

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Mariana de Matos Ponte Raimundo

**A VIRADA CONSTANTINIANA E A CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ
NO SÉCULO IV: uma análise sócio-histórica**

Juiz de Fora
2013

MARIANA DE MATOS PONTE RAIMUNDO

**A VIRADA CONSTANTINIANA E A CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ
NO SÉCULO IV: uma análise sócio-histórica**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Émerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora

2013

MARIANA DE MATOS PONTE RAIMUNDO

**A VIRADA CONSTANTINIANA E A CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ
NO SÉCULO IV: uma análise sócio-histórica**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Émerson José Sena da Silveira – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Leandro Duarte Rust
Universidade Federal do Mato Grosso

AGRADECIMENTOS

Durante o período de realização do Mestrado, muitas foram as sugestões, dificuldades, ideias, apoios e auxílios para a realização deste trabalho. Agradeço, primeiramente, ao apoio financeiro do CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento). Tal auxílio possibilitou idas aos congressos e bibliotecas, aquisição de material.

Agradeço à indispensável orientação do Prof. Dr. Émerson José Sena da Silveira, que esteve presente em todos os momentos da realização deste trabalho; que, paciente, levou-me a refletir sobre cada detalhe da pesquisa e, sinceramente, incentivou-me a progredir. Agradeço pela experiência relatada, palavras ditas e alma doada. Agradeço por ter se tornado, para mim, um referencial de profissionalismo, ética, competência, paciência, enfim, de pessoa. Essa conquista é fruto dessa relação que transcendeu qualquer expectativa que eu pudesse ter.

Às valiosas sugestões e colaborações dos professores do PPCIR sobre o meu Projeto de Pesquisa, especialmente ao Prof. Dr. Volney Berkenbrok, que com suas sugestões metodológicas e contextuais contribuiu para a composição do presente estudo e ao Prof. Dr. Rodrigo Portela, que com suas intervenções na Qualificação levou-me a pensar as novas temáticas que o estudo deveria abordar. Estendo esses agradecimentos ao Prof. Dr. Leandro Duarte Rust por integrar minha banca de defesa de mestrado.

Agradeço aos direcionamentos, contribuições e estímulo que recebi dos professores e colegas do PPCIR e dos que conheci em diversos eventos em que estive apresentando trabalhos.

Aos amigos que, apesar das dificuldades, me proporcionaram as mais variadas formas de apoio, carinho e incentivo. Aos que compreenderam minha ausência em diversos momentos, aconselharam, ouviram e respeitaram, meu reconhecimento.

Ao meu companheiro e amigo, Athos Barbosa, por todo carinho, apoio, lealdade e ajuda que me proporciona.

E por último, e não menos importante, agradeço à minha família, pelo caráter e educação que, não apenas, moldaram minha personalidade mas, também, me levaram a almejar sempre mais em minha vida pessoal e profissional, o que me fez lutar para alcançar êxito nessa trajetória do Mestrado.

A todos vocês e a Deus, o meu sincero agradecimento!

As formas de identidade e alteridade são específicas de um contexto histórico e social determinado, tanto no tocante aos processos internos da sociedade quanto às suas relações e aos contatos com outras sociedades próximas ou distantes. Portanto, pertencer ou não a um grupo ou a uma sociedade é uma construção social e cultural, cujo significado e forma variam no tempo e no espaço, podendo coexistir uma multiplicidade de identidades/alteridades que interagem umas com as outras.

(BUSTAMANTE, R. M. C., 2006, p. 111)

RESUMO

O século IV se apresenta como um momento decisivo para o cristianismo, para a Igreja e para o Império Romano. Nesse contexto, a institucionalização do cristianismo e a consolidação de uma identidade cristã envolvem tensões, mas também afinidades eletivas; são diversos os processos político-administrativos, culturais e religiosos presentes nessa conjuntura. A proposta desse estudo é inter-relacionar esses processos, destacando a política imperial de favorecimento do cristianismo desenvolvida a partir de Constantino e da virada constantiniana, a emergência de um cristianismo institucionalizado: a Igreja e o desenvolvimento da Cristandade: a aproximação entre autoridades eclesiásticas e imperiais. Indicar-se-á ainda que, a consolidação de uma identidade cristã está intimamente relacionada à afirmação de uma ortodoxia e aos discursos dos intelectuais cristãos sobre o “ser cristão” e que ambos foram mais intensamente desenvolvidos na aproximação entre poder imperial e Igreja; a existência de uma religiosidade tarde-antiga com características comuns ao cristianismo, o fortalecimento das estruturas eclesiásticas e as redefinições identitárias possibilitaram a hegemonia de uma identidade cristã dentre as diversas correntes cristãs constituídas ao longo dos três séculos anteriores.

Palavras-chave: Século IV. Identidade Cristã. Constantino.

ABSTRACT

The 4th century presents itself as a decisive moment for the Christianity, to the Church and to the Roman Empire. In this context, the institutionalization of Christianity and the consolidation of a Christian identity involves tensions, but also elective affinities; are several political and administrative processes, cultural and religious gifts at this juncture. The proposal of this study is to interface these processes, highlighting imperial policy of developed from Constantine favoring Christianity, the emergence of an institutionalized Christianity: the Church and the development of Christendom: the rapprochement between Imperial and ecclesiastical authorities. Will indicate that the consolidation of a Christian identity is closely related to the consolidation of an orthodoxy and to the discourses of Christian intellectuals on the “be Christian” and that both were more intensively developed in the rapprochement of imperial power and the Church; the existence of late ancient religiosity with characteristics common to Christianity, the strengthening of ecclesiastical structures and redefinitions of identity allowed the hegemony of a Christian identity among the various Christian currents formed over the previous three centuries.

Keywords: 4th century. Christian Identity. Constantine.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 CRISTIANISMO, MEMÓRIA E IDENTIDADE.....	16
2.1 MEMÓRIA E IDENTIDADE NO CRISTIANISMO: A INVENÇÃO DO COTIDIANO E DA TRADIÇÃO CRISTÃ NA ANTIGUIDADE.....	18
2.1.1 Sistema de representações: mito, rito e ethos.....	26
2.2 CRISTIANISMOS E IDENTIDADES CRISTÃS: A ENUNCIÇÃO DAS DIFERENÇAS INTERNAS E EXTERNAS.....	30
2.2.1 Pluralidade e unidade no cristianismo.....	32
2.2.2 Mito e revelação: interfaces e rivalidades entre o mundo cristão e o Império pagão.....	37
2.3 ENTRE DOCTRINA E ESTRUTURAS DE PODER: OS MOVIMENTOS DE CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO IV.....	41
2.3.1 Desenvolvimento e consolidação da organização interna da Igreja.....	41
2.3.2 A crise do Império, identidade e religiosidade tardo-antiga e a expansão cristã.....	44
3 AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E DOCTRINÁRIAS DO CRISTIANISMO NO SÉCULO IV: A VIRADA CONSTANTINIANA.....	50
3.1 CONSTANTINO: DE IMPERADOR A “SALVADOR DA HUMANIDADE”.....	52
3.1.1 Afinidades eletivas: o Imperador encontra o cristianismo ou o cristianismo encontra o Imperador?.....	56
3.1.2 O Edito de Milão e as políticas constantinianas em relação ao cristianismo.....	60
3.2 O CONCÍLIO DE NICEIA: NORMAS DA ORTODOXIA E CONSOLIDAÇÃO DAS ESTRUTURAS ECLESIASTICAS.....	64
3.2.1 Ortodoxia e heterodoxia: as disputas entre nicenos e arianos.....	70
3.3 NOVA CONCEPÇÃO DE IGREJA E IMPÉRIO: OS EFEITOS DA VIRADA CONSTANTINIANA.....	75
4 A IGREJA TRANSFORMADA EM POTÊNCIA: A IDENTIDADE CIVIL-RELIGIOSA.....	77
4.1 REDEFINIÇÕES DA IDENTIDADE CRISTÃ NA ANTIGUIDADE TARDIA.....	79
4.1.1 Perfeição, tempo e espaço no discurso sobre o ser cristão.....	80
4.1.2 Martírio e sucessão apostólica como fonte de legitimação.....	86

4.1.3 Delimitação e definição do papel de homens e mulheres na Igreja	90
4.2 AS INTERFERÊNCIAS MÚTUAS DE PODER ENTRE AS AUTORIDADES RELIGIOSAS E IMPERIAIS.....	94
4.3 A CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ: A RELIGIÃO DE ESTADO.....	99
4.3.1 Novas etapas na expansão cristã e na cristianização do Mundo Antigo	101
5 CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

Quando teve início o século IV, havia diversas transformações em curso no Império Romano: as alterações político-administrativas adotadas pelo Imperador Diocleciano surtiam efeito; o cristianismo ainda marginalizado e múltiplo conquistava mais adeptos, mas tornava-se alvo de perseguições religiosas; o paganismo mantinha-se aliado ao poder imperial como baluarte da sociedade romana; o Império caracterizado pela diversidade cultural apresentava novas configurações em termos de religiosidade.

Essas transformações só podem ser compreendidas em um contexto mais amplo. O sistema político implantado por Diocleciano foi consequência das inúmeras tentativas de usurpação do poder por militares ao longo do terceiro século. O cristianismo durante os três séculos anteriores desenvolvia-se no Império Romano, mas muitas vezes eram desencadeadas perseguições a seus praticantes. Diante de um Império cosmopolita, mas, que apresentava obstáculos ao desenvolvimento do cristianismo emergiu a necessidade de afirmação da identidade cristã ao mesmo tempo em consonância com a identidade romana, mas, também na diferenciação do ambiente pagão.

Toda identidade é construída e modificada socialmente, a identidade romana na esteira dessas construções e modificações sempre dialogou com a pluralidade cultural existente no Império; a disseminação do cristianismo contribuiu para a modificação dessa identidade romana, mas, ao mesmo tempo provocou tensões que ficaram evidentes na prática social. Dentre diversas abordagens possíveis, o presente trabalho abordará essas tensões e construções a partir da face cristã, entendendo como Frighetto¹ que a identidade romana tardo-antiga é ímpar, marcada especialmente pelas tensões religiosas.

Ao longo dos três primeiros séculos a diversidade no cristianismo era imensa, o que nos leva a destacar a existência de diferentes cristianismos ou correntes cristãs e de variadas identidades cristãs. Apesar disso, é possível reconhecer ao longo da história cristã as tentativas de conciliação das diferentes correntes e o esforço principal de diferenciar os cristãos dos pagãos. Nessa linha, uma corrente da identidade cristã sobressai e passou a ser reforçada. A disseminação e o fortalecimento dessa identidade cristã nesse contexto relacionam-se à existência de uma religiosidade tardo-antiga, resultado da reorganização de elementos culturais romanos. O uso do plural e do singular, nesse sentido – cristianismo(s),

¹ FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2002.

identidade(s) cristã(s) –, justifica-se pela necessidade de tornar clara essa passagem da multiplicidade à tentativa de afirmação da unidade.

Essa religiosidade tardo-antiga caracterizou-se pelo aumento da importância atribuída aos problemas religiosos; pelo desenvolvimento da crença no sobrenatural e sua interferência na vida dos homens e pela noção da divindade que passa a ser única ou, pelo menos, hegemônica. Dessas características apenas a última relaciona-se mais diretamente com o desenvolvimento do cristianismo, as demais estão em interação com diversas religiões e cultos encontrados no Império Romano. Assim, para além das rivalidades, é possível perceber diferentes interfaces entre o cristianismo e o paganismo, que conduziram ao aparecimento dessa religiosidade tardo-antiga.

Ao longo do século IV algumas dessas transformações se confirmaram e outras foram reorientadas, assim, emergia paulatinamente um universo político-religioso próprio da Antiguidade Tardia. O cristianismo progressivamente deixava sua condição marginalizada para associar-se ao poder imperial e, apesar da permanência, o paganismo passa a ser visto com certa inferioridade. A ascensão de Constantino como Imperador relaciona-se com a alteração desse panorama político-religioso, mas diversas outras conjunturas contribuíram nesse sentido.

Nesse âmbito, a passagem da diversidade de correntes cristãs à afirmação de uma identidade cristã conduziu à formação de um cristianismo institucionalizado, a Igreja, e à constituição da ortodoxia – entendida como a doutrina oficial da Igreja. Além de ser beneficiada pela existência de uma religiosidade tardo-antiga, a expansão do cristianismo também se favoreceu do desenvolvimento de sua organização hierárquico-eclesiástica. Todo esse processo ocorreu paralelo à aproximação entre o poder imperial e a Igreja, despontada por Constantino.

São destacáveis, então, as afinidades eletivas entre as ações de Constantino e as da Igreja. A máxima de Veyne² de que Constantino havia encontrado uma grande Igreja para um grande Imperador – tal como ele se reconhecia – é um dos principais indícios dessas afinidades. Grande marca da virada constantiniana é a consonância de interesses imperiais e institucionais do cristianismo. O cristianismo não foi apenas favorecido pelas políticas de Constantino e de outros Imperadores, mas agregou benefícios à política imperial ao longo do século IV. Nessa perspectiva, a estabilidade romana e a unidade imperial, principais preocupações de Constantino, puderam ser alicerçadas no cristianismo.

² VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 12-31.

A trajetória de Constantino desde sua ascensão a Imperador até sua morte apresenta também afinidades com o cristianismo. Inclusive a narração de Eusébio de Cesareia sobre a visão da cruz de Constantino atua nesse sentido; perceber-se em encontro sobrenatural com o cristianismo foi importante para que Constantino orientasse suas políticas pró-cristãs, mas, ao cristianismo também foi possível aproveitar essa visão como a mensagem de Deus. É perceptível que Constantino favoreceu o cristianismo sem, contudo, rechaçar ou proibir as demais religiões e cultos existentes no Império.

Ao longo desse século de inúmeras transformações destacam-se acontecimentos que consolidam, não apenas uma identidade cristã, mas também novas relações entre a Igreja e o Império e de ambos com a sociedade. O Concílio de Niceia é um desses acontecimentos, marcando transformações doutrinárias para a Igreja, interferências do poder imperial em assuntos religiosos e consolidando a definição do que é ortodoxo e do que deve ser combatido como heresia.

Ao findar o século IV, os assuntos de ordem religiosa e social confundiam-se com as esferas política, administrativa e militar. Os efeitos da virada constantiniana puderam ser sentidos: a intelectualidade cristã constituiu-se como reorganizadora da cultura e o cristianismo, como a religião oficial do Império. A modelação do cristianismo ao modelo imperial é nítida, para além de uma identidade religiosa, a identidade cristã tornou-se uma identidade civil.

