romanitas*, a restringir o seu horizonte ao Império romano, à latinidade, ao sistema. Surgiu assim a

Christianitas. esta quase-identificação tendeu a esbatar a fronteira e a tensão Igreja e mundo.

Com situação de Cristandade a partir do século IV acentuou-se uma perda da carga profética (crítica) e escatológica do querigma (anúncio) cristão. Atenuava-se o sentimento de estranheza com relação ao mundo que tinha ocorrido na época das perseguições. A Igreja percebia menos a tensão escatológica. Deu-se uma certa instalação no *saeculum*, uma certa mundanização. O querigma cristão sofreu um relativo rebaixamento no seu universalismo. Uma visão particularista do messianismo judaico-cristão tendeu a privatizar o reino de Deus, identificar este último com o sistema. A missão, por sua vez, tendia a atrofiar-se diante do Outro. Evangelizar tendia a ser cristianização do Mesmo, da população do Império romano, e não tanto do Outro.

Vejamos agora a segunda operação de quase-identificação, a da Igreja com o Reino. A Igreja, a partir do reducionismo soteriológico, da leitura particularista do messianismo, tendia a identificar o Reino de Deus com a instituição eclesiástica. A auto-compreensão de Igreja tomava assim um colorido “monofisita”. A Igreja acabava hipostasiada em Deus, colocada na sua eternidade, como no monofisismo cristológico a natureza humana de Jesus era subsumida pela natureza divina numa única hipóstase. A Igreja passava a

atribuir-se o monopólio da salvação, da graça, de Deus mesmo. Esta auto-compreensão de Igreja tendia a fixar a catolicidade da Igreja (seu universalismo), identificando-a parcialmente com o Império romano, com a *Romanitas*. A Igreja “católica” era como que rebaixada ao nível de Igreja de Império: era o Império **cristão**.

A Igreja interpretava a totalidade da história e da humanidade a partir dela mesma. Lá onde via Reino, lia Igreja. A visão de fé era como que rebaixada à visão da instituição eclesiástica. Assim afirmav-se que o não-eclesial não era bom, nem santo. Era, pois, uma eclesiologia que operava uma leitura reducionista do aforismo teológico: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Era uma eclesiologia que justificava o establishment eclesiástico e que realizava uma quase-identificação triunfalista da Igreja com o Reino de Deus.

Ambas as operações de quase-identificação constitutivas dos discursos e representações de Cristandade “constantiniana” só foram possíveis em função de uma certa perda da carga profética e escatológica do querigma cristão. A Igreja com seu triunfalismo parecia ter-se apoderado do futuro, parecia como que realizada na sua tensão escatológica. Como o cristianismo encara a temporalidade como categoria antropológica a Igreja se entende como peregrinante em marcha para a casa do pai, na espera do Reino de Deus. A Igreja vive,

pois, o tempo presente, o tempo da decisão e da oportunidade — o *kairos* — como um tempo intermediário entre o dom já confirmado (no passado) e o cumprimento de uma promessa que ainda não aconteceu (no futuro). O tempo da Igreja é assim o tempo de uma tensão escatológica entre o já acontecido no passado e o ainda não acontecido no futuro, entre a origem e o destino, entre o provisório e o definitivo, entre o tempo e a eternidade. Com o sistema de Cristandade deu-se um processo de desescatologização da pregação do Reino.

A nova situação histórica de Cristandade também foi favorecida por um processo de deshistoricização e helenização do querigma concomitante com o processo de desescatologização acima descrito. Deu-se um certo esvaziamento do sentido histórico e do transitório acompanhado de uma crescente reflexão mais substancialista e cósmica em teologia, mais alegórica em exegese. O mundo, a vida deixavam de ser meros acontecimentos profanos para passarem a ser a “imagem do céu”, voltavam a ser densamente sacralizados.

A nova experiência histórica dos cristãos em regime de Cristandade era absolutizada, tida como única e universal. As diversidades históricas e culturais pareciam não marcar mais diferenças. As atitudes de intolerância aumentaram. Tanto os discursos quanto as práticas eclesiais passaram por um processo de uniformização tido como sinal da unidade da fé e da Igreja.