Diversas redefinições da identidade cristã, iniciadas no século IV e que se estenderam por boa parte da antiguidade Tardia, foram importantes para a afirmação do cristianismo como religião oficial do Império. A definição das características que compunham o “ser cristão” foi uma dessas modificações. Questões como a busca do cristão pela perfeição, a concepção linear do tempo – cujo centro é o advento de Cristo – que prevê diversos compromissos que integram a prática cristã e a compreensão do espaço como parte do plano divino para a vivência cristã, foram importantes para criar nos fiéis a expectativa por recompensas eternas na cidade de Deus, termo destacado por Santo Agostinho, que muito contribuiu para a difusão dessas ideias.

Através da definição que homens e mulheres deveriam ocupar na sociedade e na Igreja e, a partir desses parâmetros, quais seriam os comportamentos aceitos para ambos, a Igreja passou a abarcar os diversos âmbitos da vida humana. Para garantir a legitimidade de suas definições e doutrina, a Igreja apoiou-se na sucessão apostólica e na herança dos mártires. Assim, afirmou ser a legítima interpretadora da mensagem de Cristo, sucessora direta dos primeiros apóstolos e herdeira da fé proclamada pelos cristãos perseguidos dos

primeiros séculos. O fortalecimento da Igreja, nesse contexto, conduziu a possibilidade da Igreja interferir em assuntos políticos da mesma forma que o poder imperial já interferia na Igreja desde Constantino. De fato, como propôs Le Goff, a política tornava-se a província do religioso. Com o título de *Vicarius Christi*³, o papel do próprio Imperador seria de propagar a fé cristã, mantendo a unidade do império e da fé. Dentre as novas funções herdadas de Constantino, os imperadores ficaram com a incumbência de presidir concílios e arbitrar em decisões doutrinárias e dogmáticas. Mas, tensões foram desencadeadas por essas relações, de modo que, alguns pensadores cristãos como Santo Agostinho e o papa Gelásio I viram-se impelidos a tentar definir a origem e a competência do poder imperial (político) e do poder da Igreja (espiritual).

As novas sínteses advindas desse relacionamento mais estreito entre Igreja e Império propiciam o desenvolvimento da Igreja como instituição “católica”/“universal” que ia além das fronteiras do Império.

Quando o paganismo foi proibido, em 392, as transformações religiosas que se delineavam desde o início do século IV, não estavam encerradas, mas, apresentavam sinais de acomodação e consolidação de transformações que favoreceram e permitiram a emergência do cristianismo, ou melhor, do cristianismo institucionalizado: a Igreja. Apresentavam-se novas possibilidades de cristianização do Mundo Antigo.

Refletir sobre os acontecimentos do século IV e dos que o antecederam é o que permite analisar o desenvolvimento do cristianismo e compreender que a consolidação de uma identidade cristã no século IV relaciona-se diretamente com as conjunturas político-administrativa e social.

Propõe-se pensar que a identidade cristã no século em questão seja constituída de três dimensões interdependentes: (1) a religiosidade: incluindo práticas das diversas correntes cristãs e a afirmação de constituintes comuns a maioria; (2) a institucionalização e o crescente poder episcopal, que conduziram à constituição da ortodoxia por meio de concílios e expurgos da dissidência e (3) a convergência entre o civil e o religioso, com as crescentes afinidades entre a trajetória de Constantino (e de outros Imperadores posteriores) e a presença do cristianismo. Embora sejam coisas diferentes estão profundamente misturadas nesse contexto, de forma que, algumas vezes seja difícil identificá-las para uma visualização isolada. Cada uma dessas dimensões ao se confundir com as demais legitimou as outras ao mesmo tempo em que foi por elas legitimada. A noção de Cristandade emerge dessa interdependência, ao

³ GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos, p. 39. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. **A vida na Idade Média**. Brasília: UNB, 1997, pp. 33-60.

mesmo tempo que o poder imperial reconheceu a autoridade episcopal, também foi por ela reconhecido.

Os intelectuais cristãos inventaram um novo modo de ler a história (Eusébio de Cesareia e Santo Agostinho se destacam nesse sentido); expressões e simbolismos civis e religiosos foram reconfigurados: o Imperador transfigurado em *Vicarius Christi*, enquanto o título de *Pontifex Maximus* – chefe religioso, que, no âmbito pagão era atribuído ao Imperador – era aproximado das funções de centralização desenvolvidas pelo bispo de Roma.

As diferentes interpretações históricas relativas ao Império Romano e teológicas concernentes ao cristianismo que são abordadas relacionam-se com as perspectivas próprias adotadas pelo estudo. Ao mesmo tempo, atentando para a complexidade epistemológica do problema religioso e do contexto, dilatam-se os limites teóricos presentes, o que justifica a incorporação de estudos oriundos dos mais diversos campos do saber humanístico.

O desenvolvimento dessa pesquisa atrelado à História Cultural⁴ possibilitará que as dimensões socioculturais e político-administrativas do cristianismo e do Império Romano sejam consideradas em todo o processo. Os significados da cultura geralmente estão ocultos no viver cotidiano. É no cotidiano que são construídas e reforçadas as relações entre sociedade e o meio e entre os significados e as representações que possam mediar o entendimento dos sujeitos envolvidos. As referências culturais estão cognitivamente e afetivamente vinculadas a outras referências e constituem uma trama conceitual entre imaginário e significado. A existência de significados e interpretações entrelaça as dimensões em uma rede de informações, convenções e interações sociais. Essa rede não opera de modo linear porque os significados - dinâmicos e contextuais - escapam a, ou contradizem qualquer lógica que busque estabelecer uma interpretação determinante de seus sentidos. A consolidação da identidade cristã nesse período é, assim, considerada uma realidade histórica e estrutural da própria sociedade, uma e outra se influenciam mutuamente.

Assim, almeja-se – seguindo a perspectiva de Veyne⁵ em seu estudo sobre a intuição de Foucault em relação à História – indicar a raridade dos fatos humanos do século IV que modificaram a forma das pessoas se reconhecerem e se relacionarem com a história. Nesse sentido, a pesquisa buscará indícios da diversidade das relações históricas no cotidiano dos homens no período tardio. Os símbolos se explicam, portanto, pelo que foram nesse momento determinado da história e os fatos do período são inter-relacionados, não existindo isoladamente.

⁴ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

⁵ VEYNE, Paul. **Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 1995.

Conceitos como identidade, cristianismo, Crisandade, Igreja, Antiguidade Tardia, religiosidade tardo-antiga, afinidades eletivas, ortodoxia, heterodoxia, heresia, “ser cristão”, religião e virada constantiniana já despontam como cruciais ao estudo que aqui se propõe sobre as relações entre as ações políticas desencadeadas por Constantino e a consolidação da identidade cristã. Outros conceitos como memória, invenção da tradição e do cotidiano, sistema de representação, poder e outros que paulatinamente aparecerão delineiam-se no metatexto como imprescindíveis a compreensão do que se sugere: que Constantino, a narrativa de sua visão da cruz, suas atitudes pró-cristãs e sua posterior conversão representam um marco para a história do cristianismo, da Igreja, do Império Romano, do Mundo Antigo, mas, sobretudo, para a consolidação de uma identidade civil-religiosa: a identidade cristã. Diante de uma multiplicidade de identidades, a Crisandade constrói-se sobre uma cultura que havia se cristianizado e na qual a Igreja tornava-se dominante.

2 CRISTIANISMO, MEMÓRIA E IDENTIDADE

Antes de analisar as relações entre a virada constantiniana⁶ e a consolidação da identidade cristã no século IV, faz-se necessário um breve esclarecimento sobre conceitos e conteúdos que permeiam o recorte histórico-social-político-religioso em questão. Um estudo detalhado das tradições, do desenvolvimento, das tensões e das transformações dos cristianismos e das identidades cristãs presentes no Império Romano até o quarto século é uma tarefa extensa, o que a torna inviável na realização deste trabalho. Entretanto, ainda que de forma limitada, é preciso contextualizar essas relações, mesmo necessitando, para isso, aludir a acontecimentos que antecedem a virada constantiniana. Igualmente, essas retomadas servirão, ainda, para elucidar a corrente do cristianismo evidenciada por este trabalho, ou seja, aquela que ao findar o século IV foi considerada oficial e universal, ao mesmo tempo em que proporcionará esclarecimentos sobre embates entre diversas correntes do cristianismo, bem como destas com outras religiões. Ao término deste capítulo, espera-se que estejam esclarecidos os processos pertinentes às formações das identidades cristãs no contexto político do Império Romano até o século IV.

A primeira parte deste capítulo, “Memória e identidade: a invenção do cotidiano cristão na Antiguidade”, objetiva esclarecer dois conceitos importantes para a consolidação de uma identidade cristã: memória e identidade. Ambos contribuirão para analisar a experiência histórica dos cristãos dos quatro primeiros séculos – ainda que de forma limitada – na construção de novas formas de viver e de se relacionar com os outros, com o Império e com as próprias questões religiosas a partir das pregações de Jesus Cristo. Sua subdivisão traz ainda uma contribuição para a compreensão de como os cristãos se percebiam e se representavam perante os outros, tomando a ideia de sistemas de representação. Ficarão evidentes os pontos de contato entre o que se considera elementos identitários e a história da constituição e formação do(s)cristianismo(s). O ponto central dessa parte do capítulo é, sem dúvida, o modo como a enunciação da diferença contribuiu, sobremaneira, para a construção da(s) identidade(s) cristã(s).

A segunda parte, “Cristianismos e identidades cristãs: a enunciação das diferenças internas e externas”, visa problematizar o uso singular ou plural dos termos cristianismo(s) e

⁶ O termo é comumente utilizado para denominar a virada na história do cristianismo e da Igreja iniciada por Constantino. Devido a esse impulso, o cristianismo deixa de ser perseguido, passando a ser tolerado, privilegiado até tornar-se a religião oficial do Império sob Teodósio. Para maiores considerações cf. BINGEMER, M. C. (org) *Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2001, p. 139-140.

identidade(s) cristã(s), salientando a trajetória dos cristãos em busca de afirmação como grupo/religião perante as outras crenças e ao governo imperial romano, assim como disputas travadas em busca da interpretação legítima da mensagem deixada por Jesus Cristo. Ainda serão explicitados os pontos de divergência entre grupos diversos de cristãos, assim como alguns paralelos e embates entre cristãos e pagãos.

A terceira parte “Entre doutrina e estruturas de poder: os movimentos de consolidação da identidade cristã no século IV” encerra essa breve trajetória do(s)cristianismo(s) e da formação da(s) identidade(s) cristã(s) até o século IV, com a discussão em torno do que é ser cristão⁷ e quais os constituintes dessa identidade às vésperas da virada constantiniana. Trata ainda de questões relativas à conquista de espaço pelo(s)cristianismo(s) no Império Romano, as tensões e complementaridades vivenciadas com o mundo pagão⁸ e, de forma sucinta, a constituição de uma identidade no limiar das doutrinas cristãs e da política imperial romana. É, na verdade, uma tentativa de tornar claras as estruturas a que se vincula a consolidação da identidade cristã: a organização interna da Igreja, o contexto de crise imperial romana e o surgimento de novas expectativas e a adaptação da mensagem cristã aos diferentes grupos sociais – trabalho feito com afinco pela intelectualidade cristã. Compreende-se que estes três fatores associados à política e ao papel desempenhado por Constantino culminarão na consolidação de uma identidade cristã.

O cristianismo era uma contrassociedade quase completa, redistribuía a riqueza através da esmola. Tinha engendrado uma completa literatura religiosa. O paganismo não passava de uma religião, o cristianismo era também uma crença, uma espiritualidade, uma moral e uma metafísica, tudo sob uma autoridade eclesial. Ocupava o espaço todo.⁹

Veyne sintetiza com as palavras acima os elementos que aqui serão considerados principais para compreender o processo de institucionalização da Igreja, o fortalecimento de

⁷ Os parâmetros utilizados para as definições sobre o ser cristão na Antiguidade Tardia provêm dos estudos de Marcus Cruz, especialmente seu artigo intitulado *O ser cristão e o triunfo da Igreja*.

⁸ Seguindo a perspectiva adotada por MacMullen, deve-se entender que o termo paganismo é ambíguo e foi amplamente usado em referência aos indivíduos e práticas que não eram cristãs (nem judaicas), sobretudo depois da ampla difusão do cristianismo. Ao utilizar o termo mundo pagão, aponta-se para a compreensão de que essas práticas religiosas não eram homogêneas e possibilitavam a participação em diversos cultos religiosos, já que o exclusivismo era um traço característico do cristianismo (MacMULLEN, 1981). Reconhece-se, contudo, que o termo só passou a ser utilizado em fins do século IV, quando o cristianismo já havia sido amplamente difundido e compreendia todos os adeptos do politeísmo (SILVA, p. 259. In: SILVA & MENDES, 2006).

⁹ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 64.

suas estruturas internas e externas e a consolidação de uma identidade cristã.¹⁰ “Poucas religiões – talvez nenhuma – conheceram no correr dos séculos um enriquecimento espiritual e intelectual igual ao do cristianismo; no século de Constantino, essa religião era sumária, mas, mesmo assim, superou amplamente o paganismo”.¹¹ É certo que o cristianismo era um ao iniciar o século e, outro, ao findá-lo. O cristianismo que iniciou o quarto século perseguido, terminou-o como religião oficial do Império Romano. Ainda que sua mensagem possa ter sido fonte de conversão, sua ascensão política relaciona-se diretamente com a situação de crise do Império e com a atuação de Constantino, assim como com o fortalecimento da autoridade cristã.

2.1 MEMÓRIA E IDENTIDADE NO CRISTIANISMO: A INVENÇÃO DO COTIDIANO E DA TRADIÇÃO CRISTÃ NA ANTIGUIDADE

Discutidas mais recentemente, identidade e memória são alvos de intensos debates acadêmicos.¹² Nesse sentido, pretende-se evidenciar algumas pesquisas que possam contribuir para o estudo do cristianismo nos primeiros séculos, destacando sempre aquelas que entendem os conceitos em questão como construções coletivas, já que a individualidade é um fenômeno moderno.¹³

A invenção do cotidiano, por sua vez, tendo uma importante formulação em Certeau refere-se aos modos de vida, normas, direitos, deveres, costumes, linguagem, comportamentos e as perspectivas criadas e negociadas nos domínios do público e do privado.¹⁴ Já a invenção

¹⁰ O termo “identidade cristã” será utilizado na indicação da corrente do cristianismo que no século IV reivindicou para si a autoridade dos apóstolos e a interpretação legítima das palavras de Jesus, consolidando-se como religião oficial do Império. Contudo, entende-se, na perspectiva de Chevitarese, Cornelli e Selvatici (2006, p. 12), a multiplicidade de identidades cristãs, os autores utilizam essa denominação para se referir à construção identitária das primeiras comunidades cristãs, que foram construídas em interação com as relações judaicas, helênicas e até mesmo orientais.