As diversidades da Igreja fixavam-se na uniformidade e na imutabilidade. A Cristandade enquanto percebida como o **Mesmo** era refratária às diferenças, às diversidades, à alteridade, ao Outro, provocando uma seqüência de reducionismos no cristianismo: do Reino à Igreja, da fé à religião, da humanidade à latinidade, da civilização à codidentalidade, da autoridade do Mistério ao poder da instituição, da Igreja de Cristo à Igreja de Roma, da catolicidade à uniformidade, do dogma à imutabilidade, da santidade à imitação, da obediência à submissão, do povo de Deus a um laicado passivo, da liturgia à rubricística, da *koinonia* à estereotipia.

O Império que se autodenominava “cristão” torna-se um sistema totalizado. A fé cristã perdia muito do seu fomento profético (crítico) diante da totalização do sistema, da sua sacralização em termos cristãos. O batizado perdia muito daquela consciência de estar investido de uma missão profética, de romper os muros de sistemas totalizados. O batismo, rito de iniciação e de passagem, tendia a ser transmitido como óbvio, como habitual. Daí a generalização do batismo das crianças e um certo recuo do catecumenato. As crianças recebiam no batismo a fé dos pais e a cidadania romana. A fé perdia muito de um processo de *metanoia*, de *conversatio* para ser antes uma vivência “sociológica” e tradicionalista. As estruturas eclesíásticas de

Cristandade se encarregam de tornar os homens cristãos. A fé e a tradição viva eram ao mesmo tempo transmitidas (*tradere*) e ocultadas. Caía-se no tradicionalismo.

A Igreja que se considerava a mensageira do Reino de Deus, que tinha por missão se encarnar no mundo sem ser do mundo passava, com o sistema de Cristandade, a quase-identificar-se com o mundo, com a carne. Certos setores da igreja se opuseram a tal processo considerando-o mundanização. Para eles, a religião cristã não podia identificar-se com o *saeculum*; os cristãos formavam uma *ecclesia* na sociedade, não a sociedade. Desejavam, com sua recusa da mundanização, manter viva a tensão escatológica do cristianismo.

Os setores leigos sobretudo se orientaram para a vida religiosa. Esta surgiu na igreja do século IV como sinal de transcendência com relação a este mundo no intuito de manifestar que só Deus é Senhor (*Tu solus Deus*); como testemunho do sentido último da vida, do mundo e da história em um só senhor: Jesus Cristo (*Tu solus Chritus*). A contestação propriamente dita se conjugou porém com um rigorismo moral e ascético gerando o novo ideal de fuga do mundo, de *contemptus mundi* (desprezo pelo mundo) e de ida ao deserto como local de encontro de Deus na solidão. Iniciava-se o fenômeno da Vida Religiosa na Igreja pela sua primeira modalidade histórica: o monaquismo, fenômeno que não era especificamente cristão, mas

que se tornou uma especificidade cristã. O monaquismo cristão começou pelo ideal do anacoreta, seguido, ainda no século IV, pelo cenobitismo.

Os setores eclesiásticos da contestação ao mundanismo desejavam pelo menos ver estabelecida uma fronteira entre a Igreja e o mundo, entre a Igreja e o Estado. Na indistinção de competências da Igreja e do Estado, esses setores desejavam instaurar uma distinção. Reivindicavam para a Igreja uma competência de natureza espiritual, mas que existia paralelamente ao poder do Estado. Esta distinção foi formulada rapidamente pela primeira vez pelo papa Gelásio I (492-496). Este último aproveitou a conjuntura favorável de um Ocidente sem imperadores e de um cisma com Constantinopla (o cisma acaciano que durou de 484-519) para dizer ao imperador Anastácio o seguinte: *Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*” Augusto imperador, existem com efeito duas (instâncias) que regem principalmente este mundo: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder régio).