¹¹ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 35.

¹² Em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (2011) observa que atualmente tem se dado uma atenção demasiada aos estudos e ao conceito de identidade. Da mesma forma Pollak (1992, p. 200) apontava que “ultimamente tem aparecido certo número de publicações que dizem respeito, sobre aspectos relativamente diferentes, ora ao problema da memória – e refiro-me apenas à abordagem histórica – ora ao problema da identidade”.

¹³ Conforme enfatiza Hall (2011), a noção de identidade como algo individual é tipicamente moderno; é só com o advento do iluminismo e do desenvolvimento da concepção do homem como ser racional que é criada a possibilidade de uma identidade autônoma.

¹⁴ CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

da tradição elucidada por Hobsbawm¹⁵ destaca as tentativas de promover continuidades entre o passado e o presente.

Certamente, não será possível elencar afirmações conclusivas a respeito desses conceitos, mas percebê-los como dimensões essenciais da vida humana e as implicações dessa afirmação já são suficientes.

Apesar de ser uma forma de conservar o passado, a memória não é apenas um processo limitado e secundário de lembrar fatos passados, mas sim uma capacidade humana de reter e guardar o tempo que passou, podendo ter dimensão pessoal ou coletiva. Não se pode perder de vista, como enfatizou Hobsbawm¹⁶, que a memória seleciona o passado que vai ser lembrado a partir da atribuição de importância pelo indivíduo ou pela sociedade, por esse motivo o passado só chega ao presente através de fragmentos.

Autores como Le Goff e Meneses¹⁷ ressaltam a importância da memória na construção social, é por ela que se comunica a outros acontecimentos que ficaram no passado e que não irão retornar. A linguagem contribui sobremaneira para a manutenção da memória, já que esta pode através daquela extrapolar os limites físicos de um indivíduo para alcançar tantas outras. Como ressaltou Sobral¹⁸, é indispensável à evolução humana que os indivíduos exteriorizem sua memória na sociedade.

Esse caráter coletivo da memória começou a ser debatido por Halbwachs¹⁹, legatário dos estudos sociológicos de Durkheim, herdando e refinando deste a forma de estudar os fenômenos a partir do predomínio do âmbito social e não do individual. É assim que, no estudo de Halbwachs, ficam evidentes os “quadros sociais da memória” e não a memória como função psíquica. Essa concepção é importante à medida que traz a compreensão de que mesmo a memória do indivíduo depende das relações estabelecidas por ele com seus grupos de convívio e de referência.

Mesmo assim, tal como Halbwachs, não se pode perder de vista o caráter livre e espontâneo da memória, a capacidade de reconstruir o passado em outro tempo e, por esse motivo, a memória está sujeita a alterações entre o que ocorreu e o que é lembrado. Mais uma vez, Halbwachs entrelaça a memória do grupo à memória coletiva de cada sociedade (a tradição), como forma de amenizar essa perda de qualidade que a memória poderia sofrer decorrente das determinações do presente de cada indivíduo, grupo ou sociedade.

¹⁵ HOBSBAWM, E. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

¹⁶ HOBSBAWM, E. **Sobre História: ensaios**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

¹⁷ LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003. MENESES, U. B. A história, cativa da memória? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n.34, 1992, p.9-24.

¹⁸ SOBRAL, J. M. Memória e identidades sociais. **Análise Social**, vol. XXX, 1995, 289-313.

¹⁹ HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que os outros estejam presentes, (...), pois sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem.²⁰

Retomando a ideia de que a linguagem é o elemento socializador da memória, entende-se que é através da linguagem que o fenômeno vivido/presenciado, a imagem lembrada e o presente são aproximados no mesmo espaço histórico e cultural. A memória é reproduzida e também adquirida em determinado contexto histórico-social, desenvolvendo-se através de práticas, experiências e códigos simbólicos compartilhados por grupos e/ou sociedades, estruturando-se pela linguagem e participando do processo de reprodução social.

A memória é construção social, mas também tem sua parcela de construção individual, com salientam Le Goff e Pollack, entende-se que essa memória pode ser construída de forma consciente, inconsciente ou coletiva.

Para Pollak, contudo, independente de ser construção social ou individual, existem elementos determinados que a compõe, são eles, os acontecimentos vividos pelo indivíduo e os acontecimentos vividos pelo grupo do qual o indivíduo faz ou quer fazer parte. Ambos os elementos contribuem diretamente para a formação da identidade e é nesse processo que a socialização histórica da memória tem uma participação decisiva.

Mais recentemente, os estudos sobre a memória das sociedades ou dos grupos²¹ estão associados à afirmação da identidade destes ou de sua história, molde em que também se desenvolverá esse estudo sobre a produção da memória cristã nos primeiros séculos e sua função determinante para a construção de uma identidade cristã que prevalecesse.

Em diversos momentos da história do cristianismo, evoca-se no passado a força de uma identidade inscrita no tempo. A *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia²², escrita nas primeiras décadas do século IV, procura fundamentar a construção de uma identidade cristã que incorpore as transformações vividas pelos cristãos e pelo Império, elaborando,

²⁰ HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990, p. 30.

²¹ A aproximação da memória aos estudos de fenômenos relacionados às ciências humanas ou sociais ganha campo nas obras de Pierre Janet e Henri Atlan (apud LE GOFF, 2003, p. 419-476), por exemplo.

²² Eusébio nasceu em Alexandria e desenvolveu seus primeiros estudos com um doutor sacerdote de Antioquia. Como Bispo de Cesareia escreveu diversas obras sobre a formação das primeiras comunidades cristãs, além de obras como a *História Eclesiástica* que misturam trabalho historiográfico e expressão subjetiva da crença cristã, foi ainda biógrafo oficial e amigo do Imperador Constantino, de acordo com Carlan (nov. 2009, p. 64).

consolidando uma determinada memória cristã. Essa memória estava baseada, sobretudo, na sucessão apostólica dos bispos e na exaltação dos mártires.

Na história da Igreja escrita por Eusébio, encontra-se uma linha sucessória de apóstolos de Jesus que tem sua ascensão e seu ápice nos feitos do Imperador Constantino²³, remetendo sempre a afirmação de uma identidade social e política do cristianismo em consonância com a organização imperial. Fica construída, através da obra de Eusébio, a ideia de que toda a trajetória do cristianismo confluía para a formação do Império cristão. Woodward lembra que os grupos em busca da afirmação de sua identidade se reportam à “verdade fixa de um passado compartilhado”.²⁴ Ao mesmo tempo em que contribui para a formação de uma identidade, a obra de Eusébio também é produto da memória e da(s) identidade(s) cristã(s) em processo de formação.

É certo que a memória é um dos elementos constituintes e fundadores da identidade e é através da memória que são formadas as imagens necessárias ao processo de constituição, de manutenção e de reafirmação da identidade (individual ou coletiva). Meneses²⁵ identifica que a memória enquanto construção social fundamenta a imagem necessária aos processos de formação e manutenção da identidade.

Nesse sentido, a identidade, como evidenciou Pollak, é social funcionando como uma imagem de si, para si e para os outros, sendo o outro o único elemento que escapa ao indivíduo. Assim como a memória, a identidade também é construída socialmente, e assim sendo, é resultado dos sentidos constituídos pelas interações mantidas pelo indivíduo com os outros. Logo, sua natureza é reflexiva e não inata, pois é reflexo de como o indivíduo percebe-se, uma espécie de “autoconceito”. Assim, os grupos e instituições também possuem uma identidade, desenvolvida através da aproximação da identidade dos indivíduos com a identidade dos grupos nos quais se insere.

O autor ainda afirma que “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros”.²⁶ Memória e identidade são, portanto, produto de constantes construções, ou seja, “se é possível o confronto entre a memória individual e a memória dos outros, isso mostra que a memória e a

²³ Eusébio afirma: “Tenho como propósito registrar as sucessões dos santos apóstolos, cobrindo o período que se estende desde o nosso Salvador até o presente” (1999, p. 15) E, ainda, “o Império foi com justiça conservado firme e sem rival a Constantino” (1999, p. 403).

²⁴ WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, p. 15. In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. SILVA, T. T. (org) Petrópolis: Vozes, 2009.

²⁵ MENESES, U. B. A história, cativa da memória? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n.34, 1992, p.9-24.

²⁶ POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 205.

identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos”.²⁷

Nessa mesma perspectiva, Silva direciona a interligação existente entre identidade e diferença. A afirmação de uma identidade pressupõe a diferenciação quanto à outra, no exemplo do próprio autor, só é preciso afirmar que se é brasileiro porque existem outras pessoas que não o são, ou melhor, que não se definem (ou são definidos) como tal. Percebe-se, portanto, que a identidade tem de possuir sentido, pois onde a homogeneidade impera não se faz necessária a afirmação de uma identidade. Assim sendo é apenas em circunstâncias muito raras e especiais que precisamos afirmar, por exemplo, que “somos humanos”.²⁸

Igualmente, para Silva, três elementos são indispensáveis para a compreensão da formação das identidades: o elemento linguístico (as identidades são assim reconhecidas como criações sociais e culturais, resultantes de criações linguísticas); simbólico (os signos constituintes da linguagem não possuem sentido quando considerados separadamente); e o poder (a definição da identidade, constituída por elementos discursivos e linguísticos está sujeita a relações de poder).

Em suma,

Não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois em estreita conexão com relações de poder.²⁹

Dessa forma, pode-se perceber que toda identidade é uma construção complexa e multifacetada. A Teoria da Identidade Social³⁰ tem, portanto, muito a agregar ao estudo do fenômeno identitário. Essa Teoria pressupõe que os indivíduos, usando diversos critérios, tais como: afiliação religiosa, idade, gênero e outros, classificam a si e aos outros dentre várias categorias sociais. Sendo assim, é o ato de classificar, que permite aos indivíduos estabelecer ordem no universo de suas percepções.

²⁷ POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 204.

²⁸ SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença, p. 74-75. In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. SILVA, Thomaz T. (org) Petrópolis: Vozes, 2009.

²⁹ Ibidem, p. 81.

³⁰ Que tem em Tajfel e Turner fortes representantes (Cf. NAUJORKS, C. J. & SILVA, M. K., ago. 2010).

O estudo sobre identidade deve estar atento às formas como os elementos identitários interagem ou se destacam no contexto do indivíduo e/ou do grupo. Deve-se apontar, ainda, para o fato de que a identidade não é homogênea, nem mesmo no interior de um grupo e que terá papel relevante nessa pesquisa a identidade cristã dominante (oficial) no século IV, entendendo-se que a identidade pode resultar da definição da finalidade ou razão de ser do grupo de indivíduos, de modo que represente esse propósito existencial. A identidade é uma marca reconhecível quer pelos que participam, quer pelos que interagem com o grupo.

Pode-se ainda diferenciar o conceito de identidade dos processos de identificação. A identificação faz referência àquilo que é atribuído ao indivíduo pelos outros podendo, assim, variar à medida que demonstra o nível dos vínculos sociais, da captação e da ligação entre o indivíduo e os objetos. Essas características funcionam como marcadores que indicam ora quem é esse indivíduo ora como esse indivíduo se posiciona em relação aos outros indivíduos que possuem os mesmos predicados. A identificação ocorre, portanto, quando as normas, valores e condutas de um determinado grupo são interiorizados por cada indivíduo paulatinamente. Nas palavras de Hall, “assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento”.³¹

De forma geral, os processos de identificação podem ser intensificados em momentos específicos e significativos para os indivíduos, o que implica que a própria identidade não pode ser entendida como algo imutável, mas sim como resultado das múltiplas identificações que ocorrem devido à vinculação dos indivíduos a diferentes grupos sociais.

A construção de uma identidade cultural romana, já iniciada por volta dos séculos VI e V antes da era cristã, deu-se paralela à formação do Império Romano a fim de diferenciar Roma do outro grande centro cultural que era a Grécia. Apesar do misto cultural em que Roma estava imersa, a intelectualidade romana direcionava seus esforços para identificar, para si e para o mundo conhecido, os elementos que constituíam sua identidade como povo, dessa forma, buscava-se fortalecer a noção da existência de uma “Romanidade”, surgida ainda nos anos da República Romana e tão difundida no tempo de Augusto.³² Esse conceito de identidade não pressupõe um território, mas sim um conjunto de traços culturais que se constrói em torno dos espaços de convivência.

³¹ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011, p. 39.

³² “A identidade romana deve, entretanto, ser compreendida como uma construção social, na medida em que passou por transformações, relacionadas à pluralidade de práticas culturais, a partir não apenas dos hábitos, mas das tensões e negociações advindas do viver, praticar e conceber suas dimensões dinâmicas, históricas” (BUSTAMANTE, 2006, p. 131). O artigo de Regina Bustamante *Práticas culturais no Império Romano: entre a*

Seguindo os mesmos traços, a(s) identidade(s) cristã(s) pode ser sintetizada nas palavras do apóstolo Paulo, como também indicou Cruz³³: “Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas e vos vestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador. Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo e todos”³⁴.

Como se pode extrair da proposta paulina, o cristão é um novo homem que abandona e renuncia as partilhas tradicionais que são superadas por uma nova partilha estabelecida a partir da constituição da mensagem evangélica. A identidade passa a ser constituída, fundamentalmente, pela fé.

Uma das mais importantes questões que se apresenta na construção de uma identidade cristã é a relação entre a cultura clássica e o cristianismo, pois contribuía para a maneira como a comunidade cristã se relacionava com o patrimônio cultural pagão.

Não se pode esquecer que para muitos dos novos cristãos (“ex-pagãos”) a sua identidade encontrava-se intrinsecamente relacionada com a Paidéia clássica, era preciso, então, reconstruir a identidade desse grupo.

Diante de uma multiplicidade de identidades, a identidade cristã hegemônica constrói-se sobre uma cultura que havia se cristianizado e na qual o cristianismo é dominante.

O conceito de identidade possui um caráter histórico, possuindo eficácia material e política, mesmo sendo o pertencimento ocorrido a nível imaginário e marcado por símbolos. Poder-se-ia, inclusive, afirmar que a identidade é contingente a condições históricas, sociais, culturais e políticas. Nesse sentido, a identidade também é construída historicamente por meio do discurso e das relações práticas. É um processo que nunca se completa e que se encontra em contínua transformação. O problema da identidade, nesse caso, está formulado a partir da ideia de descontinuidade.

Pode-se, então, entender o conceito de identidade como construído a partir do discurso e das práticas sociais, o que pressupõe a interação cultural mediada entre o indivíduo e o ambiente cultural no qual o mesmo está inserido e, ainda, a identidade como um dos elementos que estabelece a ligação entre o indivíduo e a sociedade.

A identidade como fenômeno social é fruto dos sentidos constituídos pelas interações mantidas pelo indivíduo em sua vida pessoal e coletiva. Logo, sua natureza é reflexiva, é

universidade e a diversidade encontrado no livro organizado por Mendes e Silva (2006) é bastante esclarecedor em relação à construção da identidade romana.

³³ CRUZ, M. O ser cristão e o triunfo da Igreja. **ANPUH - XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, p. 1-10, 2007. (Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Marcus%20Cruz.pdf>)

através da representação³⁴ que o grupo passa da teoria ao campo prático, podendo, então, criar, recriar e comunicar o seu jeito de ser como grupo, não apenas nas relações internas, mas, principalmente, em relação a outros grupos.

A esfera cultural também assume o papel de fornecedor de identidade tanto social quanto individual à medida que estabelece com o indivíduo um papel de referência total, desenvolvendo valores e significados que ultrapassem a esfera pessoal. A cultura é, ao mesmo tempo, determinada pela consciência e pelas práticas humanas e é determinante delas.

Os significados da cultura geralmente estão ocultos no viver cotidiano. É no cotidiano que são construídas e reforçadas as relações entre sociedade e o meio, entre técnica e natureza e, os significados e representações que possam mediar o entendimento dos indivíduos envolvidos. Assim, a cultura não é algo que funciona através dos seres humanos; pelo contrário, tem que ser constantemente reproduzida por eles em suas ações, muitas das quais são ações não reflexivas, rotineiras da vida cotidiana.

Como dito, o título deste capítulo conjuga, além dos conceitos de memória e identidade, o diálogo deste estudo com algumas das teses de Michel de Certeau³⁵, que se dedicou a compreender as táticas dos indivíduos na invenção do cotidiano, ou como identifica o próprio autor analisar os “modos de operação ou esquemas de ação” na construção do cotidiano.

O mais importante nesse tipo de estudo para Certeau é compreender a subjetividade em suas dimensões relacionais e dinâmicas, ou seja, das operações e táticas dos indivíduos no cotidiano. As concepções lineares, portanto, perdem relevância em um estudo como esse, já que segundo o próprio autor, “o cotidiano se inventa com mil maneiras”.³⁶ O que Certeau busca resgatar são os modos de operação³⁷ construídos nas relações sociais, nesse sentido, a invenção do cotidiano se relaciona diretamente com a constituição da memória e da identidade.

É importante perceber que essa invenção do cotidiano é imperceptível para aqueles que dela participam, tal como na constituição da memória as marcas são muitas

³⁴ O termo será retomado posteriormente, tendo como referência Chartier e sua obra *A história cultural: entre práticas e representações* (1990).

³⁵ CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

³⁶ *Ibidem*, p. 38.

³⁷ Na introdução de sua obra, *A invenção do cotidiano*, Certeau (1994, p. 37) evidencia os “modos de operação ou esquemas de ação” na construção do cotidiano, cuja característica central é a da lógica operatória da camuflagem e do disfarce em relação à racionalidade dominante.

vezes imperceptíveis.³⁸ Acontecimentos e coisas se passam de formas sutis, construídas lentamente pelos indivíduos em todos os âmbitos da vida. Quando o resultado aparece é porque a construção em si já é passado.

No que diz respeito às invenções religiosas do cotidiano, também é possível perceber como essas modificações aparecem na vida dos grupos e comunidades. Nem sempre os processos de construção são totalmente evidentes, mas os resultados, sim.

Tratando-se de religião³⁹, o cristianismo é um dos mais importantes legados do mundo antigo. A consolidação da identidade cristã ocorre no século IV devido à capacidade dessa religião de ter resistido e superado as pressões do Império, ao mesmo tempo em que se reconhecia como herdeira das Escrituras e da Revelação em oposição à estrutura pagã.

Segundo Silva⁴⁰, esse processo de superação do paganismo significa “atribuir à identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa, sendo ela considerada a única identidade”. Foi, portanto, em processo de invenção permanente e reconstituição de dados da memória que o cristianismo se constitui como religião e instituição. A fé que alimentou o discurso cristão não era apenas um passado a ser lembrado ou uma herança a ser transmitida. A vivência própria a cada tempo – no caso dessa pesquisa o século IV – era a própria construção de uma relação dos indivíduos com o mundo e com a divindade através do retorno ao núcleo de mensagens e em interação com a situação real das comunidades e das experiências.

2.1.1 Sistema de representações: mito, rito e ethos

Como fica evidente, é no cotidiano que são construídas e reforçadas as relações entre sociedade e o meio, entre técnica e natureza e os significados e representações que possam mediar o entendimento dos indivíduos envolvidos.

Falar em sistema de representações implica a análise da(s) identidade(s) cristã(s) à luz das posições assumidas por aqueles que participam de sua construção, assim como a

³⁸ PAIS, J. M. **Vida Cotidiana. Enigmas e Revelações**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 28.

³⁹ Na definição de Durkheim (2000, p. 32), religião é “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem.”

⁴⁰ SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença, p. 83. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. SILVA, T. T. (org) Petrópolis: Vozes, 2009.

identificação dos efeitos de sentido produzidos pela linguagem religiosa de sinais, ou seja, narrativas, símbolos, ritos e atitudes que só possuem sentido em configurações específicas e em determinada conjuntura sócio-histórica, donde se recupera a necessidade de evidenciar a importância da linguagem na constituição da memória e da identidade.

Como evidenciou Hall, na representação, estão inclusas as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados do cotidiano são produzidos. É através de significados e representações que os indivíduos fornecem sentido à sua própria experiência. Assim, a representação inclui um processo cultural que forma identidades individuais e coletivas. Os sistemas de representação estabelecem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e falar. Assim, “as identidades são construídas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas”.⁴¹

A religião é um exemplo de campo que articula e possibilita o funcionamento de processos simbólicos, assim como a produção e a reprodução de relações sociais através de rituais e símbolos – nesse campo, divididos em sagrados e profanos. As ideias e as coisas tornam-se sagradas à medida que são simbolizadas dessa maneira, exatamente por isso, devem-se compreender os significados que caracterizam e distinguem os aspectos da vida social, tal como sinalizou Durkheim. “A religião é algo eminentemente social. As representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são uma maneira de agir que ocorrem quando os grupos se reúnem, sendo destinados a estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos”.⁴²

A noção de representação inclui os modos de pensar e sentir, principalmente coletivos, tornando-se importante para a compreensão da consolidação de costumes de uma religião. Na perspectiva dos estudos histórico-culturais, a ideia de representação “tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos a identidade é construída, pensada, dada a ler”.⁴³ De acordo com Durkheim, é nos momentos de tensão entre sagrado e profano que as ideias e valores são apropriados cognitivamente pelos indivíduos e através dos ritos o sentido é produzido, tudo isso está em estreita ligação com a formação e a consolidação de uma identidade cristã na Antiguidade.

⁴¹ HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011, p. 109.

⁴² DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 42.

⁴³ CHARTIER, R.A **História Cultural: entre práticas e representações, memória e sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

O cristianismo antigo⁴⁴ pode ser descrita como um sistema simbólico⁴⁵ erguido pelos primeiros cristãos através de materiais narrativos, rituais e éticos, constituindo-se plausível, à medida que atendia a demanda religiosa do período – assunto que será retomado posteriormente neste capítulo. O material usado nessa construção provinha da religião judaica, mas também estava intimamente ligado ao helenismo e à cultura grega. Dessa forma, a helenização do judaísmo poderia ser entendida como uma das grandes causas do surgimento do cristianismo.

O sistema religioso de símbolos caracteriza-se pela combinação de três formas de expressão: mito, rito e ethos.⁴⁶ No cristianismo antigo, esses símbolos não alteraram a realidade específica, mas a relação cognitiva, emocional e pragmática que os indivíduos estabelecem com ela.

Em primeiro lugar, podemos destacar o(s) mito(s), ou seja, o material narrativo. Seguindo o judaísmo, o mito das ações fundamentais de Deus foi estendido por toda a história até o presente – ao contrário do que acontece comumente nas religiões, em que os mitos narram o comportamento dos deuses em um tempo primordial ou escatológico, distante do mundo presente – tornando-o uma narrativa histórico-salvífica e direcionando o relato para um único Deus, que tinha no povo de Israel o representante da humanidade. Mas, o cristianismo antigo vai além dessa transformação, reformulando as esperanças messiânicas do judaísmo sob a impressão de Jesus de Nazaré; nessa perspectiva, o mito liga-se a uma história concreta em meio ao tempo: um membro do povo de Israel torna-se o centro de todos os acontecimentos. A mitologização da história e a historicização do mito Jesus se inicia com o anúncio do Reino de Deus – convicção fundamental monoteísta do judaísmo.

Da mesma forma, os ritos – padrões de comportamento repetitivos que são relacionados à outra realidade significada no mito, interrompem as atividades cotidianas dos indivíduos e adquirem um excedente simbólico – provêm do judaísmo. Os primeiros cristãos desenvolveram um sistema de símbolos sem templo, sem vítima, sem sacerdote e conservaram, então, de forma velada em suas interpretações, esses elementos tradicionais de sistemas religiosos, como por exemplo, na reativação do sacrifício de pessoas, o sacrifício expiatório de Jesus. Ainda assim, no cristianismo antigo, alguns ritos judaicos foram adaptados, como a ablução de João e a refeição diária, que no judaísmo estavam ligados ao

⁴⁴ Evidencie-se que o termo cristianismo antigo está sendo utilizado para designar a etapa da história do cristianismo que abrange desde o século I até o início do século IV (LINDBERG, 2008).

⁴⁵ Os sistemas simbólicos do pensamento de Bourdieu (2001) podem ser vistos como uma representação coletiva se relacionados ao pensamento de Durkheim (2000). Assim, sua manifestação acontece de uma maneira que não pode ser percebida conscientemente.

⁴⁶ THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009.

fim dos tempos e eram condições para admissão e antecipação do mundo novo e no cristianismo assumiram as formas do Batismo em Cristo e da Eucaristia e passaram a ser relacionados à morte e à ressurreição de Jesus, nas quais, para os primeiros cristãos, o novo mundo já havia começado.⁴⁷

É interessante notar que o ritual do batismo, uma iniciação a uma “nova vida” através de um ritual de purificação (onde a água, elemento material do ritual, adquire o significado de renovação material e espiritual) não encontra apenas paralelos entre os judeus, mas também entre os essênios e as diversas religiões orientais do período. Grande parte dos “cultos de mistérios”, oriundos do sincretismo grego-oriental, trabalha a ideia de uma renúncia da antiga vida, e de uma consagração da nova vida a uma divindade benevolente, misericordiosa, que irá “salvar” a alma do convertido. A iniciação à nova vida geralmente vinha associada a uma espécie de “batismo”. João Batista, nesse aspecto, parece estar em consonância com a tendência da época, que, entretanto iniciara-se nos séculos anteriores.⁴⁸

No que diz respeito à ética, os conteúdos também provêm do judaísmo, no qual a integração entre o comportamento ético e a linguagem religiosa de símbolos foi realizada através da reunião das normas e valores morais na Torá. Por meio da relação com o mandamento de Deus, toda conduta adquiriu um excedente semiótico de sentido, na medida em que o comportamento era impulsionado por mandamentos absolutamente divinos e sancionado por um poder absoluto. No cristianismo antigo⁴⁹, as normas judaicas são reorganizadas a partir de dois valores centrais: amor ao próximo e renúncia ao status⁵⁰, assim a integração do ethos na religião foi realizada tendendo, por um lado, a um radicalismo ético e, por outro lado, a pretensão humana exagerada, fruto desse radicalismo, será controlada pelo ethos⁵¹ do perdão.

Entretanto, o próprio judaísmo já havia sido influenciado pelo helenismo que “criou uma orientação universal da cultura”⁵² fortemente difundida pelos romanos.

⁴⁷ THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Evidencie-se que o termo cristianismo antigo está sendo utilizado para designar a etapa da história do cristianismo que abrange desde o século I até o início do século IV (LINDBERG, 2008).

⁵⁰ A expressão “renúncia ao status” é utilizada por Theissen para designar a humildade e renúncia aos bens materiais presentes nos Evangelhos (THEISSEN, 2009).

⁵¹ Para Geertz, *ethos*, no caso aqui sob o signo da religião, é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral. Cf. GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 67-68.

⁵² LINDBERG, C. **Uma breve história do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 27.

O cristianismo primitivo é uma religião sincrética com várias raízes. O judaísmo não foi o único berço do Cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes como o gnosticismo, religiões místicas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto pagão e não judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora.⁵³

Os cristãos tomaram por influência diversos aspectos da filosofia helênica, como por exemplo, o emprego do termo grego “*logos*”, rico de significados e utilizado no evangelho de João. A mensagem de Jesus foi adaptada à filosofia helênica na condição de conhecimento antigo que remontava a tempos imemoriáveis, assim como, com a afirmação de ser o cristianismo a verdadeira filosofia. A linguagem filosófica agregou à transmissão da mensagem de Jesus influenciando, inclusive, a formação do cânon.⁵⁴

No mito, no rito e no etos de uma religião, encontram-se constantemente os mesmos elementos que influenciam a vida: papéis, símbolos e normas. Assim, o universo simbólico narrativo do cristianismo antigo assinala-se a partir da unidade entre mito e história. Através do material desse universo simbólico “os primeiros cristãos erigiram sua catedral semiótica”⁵⁵ e requeriam para ela autonomia, o que se tornou consciente, por exemplo, na redação dos evangelhos.

2.2 CRISTIANISMOS E IDENTIDADES CRISTÃS: A ENUNCIÇÃO DAS DIFERENÇAS INTERNAS E EXTERNAS

A identidade é tanto simbólica quanto social, assim sendo, a identidade é marcada pela diferença, envolvendo manifestações sobre quem pertence e quem não pertence àquele grupo. De acordo com Woodward, “a diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições. A marcação da diferença é assim a componente central em qualquer sistema de classificação”. E ainda, “a identidade

⁵³ HENGEL, M.; BARRETT, C. K. **Conflicts and Challenges in Early Christianity**. Pennsylvania: Trinity Press International, 1999, p. 1-3.

⁵⁴ “O conceito é aplicado de modo especial à ‘regra’ com base na qual é possível identificar quais livros devem ser normativos para a fé. (...) já no século IV, o termo cânon chega a indicar o próprio elenco normativo dos livros do Antigo e do Novo Testamento” (MORROW, 2003, p. 88).