A distinção gelasiana indicava duas esferas de competência ligadas por uma única finalidade: a busca nesta vida da salvação cristã. Ambas as esferas de poder regem o mundo. A *auctoritas* designava uma competência de ordem moral, um poder fundado no direito, fonte de legitimidade. A *potestas* era um

poder de fato, um poder de administração das coisas e das pessoas. Na distinção já emerge uma diferença qualitativa entre duas competências, diferença essa que já contém um princípio de subordinação da *potestas* à *auctoritas*. No âmbito da Salvação, porém, deveria haver submissão aos pontífices. Ambrósio, bispo de Milão, já dissera ao imperador Teodósio no século IV, num contexto também conflitivo, que os imperadores não estão acima da Igreja, mas na Igreja. Em termos das representações, os futuros conflitos medievais já estão contidos na formulação gelasiana do século V.

A Cristandade medieval ocidental foi uma cristandade sacral. Numa situação de unanimidade religiosa e de conformismo todas as instituições apresentavam um caráter sacral e oficialmente cristão. Além disso, os fundamentos da ordem social e natural encontravam a sua justificação na ordem divina, no **sagrado**. Nas relações da Igreja com o poder político permaneceu a distinção gelasiana como pano de fundo dessa Cristandade.

Durante os séculos V a VII, a tutela do clero sobre a cristandade ocidental foi importante para a sua formação. Com efeito, a Cristandade latino-germânica ia-se distanciando progressivamente da Cristandade bizantino-grega. O Império Romano do Ocidente desaparecera dando lugar à constituição de reinos romano-germânicos. A clericalização já iniciada desde o

século III criara na Igreja uma relação assimétrica entre o clero e os leigos com relação ao poder religioso. O monopólio clerical sobre as instituições eclesiais e eclesiásticas foi-se aprofundando. Nesse processo dava-se uma progressiva destituição dos leigos do poder religioso e sua subordinação ao clero. Quanto a este último, organizou-se além disso como um poder eclesiástico de grande espírito corporativo.

A Igreja tornara-se nesse meio tempo a única **unidade** subsistente no Ocidente, fragmentado que estava este entre os vários reinos (“bárbaros”). Por referência ao Império, universal de direito, e por oposição aos múltiplos reinos ocidentais, o papado referia-se à Igreja como *Ecclesia universalis*, querendo com isso manifestar a universalidade da Igreja tanto no Oriente quanto no Ocidente. A *Ecclesia universalis* passava progressivamente a designar tanto a instituição eclesiástica quanto a sociedade dos cristãos ou *Respublica christiana*. Para o papado, esse mesmo conceito de Igreja manifestava outrossim a preocupação da Igreja Romana de integrar todas as igrejas locais sob o seu primado de jurisdição, tendência que já se vinha fazendo sentir desde os papas do século V, em particular desde Leão Magno (440-461)

O papado nesses séculos, sem esquecer a distinção gelasiana, insistia referencialmente na subordinação dos imperadores bizantinos e na dos reis bárbaros à Igreja. Por

ocasião de um conflito com o imperador, Gregório Magno (590-604) assim se expressou: “o poder me foi dado do Alto aos meus Senhores (ao imperador e a seu filho) sobre todos os homens para ajudar os que querem fazer o bem, para abrir mais amplamente a via que leva ao céu, para que o reino terrestre esteja a serviço do reino dos céus”. O papa formulava claramente, no bojo de uma visão agostiniana das duas cidades, a chamada concepção “ministerial” do Estado.

No entanto, a grande virada na Cristandade Medieval ocidental acontece por ocasião da “conciliação carolíngia”. O papado rompia definitivamente com o poder bizantino e olhava com favor para a nova casa dos francos que despontava no século VIII: a dos carolíngios. Os eclesiásticos da roda de Carlos Magno e o papado recriaram então o Império no Ocidente por ocasião da coroação de 800. Os carolíngios por sua vez doaram ao papado, na Itália, o *patrimonium Petri*, fazendo dos bispos de Roma poderes deste mundo.