⁵⁵ THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 386.

depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade, que fornece condições para que ela exista”.⁵⁶

É importante, portanto, compreender a construção da identidade como um processo de interação social através do qual se classifica e define o outro de forma simbólica e recorrente, não sendo uma propriedade independente, estável e intrínseca de um indivíduo ou de um grupo.

Woodward e Silva⁵⁷ consideram que a própria definição de identidade só pode ser completada no conceito de diferença, uma vez que toda identidade se estabelece na definição do que ela não é. Certamente, essa diferença não pode ser mantida por outra forma que não a exclusão; desse pressuposto, já fazem parte, inclusive, a análise das relações sociais vividas num contexto cultural específico. No âmago das relações sociais e de poder, as identidades assumem o papel de incluir ou de excluir, estabelecendo fronteiras entre o “nós” e os outros; classificando e organizando o mundo social e grupos, além de hierarquizá-los à medida que lhes confere diferentes valores.⁵⁸

Nessa perspectiva, tanto identidade, quanto diferença são categorias resultantes de um processo de produção simbólica e discursiva, no qual se fazem presentes as relações de poder. Para Hall⁵⁹, “as identidades são construídas dentro do discurso, produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas”.

A identidade é, então, marcada pela diferença, a busca de uma unidade cristã enfatiza a coletividade e a diferenciação entre cristãos e pagãos, principalmente. Mesmo assim, ao longo dos primeiros séculos do desenvolvimento do cristianismo, a heterogeneidade era marca dos cristãos. Diversas comunidades espalhadas por todo o Império interpretavam e vivenciavam a experiência cristã de formas diversas. Cada comunidade cristã constrói sua própria cultura, assim como formas próprias e diferentes de classificar o mundo. É através da construção de sistemas simbólicos que a cultura fornece meios para a construção de significados e sentidos do mundo social, são esses sistemas que possibilitam a diferenciação de cada identidade cristã. “As culturas fornecem sistemas classificatórios estabelecendo

⁵⁶ WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. SILVA, T. T. (org) ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

⁵⁷ SILVA, T. T. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 9 e p.74.

⁵⁸ SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença, p. 82. In: SILVA, T. T. (org) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 109.

fronteiras simbólicas entre o que está incluído e o que está excluído, definindo, assim, o que constitui uma prática culturalmente aceita ou não”.⁶⁰

Como procedeu do judaísmo e se desenvolveu em ambientes greco-romanos, o cristianismo assimilou, integrou e reinterpretou muitos elementos e categoria de pensamento desses sistemas socioculturais, assim ao mesmo tempo em que esse processo significou uma abertura à diversidade na construção da(s) identidade(s) cristã(s), também gerou conflitos e tensões no próprio âmbito cristão – com destaque para o surgimento de diversas tendências de interpretação da mensagem cristã, que a partir do século IV passaram a ser consideradas heresias – e no ambiente externo – a interação cristã com o mundo romano nem sempre foi pacífica, já que gerou diversas reações entre os praticantes das antigas religiões pagãs.

2.2.1 Pluralidade e unidade no cristianismo

Ainda que se fale de cristianismo ou de identidade cristã no singular, é preciso reconhecer a pluralidade existente nos primeiros séculos. Primeiramente, é difícil demarcar os limites entre o cristianismo e sua religião materna judaica, por outro lado, a linguagem simbólica da gnose e o radicalismo ético também se apresentam como correntes cristãs. Entretanto, havia muitos outros grupos de cristãos cuja convivência nem sempre era pacífica, gerando tensões, conflitos⁶¹ e principalmente disputas em torno de uma interpretação legítima da mensagem de Jesus Cristo. Theissen divide o cristianismo primitivo antes da formação do cânon em partidos, a saber: judeu-cristianismo, cristianismo sinótico, paulino, joanino e o cristianismo gnóstico.⁶²

De fato, é evidente que o imaginário mágico-religioso⁶³ do cristianismo traz consigo diversos paralelos com outras formas de manifestação do imaginário em geral, principalmente o judaico e o pagão. Principalmente em nível popular, observa-se que diversos elementos

⁶⁰ SILVA, T. T. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 49.

⁶¹ Izidoro (2008) cita a Guerra Judaica (64 d.C.), a morte de Pedro, Paulo, João (43 a.C.), a eliminação de vários grupos sociais e religiosos, a expulsão dos cristãos da sinagoga, a formação das diásporas cristãs helênicas e a consolidação do judaísmo rabínico como parte desse movimento de conflitos e tensões que exerceram importante papel nas relações internas e externas na formação e desenvolvimento do cristianismo.

⁶² THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 338.

⁶³ Lima Junior considera em seu artigo *Circularidade cultural e resistência simbólica no cristianismo primitivo* que o imaginário presente no cristianismo primitivo foi em muito adaptado do imaginário religioso pagão, cuja relação entre deuses e homens era estreita.

pertencentes ao âmbito extra-cristão, ao invés de serem eliminados, são simplesmente transformados, absorvidos e assimilados às formas de culto populares, influenciando até mesmo as formas normativas da vida cristã.

Para analisar, então, o cristianismo antigo sob esta ótica, deve-se perceber que inicialmente o movimento era fundado na autoridade oral, e dentro de uma cultura oral. Tradições populares, caracterizadas pela oralidade, são elementos constantes de todas as culturas e se modificam de acordo com a imaginação individual ou coletiva. Na fase oral das tradições cristãs antigas, foram criadas diversas concepções e histórias sobre Jesus, muitas procedentes da imaginação popular e não da memória recebida. O período oral das próprias tradições de Jesus foi o bastante para que várias lendas e acréscimos se desenvolvessem na tradição popular sobre sua imagem, que acabou se tornando uma imagem de culto elaborada pela imaginação coletiva.⁶⁴

Como já foi dito, nos primórdios do cristianismo a diversidade era frequente e com tendências variadas. O cristianismo inicial era formado por uma rede complexa de partidos, grupos, seitas ou denominações, além disso, havia as diferenças culturais, sociais, tradições teológicas quanto à importância de Jesus. Tudo isso refletia as diferentes filosofias e sistemas simbólicos, sob os quais, os autores poderiam basear seu pensamento religioso.⁶⁵

Um dos primeiros conflitos internos do cristianismo ocorreu entre cristãos de tendência judaica e cristãos de tendência helênica. Os cristãos helenistas criticavam o templo, instituição central do judaísmo. Por esse motivo seu líder, Estevão, morre apedrejado e os demais passam a ser perseguidos. Por conta dessa perseguição, ocorre mais uma divisão de correntes, alguns empreendem a campanha missionária entre as cidades litorâneas greco-palestinas e outros fundam a comunidade de Antioquia, que incluía gentio-cristãos. Da acolhida aos gentios, surge o novo conflito entre os cristãos, a necessidade ou não da circuncisão para os novos convertidos, discutida durante o Concílio dos Apóstolos⁶⁶, no qual se distinguem dois partidos: “de um lado as três colunas de Jerusalém: Tiago, Pedro e João (...); por outro lado, Paulo e Barnabé ([...] delegados da comunidade antioquena)”.⁶⁷ Posteriormente, as práticas alimentares, já discutidas no Concílio dos Apóstolos, em Jerusalém, passam a ser ponto de divergência. No centro da discussão, Pedro e Barnabé que por um lado tomam refeição com os gentio-cristãos em Antioquia, e por isso se afastam do

⁶⁴ Interessante verificar como essa construção do “mito” em torno de Jesus e de sua mensagem como fator importante para a construção da identidade das comunidades que surgiam.

⁶⁵ Cf. THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009.

⁶⁶ Theissen (2009) relaciona o Concílio dos Apóstolos com os relatos bíblicos de Gálatas 2, 1ss e Atos 15, 1ss.

⁶⁷ THEISSEN, G. op. cit., p. 344.

judeu-cristianismo radical de Tiago, mas nem de longe se aproximam das ideias de Paulo, para quem a comensalidade deve ser obrigatória. A divergência acaba criando mais subdivisões entre os cristãos, “entre o estrito judeu-cristianismo (...) e o paulinismo, torna-se visível uma terceira corrente intermediária: uma conjunção de judeu-cristãos ‘hebreus’ moderados, como Pedro, e moderados judeu-cristãos ‘helenistas’, como Barnabé”.⁶⁸

Theissen destaca, ainda, a existência de duas heranças paulinas: uma “de esquerda”, mas que também possui muitos traços conservadores e outra “jurídica”.⁶⁹ Para além do judeu-cristianismo, que teve em Tiago uma figura decisiva em Jerusalém, destaque-se também a existência de um cristianismo sinótico, formado pela combinação de elementos gentílicos e judaicos e, ainda, um cristianismo joanino, relacionado com os helenistas missionários na Samaria.

O próprio judeu-cristianismo também apresentou diferentes correntes ao longo dos dois primeiros séculos, como o milenarismo, que se baseava no Apocalipse, com a crença do julgamento final. Diversos grupos de judeu-cristãos seguiam seus próprios evangelhos: o evangelho dos ebionitas mantinha a fidelidade à lei mosaica e negava o nascimento virginal de Jesus; o evangelho dos nazarenos, cuja aproximação com o evangelho de Mateus é notória, era utilizado por uma comunidade na Ásia; na mesma perspectiva, o evangelho dos hebreus, pertencia a uma comunidade egípcia.

No século IV quando o cânon foi definido passou-se a utilizar o termo “apócrifos”⁷⁰ para definir muitos desses textos que não foram incorporados ao cânon pela Igreja, os motivos são variados, mas, o fato é que a fixação do cânon contribuiu para destacar uma identidade cristã em detrimento de outras tantas que se desenvolveram ao longo dos três primeiros séculos.

Já o cristianismo gnóstico esteve presente em diversos grupos, como por exemplo, os simonianos, fibionitas, e os bardesianos, que tinham por denominador comum a gnosis. Os gnósticos representam a principal oposição ao judeu-cristianismo, pois se opunham radicalmente ao Antigo Testamento. Aproximavam-se dos cultos de mistério pagãos e do sincretismo filosófico do segundo século. O marcionismo reunia elementos tradicionais do

⁶⁸ THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 346.

⁶⁹ O paulinismo de “esquerda” representa “uma escatologia realizada e uma eclesiologia-do-corpo-de Cristo característica que distingue entre a cabeça e o corpo, mas que conserva firmemente o alto valor de cada membro”, já o paulinismo “jurídico” caracteriza-se pela ausência da eclesiologia-do-corpo-de-Cristo e pela rejeição da vinda próxima (THEISSEN, 2009, p. 347).

⁷⁰ “O termo apócrifo, na antiguidade, era atribuído a livros cujo acesso era reservado aos iniciados ou que não se deviam ler em público” (JUNOD, 2004, p. 167).

cristianismo paulino, ao mesmo tempo em que utilizava diversas noções gnósticas, como o dualismo e o docetismo cristológico.⁷¹

Diante de tantos escritos que apareceram no Império Romano, devido à facilidade de locomoção dos fiéis de uma cidade para outra, os líderes de comunidades elaboraram seus próprios escritos, que eram aceitos ou não em outras comunidades.

Aos poucos, o cristianismo passava de um movimento oral para um movimento dependente da autoridade de textos escritos. A partir do século II, a confiança passou para os textos até se tornar um cânon fixo. Por volta do ano 200, no Império Romano, encontrava-se uma variedade de cânones, que refletia os costumes locais.

A redação dos Evangelhos bíblicos se deu numa etapa mais avançada da história do cristianismo antigo, em que os cristãos requeriam autonomia para sua construção semiótica, e seu intuito era oficializar as tradições populares recebidas e que mais tarde se tornaram o núcleo da fé cristã ocidental.

No século III, ainda tiveram destaque outras duas correntes: o maniqueísmo e o montanhismo.

O maniqueísmo era uma doutrina filosófica baseada em um dualismo ontológico-materialista que divide o mundo entre Bem e Mal, seu fundador foi o sábio persa Mani. Segundo Asmussen, “a vida da comunidade maniqueia está centrada neste ponto cardinal: libertar a luz que se acha presa na matéria; tudo que se julga dessa perspectiva. Qualquer obra que facilite essa ação será boa e, quando signifique um obstáculo, será má. Esse é o índice que orienta o culto, ao mesmo tempo em que constitui a base da moral”.⁷²

O montanismo como movimento profético, fundado por Montano, tinha como principal proposta renovar o cristianismo e retomar “as realidades pneumáticas e escatológicas dos primeiros tempos”.⁷³

Uma das maiores controvérsias entre os cristãos dos primeiros séculos que se prorrogou até o quarto século dizia respeito à natureza de Jesus e de sua divindade. Os adocionistas⁷⁴ acreditavam que os evangelhos de João e de Marcos indicavam que através do batismo o homem Jesus se uniu ao Espírito de Deus; já os adeptos do docetismo⁷⁵

⁷¹ Sobre o marcionismo cf. SIMON, M. & BENOIT, A. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira; Editora USP, 1987, p. 154-157.

⁷² ASMUSSEN, J. P. Maniqueísmo. In: Bleeker, C. J. & Widengren, G. (org). **Historia religionum: manual de historia de las religions** – vol. I: religiões do passado. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

⁷³ SIMON, M. & BENOIT, A. op. cit, p. 157.

⁷⁴ Visão teológica do cristianismo que defendia o nascimento de Jesus como ser humano e sua adoção por Deus após o batismo. (Cf. SIMON, M. & BENOIT, A. loc. cit.)

⁷⁵ Corrente de pensamento anterior ao gnosticismo que professava que o corpo de Jesus Cristo era uma ilusão, e que sua crucificação teria sido apenas aparente. (Cf. SIMON, M. & BENOIT, A. loc. cit.)

consideravam que Jesus não possuía um corpo real, mas aparente, pois sua divindade não podia se misturar com aquilo que perece (o corpo/a carne). O monarquianismo de Práxeas defendia a encarnação de Deus em Jesus. A questão perdurou até o Concílio de Niceia que conclui que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram uma única substância e três pessoas, ainda que não tenha encerrado totalmente a discussão.⁷⁶

Aquela que foi apontada como grande disputa do século IV em torno da questão trinitária foi suscitada por Ário, ex-sacerdote de Alexandria, sua doutrina, o arianismo, indicava que Deus, sendo único e indivisível, não compartilhava sua essência nem mesmo com o Filho. Assim, o Filho pertenceria à ordem da criação. O arianismo foi considerado heresia e condenado no Concílio de Niceia, questão que será retomada oportunamente. Entretanto, não desapareceu, estabelecendo-se posteriormente entre as monarquias góticas europeias.

Ao longo dos quatro primeiros séculos, surgiram diversas outras correntes no cristianismo⁷⁷ – algumas serão evidenciadas ao longo deste estudo, outras não serão tratadas por não terem relevância para o presente estudo – à medida que a Igreja se formava como instituição e organizava sua estrutura, muitas passaram a ser consideradas heresias e combatidas. Essas breves considerações não pretendem, nem de longe, esgotar a diversidade existente no interior do cristianismo dos primeiros séculos ou mesmo as diferenciações teológico-doutrinárias de cada uma das correntes. Busca-se evidenciar que o presente estudo refere-se à corrente do cristianismo que caminhou para a oficialidade no século IV, mas consciente da existência das demais.

Ainda que fiquem evidentes os afastamentos entre as diversas correntes do cristianismo, também é possível perceber muitas aproximações, “a ala gentio-cristã, representada por Marcos e Lucas, aproxima-se indiscutivelmente do cristianismo paulino”⁷⁸ e assim por diante. Exatamente por esse motivo, o presente trabalho opta por continuar usando os termos singulares cristianismo e identidade cristã, pois apesar da evidente diversidade, houve desde os primórdios da história cristã tentativas de conciliação das diferentes correntes e o esforço principal de diferenciar os cristãos dos pagãos.

⁷⁶ Cf. SIMON, M. & BENOIT, A. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira; Editora USP, 1987, p. 154-157.

⁷⁷ Cf. SIMON, M. & BENOIT, A. *op. cit.*

⁷⁸ THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 350. No texto do qual foi retirada a citação também é possível encontrar outros tantos exemplos dessa aproximação.

2.2.2 Mito e revelação: interfaces e rivalidades entre o mundo cristão e o Império pagão

A consolidação da identidade cristã ocorre no século IV devido à capacidade dessa religião de ter resistido e superado as pressões do Império, ao mesmo tempo em que se reconhecia como herdeira das Escrituras e da Revelação em oposição à estrutura pagã. Segundo Silva, esse processo de superação do paganismo significa “atribuir à identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa, sendo ela considerada a única identidade”.⁷⁹

O advento do cristianismo está relacionado a Jesus de Nazaré, que viveu no contexto social, político e religioso do judaísmo helenizado.⁸⁰ Suas obras, vistas por seus seguidores como, milagrosas e suas pregações – cuja característica principal era o amor incondicional a um deus único e ao próximo – se refletiram de tal modo na religiosidade⁸¹ desse contexto, que, mesmo após sua morte, alguns começaram a lhe atribuir a condição de Messias, ou seja, daquele que viria para libertar o povo judeu.

O cristianismo procedeu do judaísmo, mas implantou-se e desenvolveu-se em ambiente greco-romano. Na perspectiva de alguns autores, é inegável que a unidade política estabelecida e o desenvolvimento alcançado por Roma contribuiu decisivamente para a difusão do cristianismo entre inúmeros povos, diferentes entre si pela raça, pela língua, pelas tradições, mas unidos pelo denominador comum da Romanização.⁸² Mas, seu rápido avanço foi favorecido, também, pelo desespero dos pobres, camponeses e escravos subjugados e

⁷⁹ SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.83.

⁸⁰ CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

⁸¹ “A religiosidade, na sua condição de característica exclusivamente humana, revela um atributo humano de busca do sagrado, sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto como explicação para o real vivido, ou ainda mesmo para negociações e entendimentos com a ou as divindades na procura de resoluções de problemas cotidianos” (MANOEL, 2008, p. 19).

⁸² Lindberg (2008, p. 2) afirma que “[...] O Império Romano era, pois, parte do plano providencial de Deus. A *pax romana* pacificara o mundo Mediterrâneo e suprimira o roubo e a pirataria ao longo das estradas e rotas marítimas romanas. A rede de estrada possibilitava a navegação, o comércio e as comunicações desde as Ilhas Britânicas até o norte da África, da Península Ibérica ao Oriente Próximo, facilitando assim a difusão das missões cristãs. A lei romana também possibilitava a mobilidade dos missionários. Paulo pôde viajar com relativa segurança e apelar para sua cidadania romana ao encontrar dificuldades (At 25, 1-12).” Sobre esse assunto, Verdete (2009, p. 77) ainda assinala que “O Cristianismo havia arrancado numa marcha imparável na manhã do dia de Pentecostes do ano 30, expandindo-se pelo mundo conhecido. Aí estava o Império Romano em toda a sua extensão, com a Pax Romana, a sua organização, as suas excelentes vias de comunicação, pronto a ser a talagarda propícia ao bordado de um Cristianismo nascente.”

explorados pelas forças romanas.⁸³ O cristianismo oferecia a essas populações uma nova forma de idealizar e de construir uma representação da realidade.

O caráter universalista do cristianismo⁸⁴, que abrigava em seu interior humildes e poderosos, e pregava a igualdade de todos perante o único Deus, constituiu, sem dúvida, um fator de união e de resistência aos perigos e ameaças, lançando os alicerces de uma nova sociedade, ensinando a origem comum de todos os homens.⁸⁵ Inúmeras religiões existentes na época, desde as greco-romanas a, até mesmo, algumas orientais, pretendiam, assim como o Cristianismo, apresentar uma mensagem de salvação e de imortalidade, mas nada havia nelas que se assemelhasse à caridade cristã pregada com tanta ênfase por Paulo de Tarso.⁸⁶

Apesar do radicalismo monoteísta do cristianismo ser antagônico à *pax deorum*⁸⁷, o século II foi marcado por grande indiferença dos Imperadores com relação a isso. Entretanto para os pagãos, o cristianismo representava uma grande ameaça à estabilidade do Império, ideia fortalecida ao longo do século III, quando os cristãos passaram a se recusar a participar dos ritos públicos em honra do Imperador. Para Veyne, a repulsa dos romanos aos cristãos deve-se a aversão a tudo “que era híbrido, impuro e ambíguo”⁸⁸, já que, “os cristãos faziam parte do Império, mas sem os mesmos costumes: evitavam conviver com os outros, não participavam das festas ou dos espetáculos, não veneravam os deuses nacionais, seu Deus não pertencia a determinada nação, diferente do deus dos judeus”.⁸⁹

⁸³ A Galileia, região norte da Palestina, foi o local em que o cristianismo foi germinado no século I. Os galileus, entre os quais esse acontecimento ocorreu, eram, em sua maioria, camponeses que viviam em aldeias e, que décadas antes, vivenciaram uma significativa mudança de caráter político e que, desde então, tiveram suas vidas transformadas pelo modo de dominação imposta pelo Império Romano, baseado na opressão e na extorsão. Era o controle militar em centros urbanos nas províncias que garantia a unidade política do Império, os camponeses além de serem explorados, perdiam seus excedentes agrícolas, suas terras e, sobretudo, sua dignidade (CROSSAN, 2004). Nesse contexto sucedeu o aparecimento de Jesus de Nazaré que –muitas vezes identificado com as vítimas pauperizadas da política romana, já que segundo os relatos (Mc 6, 3; Mt 13, 55), ele desempenhava alguma atividade profissional como artesão –, conquista seguidores através de um discurso de reestruturação da sociedade igualitária. Os camponeses galileus que, outrora, foram marginalizados pelo poder imperial, encontram na figura e nas pregações de Jesus a esperança de uma alteração da ordem instituída. Nesse sentido, Velasco (1995, p. 26) esclarece que “Jesus se coloca fora do sistema, do esquema religioso e social de seu povo e, por isso mesmo, se põe ao lado das multidões que aguentavam o peso de uma religião alienada e do poder opressor do Império. Isso implicava para Jesus tomar, desde o começo, o partido de uma classe de gente, contra outras classes, como a única possível forma de se dirigir verdadeiramente a todos na perspectiva do reino”.

⁸⁴ Aquela corrente do cristianismo que se tornou hegemônica. Esse caráter provocou tensões entre as correntes do cristianismo e afetou a construção das identidades cristãs.

⁸⁵ Entretanto, não se ignora o fato de que algumas das religiões politeístas também afirmavam uma origem comum a todos: no helenismo, o mito de Prometeu, na mesopotâmia, o Enuma Elish e, no próprio judaísmo, religião monoteísta, o mito duplo do Gênesis.

⁸⁶ Cf. CRUZ, M. O ser cristão e o triunfo da Igreja. ANPUH - XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, p. 1-10, 2007.

⁸⁷ A *pax deorum* refere-se à tolerância de todas as religiões, que habitualmente regia as relações religiosas no Império Romano.

⁸⁸ VEYNE, P. **O Império Greco Romano**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 245.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 246.

Como são evidentes os conflitos e embates ocorridos entre os cristãos e o Império pagão, seja em questões políticas ou cotidianas, também são perceptíveis as interfaces entre os dois mundos. Assim, um dos principais pontos de contato do cristianismo com o paganismo – helênico ou romano – diz respeito ao fato de figuras importantes, que têm a missão de atuar como salvadores ou pacificadores, serem concebidas da relação entre deus(es) e ser(es) humano(s).⁹⁰ Essa concepção associada à ideia da ressurreição constitui o mito base do cristianismo.⁹¹

As interfaces ou interações culturais entre cristianismo e paganismo não se resumem apenas a construção do mito dos salvadores e sua concepção divina. Entre cristãos e pagãos, frequentemente, encontram-se narrativas sobre a infância dessas figuras míticas.⁹²

Da mesma forma, a fé na divindade de Jesus procede da crença em sua realidade histórica e dos feitos a ele atribuídos. A revelação, contudo, dá-se no testemunho de sua filiação divina, Deus é a própria revelação ocorrida através de Jesus.

Na trajetória do povo hebreu, mito e história já haviam sido unificados em uma experiência: a aliança firmada entre Deus e o povo. E, assim, o povo se relaciona com esse Deus de forma pessoal e cotidiana, relação que se evidencia em todos os aspectos da vida individual ou coletiva. O cristianismo se afirma como revelação desta mesma relação com Deus, não mais através da natureza – a sarça ardente ou o solo sagrado – ou de leis – as tábuas dos mandamentos – mas sim, através do próprio divino na figura do ser humano. Como tratou Veyne, enquanto o cristianismo dominava todos os âmbitos da vida cotidiana, o paganismo não o fazia, “por isso ser cristão se torna e permanecerá sendo a identidade dos fiéis”.⁹³

Imerso no mundo romano, o cristianismo passou por momentos de paz e de perseguições. Gibbon descreveu com detalhes as dificuldades que enfrentavam os primeiros cristãos que desejavam manter a sua fé pura – não cultuando os deuses romanos e/ou o Imperador – sem deixar de tomar parte na vida regular da sociedade; em alguns dos acontecimentos sociais em que desejavam ou se viam obrigados a participar, eles se

⁹⁰ Nas palavras de Crossan “Segundo Lc 1, 26-38, o cristianismo disse que Jesus nasceu de Maria e do Espírito Santo, de mão humana e pai divino. O paganismo não contestou que isso era bastante improvável. Afinal de contas, os pagãos sabiam do nascimento de Enéias, de mãe divina e pai humano. A afirmação que Augusto em pessoa foi concebido de pai divino e mãe humana era mais conhecida. Ácia passou a noite no templo de Apolo, o deus visitou-a disfarçado de serpente e ‘no décimo depois disso Augusto nasceu e foi, portanto considerado filho de Apolo’” (2004, p. 26).

⁹¹ Cf. THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: paulinas, 2009. p. 43-65.

⁹² “Dionísio que é atraído pelos titãs com brinquedos e objetos religiosos e as narrativas da infância de Jesus que é perdido pelos seus pais e aparece no templo dialogando com os doutores da lei, nos mostra uma interface entre cristianismo e paganismo que nossos olhos não estão acostumados a enxergar” (BARROSO & ALONSO, 2009, p. 6).

⁹³ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 65.

encontravam inseridos, algumas vezes contra sua vontade, nos ritos e cerimônia religiosos, e em “armadilhas infernais”⁹⁴ das quais não podiam escapar sem excluir-se da vida cotidiana. Como mencionado, na década de 250, essas perseguições foram agravadas, o Imperador Valeriano prossegue com essa política que seria, novamente, recuperada em 297, já sob o governo de Diocleciano.

Bayet destaca que entre o II e o III século, com maior intensidade, os cidadãos já estavam um tanto quanto alheios às celebrações oficiais e buscavam maior intimidade na relação com uma divindade.⁹⁵ Certamente, essa questão do cosmopolitismo religioso romano relaciona-se com a diversidade de concepções do sagrado, com o entendimento do público e do privado e com as relações sociais. O ambiente religioso desse momento foi marcado pela construção ideológica de um poder sobrenatural, resultado de especulações escatológicas, preocupações moralistas, doutrinas filosóficas, esforços para unir fé e conhecimento, relações entre culto e magia e confrontação entre humano e divino. Mas, também nesse período, é fortalecida a tendência henoteísta⁹⁶ de sobreposição de um deus sobre os demais.⁹⁷ Remonta a essa época, por exemplo, o fortalecimento do culto público ao deus Sol como símbolo de divindade suprema. A construção da identidade cristã está inserida nesse contexto de mudanças e transformações, mas acompanha os sistemas religiosos e a demanda de cultos encontrados no Império.

De acordo com Le Goff, “a imagem de Deus numa sociedade depende sem dúvida da natureza e do lugar de quem imagina Deus (...) tentamos apreender esses diferentes “Deus” em torno de alguns dados essenciais”.⁹⁸ Isso é essencial para perceber que as interfaces encontradas no cristianismo e no paganismo são frutos do momento vivenciado pelos habitantes do Império Romano, com suas peculiaridades políticas, culturais e, principalmente, religiosas, decorrentes de um momento de instabilidade e indefinições. A complexidade das relações sociais e a diversidade de sistemas religiosos no Império Romano destacam as questões de identidade e os conflitos que emergem da relação entre cristianismo e paganismo.

⁹⁴ GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano** (edição abreviada). São Paulo: Cia das Letras, 2005, p. 245.

⁹⁵ BAYET, J. **La religión romana: historia política y psicológica**. Madrid: Ed. Cristandade, 1984.

⁹⁶ Henoteísmo é o termo criado pelo orientalista Max Muller para designar a superioridade que uma divindade venerada diante de outras, sem com tudo que se negue a existência das demais. (Cf. CROLLIUS, 2003). Utiliza-se o termo na intenção de elucidar que o cristianismo antigo conviveu com diversas religiões e divindades sem negar a veracidade destas. No século III já é possível perceber a tendência à afirmação da supremacia do deus cristão sobre os demais e somente no século IV difundiu-se a afirmativa monoteísta do cristianismo de que o seu deus seria o único.

⁹⁷ Cf. J. BAYET. op. cit.

⁹⁸ LE GOFF, J. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 11.