Alcuíno em 799 considerava Carlos Magno *rector ecclesiae*, ou seja, da sociedade dos cristãos. Achava que por suas virtudes e sucessos pessoais tinha um poder de fato superior ao do papa e ao do imperador bizantino; que só com ele podiam contar as igrejas; que por isso Cristo lhe concedera o poder régio. A coroação de 800 foi o arremate final dessa eleição divina. A nova sacração lhe acrescentou uma nova missão: a de

eleito do Senhor para unificar a Cristandade. O papa só tornava assim oficial a vontade de deus. O Império restaurado estava a serviço da Igreja e o poder imperial deveria ser regido por normas morais e religiosas. Ocorria o chamado “moralismo carolíngio” conjugado com a já antiga concepção “ministerial” do Estado. O Estado era desse modo esvaziado de conteúdo específico. O príncipe devia ajuda à Igreja, em particular à Igreja Romana e devia responsabilizar-se pela salvação dos homens que lhe estavam confiados. A sua autoridade era de extensão universal. Defendia os fiéis e a fé, dilatava as fronteiras da Cristandade integrando, por bem ou por mal, os inimigos, infiéis ou pagãos.

Carlos Magno já afirmara em 796 ao papa Leão III (795-816) (que viria a coroa-lo imperador em 800: “Enquanto o imperador combate, o papa levanta as mãos para Deus, como Moisés, a fim de que pela sua intercessão o povo cristão seja vitorioso por toda a parte e sempre sobre os inimigos de seu santo nome e que o nome de N. S. Jesus Cristo seja glorificado no mundo inteiro”. O futuro imperador já entendia então a função dos eclesiásticos restrita à jurisdição eclesiástica, à adoração e à distribuição dos sacramentos, apesar de lhes conceder, sobretudo à hierarquia, um lugar eminente e específico no aconselhamento e na orientação do príncipe.

Temos aqui já o fundamento para as futuras pretensões hierocráticas do episcopado em relação ao imperador.

A modalidade carolíngia de Cristandade estava longe de insistir na distinção gelasiana. Tendia a um sistema de soberania único numa *reductio ad unum*. Insistia antes na unidade da Cristandade: *una Ecclesia, unum Imperium*. O texto *Do sunt* era pois lido nesta perspectiva nele operando duas importantes redefinições: *hic mundus* passou a ser lido como *Ecclesia*; a *auctoritas* gelasiana passou a ser lida como *potestas*. Passava-se a falar doravante em dois poderes que regiam indistintamente a *Ecclesia* e o *Imperium*, ou seja, a única *Christianitas*. Dava-se não só a indistinção da Igreja e do Estado quanto a da Igreja e da Sociedade. Todavia, na prática política permanecia uma certa tensão na Cristandade resultante da existência de dois poderes, cada qual querendo tutelar o outro. Ora eram os imperadores que tutelavam o papado, ora o contrário. A situação de tensão conheceu várias conjunturas entre 800 e o pontificado de Gregório VII (1073) que nos dispensamos de tratar aqui.

Não só o conflito de competências proveniente da releitura do texto gelasiano originou os conflitos entre Império e papado, mas a própria interpretação da coroação Imperial (800). Eginardo narra-nos que Carlos Magno ficou surpreso e aborrecido quando se viu coroado pelo papa Leão III, estabelecido este último no trono pontifício pelo rei franco que

viera expressamente a Roma para isso. O *Líber pontificalis* insiste antes no papel do pontífice na coroação e no fato de que o rei fora coroado antes da aclamação pelo povo romano e da prosterinação (o rito da *adoratio*). Futuros polemistas eclesiásticos defensores do poder espiritual vão ressaltar o fato de que tenha sido o papa a recriar o Império no Ocidente, ou melhor, a proceder uma verdadeira *translatio imperii* de iniciativa própria. Já os Anais régios marginalizam o gesto pontifício e insistem na “adoração” pelo papa. Polemistas futuros da roda imperial vão insistir na aclamação do povo romano, dando esta a força de uma verdadeira “eleição”.

O deperecimento do Império carolíngio, as invasões dos séculos IX e X e o fortalecimento do feudalismo acrescentaram aos conflitos entre o papado e o império um processo de feudalização das instituições eclesiásticas. A tutela dos leigos sobre as instituições da Igreja iam desde o papado até as paróquias passando pelos bispados e as abadias. Os leigos eram os poderosos deste mundo — imperadores alemães, reis, senhores feudais — que aproveitavam o seu papel de patronos das igrejas para tutelarem e/ou se apropriarem dos bens eclesiásticos e para designarem os seus eleitos para os cargos eclesiásticos tanto do clero secular quanto do regular.

Os abusos que esse *patrocinium* leigo propiciou foram tais que o clero e alguns leigos mais piedosos organizaram a

reação a partir do final do século X. os primeiros a se conscientizarem do fato foram pessoas ligadas aos ambientes monásticos, talvez porque fossem as comunidades monásticas as mais prejudicadas. A situação era percebida como uma humilhação e uma escravização da igreja que levava o clero aos abusos da simonia e do nicolaísmo. Só havia segundo eles uma solução: uma completa reforma **da** e **na** Igreja, na cabeça e nos membros. Mas para tanto era necessária a emancipação da tutela dos leigos: *libertas Ecclesiae*.

A “reforma gregoriana” do século XI vai permitir-nos numa próxima exposição desta tarde prosseguir com a temática da “igreja e o poder: representação e discursos” bem como tratar da temática da **reforma**. Faremos doravante a imbricação das duas temáticas.

BIBLIOGRAFIA

- ARQUILLÈRES, H. X. – **L'Augustinisme Politique**. *Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, 2^e éd., Paris, 1956.
- BARRACLOUGH, Geoffrey - **La Papauté au Moyen Age**, Paris, Flammarion, 1970.
- BOLTON, Brenda – **A reforma na Idade Média**, Lisboa, Edições 70, 1986.
- BOURDIEU, Pierre – **A Economia das Trocas Simbólicas**, 2a ed, pref. E textos reunidos por Sérgio Miceli, São Paulo, Perspectiva, 1982.
- CHÂTELET, François e MAIRET, Gérard (org.) – **Les Idéologies**, verviers, Marabout, 1981, 3 vol.
- CHÉLINI, Jean – **Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval**, Paris, Hachette, 1991.
- CHÉLINI, Jean – **L'Aube du Moyen Age. Naissance de la Chrétiente Occidentale**, Paris, Picard, 1991
- CHRISTOPHE, Paul – **L'Eglise dans L'Histoire des Hommes. Des Origines au Xve Siècle**. Limoges, Droguet-Ardant, 1982, vol 1.
- CONGAR, Yves – **L'Eglise. De Saint Augustin à L'Époque Moderne**, Paris, Cerf, 1980.
- FOLZ, R. – **L'Idée D' Empire en Occident du Ve au XIVE Siècle**, Paris, 1953.
- GOUREVITCH, Aaron – **Les Catégories de la Culture Médiévale**, Paris, Gallimard, 1983.
- HOUTART, François – **Religião e Modos de Produção Pré-Capitalistas**, São Paulo, Paulinas, 1982.
- JEDIN, Hubert – **Manual de Historia de la Iglesia**, Barcelona, Herder, 1070, vols 3 a 5.
- MANENT, Pierre – **Histoire Intellectuelle du Libéralisme**, Paris, Clamann-Lévy, 1987.
- PACAUT, Marcel – **La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au moyen Age**, Paris, Desclée, 1989.
- PAUL, Jacques – **L'Église et la Culture en Occident**, Paris, P.U.F., 1986, 2 vol.
- RAPP, Francis – **L'Église et la Vie Religieuse en Occident à la Fin du Moyen Age**, Paris, P.U.F., 1980.
- SOUTHERN, R. W. – **A Igreja Medieval**, Lisboa, Ulisseia, s/ d.
- VALLIN, Pierre – **Histoire Politique Des Chrétiens**, Paris, Nouvelle Cité, 1988.
- VAUCHEZ, André – **La Spiritualité du Moyen Age Occidental**, Paris, P.U.F., 1975.
- VAUCHEZ, André – **Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et Expériences Religieuses**, Paris, Cerf, 1987.
- VAZ, Henrique de Lima – **Antropologia Filosófica**, São Paulo, Loyola, 1992, 2 vol.