2.3 ENTRE DOCTRINA E ESTRUTURAS DE PODER: OS MOVIMENTOS DE CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO IV

Se por um lado a consolidação da identidade cristã no século IV decorre de suas construções doutrinárias e por sua resistência aos embates com o Império pagão, por outro lado, é necessário compreender as estruturas socio-históricas que no limiar do quarto século – além do papel político desempenhado por Imperadores, com destaque para Constantino – permitiram que o cristianismo fortalecesse sua organização interna e desenvolvesse fortes relações com o poder imperial. Nesse ínterim, deve-se considerar a própria situação do Império Romano, que acabou por remodelar o ambiente religioso na Antiguidade Tardia.

A organização interna do cristianismo passa não apenas por sua institucionalização como Igreja e de sua conseqüente hierarquização, mas também pelo esforço dos intelectuais cristãos de legitimar a religião e adaptá-la às novas necessidades e aos antigos hábitos da população. Isolados, esses elementos e movimentos não possibilitaram a consolidação da identidade cristã, mas combinados possibilitaram a penetração do cristianismo na sociedade romana e o estreitamento das relações com o poder imperial.

Como levantou Cruz, o que ocorre neste momento não é a reorganização da identidade antiga, mas “o surgimento, a partir de novos parâmetros e partilhas, de uma nova identidade”.⁹⁹

2.3.1 Desenvolvimento e consolidação da organização interna da Igreja

Quando Constantino concede liberdade de culto aos cristãos no século IV, a Igreja já possuía uma complexidade organizacional: seus membros já se posicionavam em relação a diferentes temas, principalmente no que diz respeito à conduta moral e às regras disciplinares, além do mais a organização da hierarquia eclesiástica já era evidente.¹⁰⁰

⁹⁹ CRUZ, M. O ser cristão e o triunfo da Igreja. ANPUH - XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2007, p. 2.

¹⁰⁰ Cf. BROWN, P. Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1990, p. 41.

De acordo com Alesso, em virtude dos problemas internos, tais como, “as acusações de heresia, lutas pelo poder, perigos de cisma e controvérsias teológicas”¹⁰¹ e também por causa dos ataques externos, já no século II, o cristianismo inicia seu processo de organização. Foi assim, que a literatura cristã, desenvolveu-se tanto no sentido educacional de manter a coesão interna, quanto no âmbito apologético de defender suas crenças diante do público externo. A sistematização e a apresentação das ideias cristãs se deram, nesse primeiro momento, de forma filosófica, em textos profundamente influenciados pela cultura da época.

Ao comentar a expansão da doutrina cristã, Brown indica que esse processo de conversão deve ser percebido através da construção de discursos evangelizadores variados que se adequavam a diferentes grupos sociais encontrados no Império e, principalmente, elaborados pela intelectualidade cristã. O surgimento dessa classe de intelectuais cristãos aliada aos escritos dos padres apologistas demonstra por um lado a expansão do cristianismo, e por outro, a organização dessas comunidades cristãs para defender a fé e conviver com a adversidade no Império.

No desenvolvimento da Igreja – o cristianismo institucionalizado – a organização e a capacidade de criação, renovação e adaptação foram fundamentais como mecanismos de coesão e sobrevivência. Nesse ínterim, a figura dos líderes considerados inspirados pelo poder divino foi essencial. Os escritos cristãos, nesse período, foram favorecidos pela própria noção de conversão, que pressupunha que esta é um processo contínuo e evolutivo perpetuando por toda a vida do indivíduo. Os escritos passavam a ter a função de ajudar os novos cristãos a se adaptarem a essa nova realidade, afastando-se das paixões humanas e aproximando-se mais de Deus. Esses textos também favoreceram o posicionamento dos cristãos nas confrontações externas e nas relações sociais. A tradição apostólica¹⁰² terá aqui um papel importante, nem todos os textos são reconhecidos como oficiais de acordo com os critérios estabelecidos pela Igreja. Assim, a autoridade de muitos escritores eclesiásticos residia na identificação e na reprodução de códigos pré-determinados institucionalmente.

A figura do bispo, que já possuía um papel de liderança em comunidades individuais urbanas (*ecclesia*), começa a sobressair cada vez mais, à medida que se tornam mais conturbadas as relações sociais entre os cristãos e os demais habitantes do Império e com a intensificação das perseguições, mas também por causa dos embates de poderes sociais e atuações locais.

¹⁰¹ ALESSO, M. Los géneros literarios en el primer cristianismo. Universidad Nacional de La Pampa (Argentina), *Circe*, n.10, p. 19-36, 2005- 2006, p. 24.

¹⁰² Fundamentada na sucessão ininterrupta de bispos que sucederam os primeiros apóstolos. (WESTHELLE, 2005).

O primeiro passo na organização do cristianismo foi a coordenação das comunidades cristãs, que logo passaram a ser chamadas de paróquias (comunidades de peregrinos), cuja reunião constituía uma província eclesiástica (eparquia) dirigida por um bispo. Os bispos das cidades de maior prestígio detinham mais autoridade que e sobre os demais (como era o caso de Roma, Alexandria e Antioquia), ratificada posteriormente pelo Concílio de Niceia.¹⁰³ Desde essa época – século II – esses bispos já se reuniam em sínodos, mas a escolha dos bispos contava com a participação da comunidade cristã através do “voto do clero, assentimento do povo e das autoridades”.¹⁰⁴ De acordo com os relatos de Eusébio de Cesareia, os bispos coordenam toda a vida da Igreja, presidindo celebrações de batismo, eucaristia e outras. O autor ainda indica haver um movimento que envolve essa liderança cristã, estabelecido através de correspondência e contatos pessoais mantidos entre esses bispos.

Se por um lado a organização hierárquica constituída pela Igreja se fortalecia e se espalhava pelo Império, sustentando e incentivando a expansão do cristianismo, por outro lado, o clero tornou-se monopolizador e intermediário oficial da relação com Deus e com o sagrado.

Nessa mesma perspectiva de fortalecimento da Igreja, desde o segundo século é intenso o trabalho da intelectualidade para tornar compatível a mensagem evangélica e o discurso bíblico com a situação vivenciada por diferentes extratos e grupos sociais do Império. Esse movimento salienta a influência de elementos da tradição cultural romana no cristianismo, o que implica, também, em transformações internas.

Ao iniciar o século IV, a Igreja tem suas bases solidificadas no Império romano, expandindo seus limites, aumentando o número de adeptos, engajada socialmente, mas também em profundo diálogo com os poderes políticos e autoridades. E, na ânsia de que também a Igreja ocupasse seu posto de poder na sociedade romana, houve um esforço cada vez maior de melhorar a organização institucional e, à medida que isso ocorria, eram lançadas as condições estruturais que permitiram ao cristianismo se expandir cada vez mais.¹⁰⁵ O processo é dinâmico, o crescimento do cristianismo implica em maior organização institucional da Igreja, que por sua vez mantém e garante a propagação da mensagem e cristianismo.

Como visto, a proliferação de bispados é um grande indício do crescimento do cristianismo. De acordo com Daniélou e Marrou, no quarto século, as sedes episcopais na

¹⁰³ Cf. MONDONI, D. **História da Igreja na Antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 70 -71.

¹⁰⁴ MONDONI, D. *op. cit.*, p. 71.

¹⁰⁵ BROX, N. **Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona: Herder, 1986, p. 105-173.

península itálica multiplicam-se de cerca de cinco ou seis para quase cinquenta, e em todo o Império há cerca de mil e setecentos bispos.¹⁰⁶ Além do crescimento numérico, a estrutura eclesiástica passa a atuar em todas as províncias imperiais, criando raízes na sociedade romana.

Outro indicativo da organização institucional da Igreja é o desenvolvimento da liturgia, que por um lado contribui para a organização eclesiástica e, por outro, colabora para a manutenção da disciplina interna nas comunidades cristãs.¹⁰⁷

A complexidade da organização eclesiástica ficou marcada nos concílios, na adoção das dioceses como marcos administrativos e em muitos outros âmbitos, mas a organização doutrinal e o discurso legitimador da autoridade da Igreja contribuem decisivamente para marcar a institucionalização da ideia cristã como organismo do próprio Império romano.

2.3.2 A crise do Império, identidade e religiosidade tardo-antiga e a expansão cristã

“Sou um cidadão romano”¹⁰⁸ – tal expressão, utilizada por Cícero em seu discurso contra Verres, é paradigmática da noção de identidade no mundo romano. Vale lembrar que até mesmo Paulo de Tarso fazia questão de afirmá-lo.¹⁰⁹

A cidadania, para além de um conjunto de direitos, é uma identidade construída a partir de representações e práticas que os sujeitos articulam em suas relações sócio-históricas. A cidadania transcende a esfera política, possuindo também uma dimensão simbólica, que só pode ser compreendida na dimensão sociocultural, pois é nela que se encontram os elementos formadores do imaginário social sobre a cidadania.

A cidadania está inserida na essência da capacidade, que todas as sociedades apresentam através da história, de representar-se no universo simbólico, também chamado de imaginário social. A dimensão simbólica que cada sociedade constitui em torno da cidadania é resultado de movimentos sociais, pois nela são formulados os valores e comportamentos tidos como cabíveis ao cidadão.

¹⁰⁶DANIÉLOU, J & MARROU, H. I. **Nova história da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 290-298.

¹⁰⁷BROX, N. **Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona: Herder, 1986, p. 140-143.

¹⁰⁸Cícero, *In Verrem*, II, V, 162. (Apud FRAZEL, 2009, p. 38-43)

¹⁰⁹Atos dos Apóstolos 16, 37 e 22, 27.

Não há uma única definição para a cidadania, pois as representações para a identidade de cidadão são construídas no campo simbólico de cada sociedade. Interessante perceber que a identidade de cidadão muitas vezes transcende os diferentes grupos sociais e políticos existentes no interior de uma mesma sociedade, ainda que cada um esteja interessado em definir distintas identidades para o cidadão. Definir essa identidade do cidadão é estabelecer quais as representações e práticas sociais serão legítimas para o exercício da cidadania. É nesse sentido que a cidadania no mundo romano é uma identidade social formada a partir de representações e práticas. “A identidade romana deve, entretanto, ser compreendida como uma construção social, na medida em que passou por transformações, relacionadas à pluralidade de práticas culturais, acarretando contradições próprias aos circuitos culturais, a partir não apenas dos hábitos, mas das tensões e negociações advindas do viver, praticar e conceber em suas dimensões dinâmicas, históricas”.¹¹⁰

A relação entre ser cidadão e ser romano é um dos mais fortes elos de identidade que se pode notar no mundo romano. É uma relação profunda dada a complexidade do conceito de cidadão¹¹¹ na cultura romana e não simplesmente da identidade do indivíduo, bem como de sua transformação ao longo do tempo.

Ao adentrar o século IV, entretanto, essas relações entre identidade romana e cidadania estão abaladas em decorrência das sucessivas crises e do surgimento novas necessidades entre os habitantes do Império.

As características culturais e conseqüentemente também as religiosas que marcam a Antiguidade Tardia são decorrentes da chamada “crise do III século”¹¹², que assinala rupturas e transformações das estruturas clássicas, iniciando a Antiguidade Tardia.¹¹³ Como indicou Maier¹¹⁴, essa situação de crise e transformações produziu o que o autor chama de “*shock*” na mentalidade dos habitantes do Império, a sensibilidade religiosa tardo-antiga passa, exatamente, por esse momento. Dodds¹¹⁵ corrobora essa visão, entendendo que foi um

¹¹⁰ BUSTAMANTE, R. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade, p. 131. In: SILVA, G. V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

¹¹¹ Cf. SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

¹¹² Cf. ANDERSON, P. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Porto: Afrontamento, 1989.

¹¹³ Entende-se, tendo como ponto de partida os trabalhos de Henri Marrou (1979) e Peter Brown (1990), que o período do século III até o fim do Império Romano possui características particulares que, portanto deveriam ser compreendidas a partir de um conceito próprio, sendo este Antiguidade Tardia, já que esse período se apresenta como toda sua originalidade e especificidade, chegando a ser mesmo outra antiguidade. Essa ideia também é compartilhada por Jacques Le Goff (2005).

¹¹⁴ MAIER, F. **Las transformaciones del mundo mediterrâneo. Siglos III-VIII**, Madrid: Siglo Veintiuno, 1972, p. 20.

¹¹⁵ DODDS, E. R. **Pagan and Christian in an age of anxiety**. Cambridge: At the University Press, 1965.

momento de angústia e insegurança para os habitantes do Império, acentuando as transformações em termos de religiosidade.

Estudos mais recentes como o de Frighetto¹¹⁶ são importantes para sublinhar que a Antiguidade Tardia foi um período de identidade própria e ímpar, na qual ficam evidenciadas não só as estruturas políticas, como também as transformações – rupturas e continuidades – que marcaram a vida social do homem romano. Essa ideia já havia sido defendida também por Brown, para quem as mudanças ocorreram em todos os setores da sociedade romana. O autor afirma que entre os séculos II e VI “o mundo mediterrâneo passa por uma série de mudanças profundas que afetam os ritmos de vida, as sensibilidades morais e, simultaneamente, o sentimento do eu dos habitantes de suas cidades e dos campos adjacentes”.¹¹⁷

O período compreendido entre os séculos II e III representa o momento máximo de expansão do Império, mas também um período de acirrada crise militar e administrativa, em decorrência, principalmente, da epidemia de peste bubônica, da anarquia militar, das tentativas de invasões, dos fracassos militares e da decadência da escravidão.¹¹⁸ Essa crise provocou mudanças nos âmbitos econômicos, religiosos e políticos, fazendo com que surgissem cada vez mais conflitos sociais que desequilibraram o Império, levando a sua desestabilização. A crise foi ampla, produzindo inquietações e transformações em diversas instâncias da população, gerando um recrudescimento em questões políticas e religiosas no Império. Essas transformações estruturais, também, colaboraram para o surgimento de novas instituições (sociais, econômicas, culturais e religiosas).

Em termos políticos, houve, ao longo do século III, um deslocamento do eixo do poder imperial. Gradativamente, os poderes regionais passavam a concorrer com o poder imperial. Ao mesmo tempo, ocorreu uma busca por elevação política e progressão social entre os generais do exército, apoiados em seus soldados.¹¹⁹ Muitos generais das tropas começaram a usurpar o poder, o que foi possível devido ao momento de fragilidade vivenciado pelo Império, período conhecido como Anarquia Militar. Na concepção de Gonçalves, a Anarquia Militar (235-284) foi o “período no qual se externaram a força das legiões na imposição de

¹¹⁶ FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2002.

¹¹⁷ BROWN, P. Antiguidade Tardia, p. 226. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹¹⁸ LOPEZ, R. **O Nascimento da Europa**. Lisboa: Cosmos, 1979. LOT, Ferdinand. **Fim do mundo antigo e início da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1985.

¹¹⁹ Conforme indicou Anderson (2007, p.65), “os generais vitoriosos, que podiam garantir as pilhagens de seus soldados ou os donativos por seu poder pessoal”. Assim, os soldados buscavam em seus generais uma espécie de reabilitação econômica, enquanto os generais se apoiavam nos soldados para ascenderem politicamente. Muitos desses generais eram provenientes de regiões externas à península itálica.

Imperadores e a utilização de princípios divinos advindo de uma crescente influência oriental”. Entende-se ainda que “a nomenclatura de Anarquia se deve ao tempo curto de governo dos Imperadores deste período, e o adjetivo militar vem da necessidade de todos demonstrarem ser bons combatentes e de terem sido escolhidos pelos legionários”.¹²⁰

O panorama religioso, no período, também se caracterizou por conflitos e tensões, ocorrendo uma redefinição e uma intensificação dos parâmetros da experiência humana com o sagrado na sociedade romana.¹²¹

Durante o século III, o cristianismo já dispunha de uma estrutura organizada de captação de recursos e mecanismos de coesão e integração, talvez por esse motivo, tenha sido visto pelos romanos como uma das principais causas da crise do Império. Enquanto as associações pagãs estavam divididas em numerosas células locais, os cristãos apresentavam-se como um grupo relativamente homogêneo¹²² e em busca de unificação, o que conferia a estes, enorme força.¹²³

A religiosidade que se manifesta nesse período de crise não é resultado da introdução de novos elementos, mas sim da irrupção e redistribuição de elementos já presentes na cultura romana.¹²⁴ Tanto que o próprio cristianismo passou pelo esforço de adaptar sua mensagem a esses elementos já existentes no seio da sociedade romana.

A originalidade da religiosidade tardo-antiga reside, portanto, na organização desses elementos de forma diferente e, até mesmo, divergente da religiosidade clássica e, ainda, na nova conjuntura histórica, ou seja, a própria Antiguidade Tardia, que conjuga inovações nas estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas. Entretanto, não é possível julgar as transformações na religiosidade do período como mera consequência das dificuldades políticas, econômicas, sociais e militares vivenciadas no mundo romano, mas também reconhecer suas motivações nos próprios movimentos religiosos que há muito tempo faziam parte da vida dos indivíduos.

¹²⁰ GONÇALVES, A. T. M. Os Severos e a Anarquia Militar, p. 186. In: SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

¹²¹ SILVA, G. V. **Religião e pensamento político no mundo antigo: entre a tradição clássica e a cristã**. Vitória: PPGHIS; UFES, 2005.

¹²² Contudo, não se pode perder de vista que, ao longo do século III a ortodoxia da Igreja era apenas uma das várias formas de cristianismo (JOHNSON, 2001, p. 69).

¹²³ BROWN, P. Antiguidade Tardia, p. 260. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. / BROWN, P. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 48.

¹²⁴ Cf. CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império. Dourados, **Fronteiras**, v. 12, n. 21, p. 13-31, jan./jun. 2010.

Assim, alguns elementos da religiosidade tardo-antiga romana devem ser analisados. Dentre os quais: o aumento de importância atribuída aos problemas religiosos (que não era exclusividade dos cristãos); o desenvolvimento da crença no sobrenatural e sua interferência na vida dos homens e a noção da divindade que passa a ser única ou, pelo menos, hegemônica.

O primeiro elemento que constitui essa religiosidade é o papel de destaque assumido por questões relativas à religião na sociedade romana. As discussões religiosas não se restringiam a grupos de intelectuais, mas se estendiam aos indivíduos comuns como uma prática cotidiana e corriqueira, a ideia é que todos deveriam se posicionar com relação à elas. Além disso, é a religião que passa a fornecer a linguagem comum para as discussões em sociedade, sendo o bispo a principal figura encarregada de intermediar discussões e conflitos.¹²⁵

A preocupação com as questões religiosas não está limitada aos cristãos (que certamente se destacavam por seus embates doutrinários com os grupos heréticos), os pagãos também estavam imersos nas mesmas preocupações, já que o ambiente religioso era o mesmo para ambos. De acordo com Marrou, “a diferença entre pagãos e cristãos da Antiguidade Tardia estava na verdade de suas respectivas eleições, mas há coincidências na atitude diante da concepção geral da vida, do homem e do mundo”.¹²⁶

Por outro lado, constitui a religiosidade tardo-antiga o crescimento da crença no sobrenatural, principalmente no que dizia respeito à busca de orientação e ajuda, vale ressaltar o momento de incertezas vivenciado pelos indivíduos do período. A preocupação com a salvação, ou a vida após a morte, adquire maior relevância.

Os indivíduos da Antiguidade Tardia se percebem como “servos de deus”, em uma luta constante entre bem e mal, daí a ampliação da noção de pecado – que engloba errar ou ceder às forças do mal – e do imaginário sobre demônios. Brown afirma que “daqui a revelação crucial destes dois séculos (III e IV séculos): o aparecimento dos demônios, forças ativas do mal, contra as quais os homens tinham que lutar”.¹²⁷

Na perspectiva de Brown, as estruturas e crenças religiosas do período refletem as estruturas do “mundo terreno”, reproduzindo relações sociais e modelos de dominação e de

¹²⁵ Cf. CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império. Dourados, **Fronteiras**, v. 12, n. 21, p. 13-31, jan./jun. 2010.

¹²⁶ MARROU, H. I. **Decadência romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Astor, 1979, p. 45.

¹²⁷ BROWN, P. **O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé.** Lisboa: Verbo, 1972, p. 34.

poder vividos no Império Romano¹²⁸, ao mesmo tempo, as estruturas sobrenaturais legítimas as estruturas terrenas.

Por fim, encontra-se como constitutivo dessa religiosidade a atribuição de hegemonia à divindade. Deus passa a ser visto como único, onipotente, onipresente, eterno e, principalmente, um Deus que mantém uma relação íntima e pessoal com cada indivíduo, inspirando adoração a ele como soberano e sentimentos de amor e misericórdia.¹²⁹ Isso não significa o fim do politeísmo entre os meios pagãos tradicionais, mas evidencia a penetração do monoteísmo a partir de duas correntes: a assimilação (a existência de um mesmo e único deus que está em todas as partes) e a hierarquização (estabelecimento de uma ordem hierárquica entre as diversas divindades, a fim de que todas se subordinem ao deus supremo).

A reunião desses elementos constitui a religiosidade tardo-antiga, sendo comum a diferentes doutrinas, seitas e igrejas do período. Entretanto, não se pode perder de vista que o cristianismo foi, de certa forma, favorecido por essa estrutura que estava em estreita sintonia com sua doutrina e seus preceitos. Mas também se deve compreender que essa estrutura isoladamente não explica a consolidação da identidade cristã e a cristianização da sociedade romana.

A situação da Igreja no IV século demonstra que o cristianismo já havia penetrado tão profundamente na sociedade tardo antiga romana, encontrando-se fortemente enraizado nesta estrutura social, que a violência, contra ela na forma das antigas perseguições, não seria mais capaz de resolver o problema da relação da religião cristã e o estado romano, ou seja, esta problemática teria de ser colocada em outros termos, o que ocorrerá com as medidas de tolerância e a liberdade de culto emanadas dos Imperadores.¹³⁰

O cristianismo vivencia nesse momento, também, uma expansão social, estabelecendo-se nas camadas mais altas da sociedade romana, entre magistrados, governadores, na corte imperial e entre familiares de Imperadores, até chegar ao próprio Imperador Constantino, como ficará evidente.

¹²⁸ BROWN, P. **O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972, p. 18-19.

¹²⁹ MARROU, H. I. **Decadência romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Astor, 1979, p. 29-52.

¹³⁰ CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império. Dourados, **Fronteiras**, v. 12, n. 21, jan./jun. 2010, p. 306.

3 AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS E DOCTRINÁRIAS DO CRISTIANISMO NO SÉCULO IV: A VIRADA CONSTANTINIANA

Estando a construção e consolidação de uma identidade sujeitas às conjunturas históricas, sociais e políticas de cada contexto, torna-se necessário para analisar as rupturas e permanências – ou, no geral, as transformações – da identidade cristã na Antiguidade Tardia romana, examinar tais conjunturas. No capítulo anterior, já foram considerados elementos dessa transformação que antecederam o quarto século, neste, serão ponderadas as transformações que estão intrinsecamente ligadas a elementos que têm seu ápice no século IV, principalmente sob o governo do Imperador Constantino.

Certamente, serão privilegiados alguns aspectos em detrimento de outros, buscar-se-á destacar aqueles que fornecem subsídios para a compreensão da consolidação da identidade cristã no século IV em sua interação com o poder político. Nesse sentido, fica evidente a opção deste estudo de articular a consolidação da identidade cristã com a virada constantiniana.¹³¹ Mesmo quando se fala em Concílio de Niceia, normas da ortodoxia e consolidação das estruturas eclesiais, conjuga-se o elemento político como intermediário desses novos parâmetros da Igreja, já que Constantino exerce um papel importante também nesse âmbito.

Assim, buscando compreender essas relações entre a virada constantiniana e a consolidação da identidade cristã, em um primeiro momento será analisada a própria condição de Constantino como Imperador. Sem buscar exaurir ou debater profundamente, será trabalhada, brevemente, sua trajetória antes e depois de ser aclamado Imperador. Em ambos os momentos vida pessoal e política se cruzam profundamente. A tentativa será de, então, compreender em que momento, de fato, ocorre o encontro entre Constantino e o cristianismo, suas motivações e implicações tanto para o Império quanto para a Igreja. Nesse esforço, o conceito de Weber¹³² de afinidades eletivas¹³³ estará presente, pois não se pode tomar esse encontro com um aspecto simplesmente religioso ou simplesmente político, é preciso conjugar ambos no estudo deste fenômeno, percebendo que não há uma relação causal, mas de interinfluências. Constantino e a Igreja tinham muito para oferecer um ao outro, de forma

¹³¹ Ver capítulo 1.

¹³² WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira de Ciências Sociais, 1997. / WEBER, M. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 2009. / WEBER, M. **Ensayos sobre sociología de La religión**, vol. I. Madrid: Taurus Ediciones, 1992.

¹³³ “Designamos por ‘afinidade eletiva’ um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais não redutíveis à determinação causal direta ou ‘influência’ no sentido tradicional” (LÖWY, 1989, p. 13)

consciente ou não. É preciso perceber ainda que Constantino está empenhado em solucionar problemas do Império e que o fortalecimento do cristianismo pode passar por esse aspecto, assim, comparar as atitudes de Constantino e do antecessor Diocleciano – que busca o fortalecimento do paganismo como solução – pode situar adequadamente essas afinidades eletivas.

Na primeira seção do capítulo, “Constantino: de Imperador a salvador da humanidade” ainda serão trabalhadas as políticas constantinianas em relação ao cristianismo e como, na perspectiva de Veyne¹³⁴, Constantino se transformou em “salvador da humanidade”.

Na continuação do capítulo, a segunda parte, “O Concílio de Niceia: normas da ortodoxia e consolidação das estruturas eclesiásticas” recupera a noção de organização interna da Igreja, já trabalhada no primeiro capítulo, com alguns diferenciais. Aqui, a organização interna da Igreja passa por uma novidade de elementos: a interferência do poder político e o papel de Constantino. O Concílio de Niceia é convocado e presidido por Constantino, o que já apresenta os diferenciais do Concílio e de seus desdobramentos. Entre as questões do Concílio, a contenda de interpretação com os arianos¹³⁵ tem um papel de destaque, sendo importante trabalhar, então, o fortalecimento da noção de que existe uma ortodoxia e uma heterodoxia. Algumas das conclusões a que se chega no Concílio são importantes, ainda, para compreender o papel que o cristianismo passará a desempenhar na sociedade tardo-antiga – ocidental e oriental, apesar dessa pesquisa destacar o mundo romano e ocidental.

Ainda terá espaço na terceira parte, “Nova concepção de Igreja e Império: os efeitos da virada constantiniana”, a percepção de que foram modificadas as formas de entender Igreja e poder imperial, o que certamente contribuiu para as formas de atuação de ambos. Essa relação torna-se cada vez mais estreita, principalmente, a partir da formação da imagem de um Imperador cristão. Entende-se que a aproximação entre poder político e poder religioso, que será abordada no próximo capítulo, é um dos principais desdobramentos da virada constantiniana.

“A epopeia de Constantino foi uma cruzada não menos temporal do que espiritual; ela levou, em duas etapas, a estabelecer a tolerância e a instalar a Igreja em todo o Império,

¹³⁴ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 11-31.

¹³⁵ À medida que o cristianismo se fortalecia como religião dentro do Império e os bispos tinham sua liderança reconhecida, diversas correntes de interpretação teológica do cristianismo até então apenas concorrentes passaram a ser vistas como heresia por aquela corrente cristã que reivindicou para si a legitimidade da ortodoxia. Como sinalizou Zerner (2002, p. 503), “a história da heresia segue o ritmo da evolução do poder – quanto mais forte ele é, mais seguramente a heresia é identificada, perseguida e condenada”. O arianismo, entretanto, por ter sido dessas interpretações teológicas a que mais se difundiu entre diversos povos, foi também o maior alvo de debates, disputas e perseguições.

mas também a reunificar esse mesmo Império sob o cetro único de Constantino”.¹³⁶ Essa passagem de Veyne concretiza o esforço desse capítulo: evidenciar que havia muito mais coisas em questão no século IV para o Imperador e para a Igreja do que somente a conversão ou o aproveitamento político do cristianismo.

3.1 CONSTANTINO: DE IMPERADOR A “SALVADOR DA HUMANIDADE”

Veyne¹³⁷ associa o Imperador Constantino com o título de salvador da humanidade, apontando sua atitude em relação ao cristianismo como um dos acontecimentos decisivos da história ocidental. É certo que o cristianismo havia começado o século IV de forma totalmente diversa da assumida após a virada constantiniana.

No final do século III, em 284, Diocleciano foi proclamado Imperador pelas tropas do Oriente e assim que assumiu o poder, pôs fim à Anarquia Militar.¹³⁸ Durante seu governo (284-305), realizou uma série de reformas que permitiram a sobrevivência do Império ao longo de mais um século – até c. 394, quando tem fim o governo de Teodósio. Foram reformas refletidas e graduais, fruto das necessidades da sociedade, e que em muitos aspectos se mostraram valiosas.

A pressão constante dos povos germânicos nas regiões de fronteira levou Diocleciano a colocar a defesa como o problema primordial. Assim, instituiu a Tetrarquia, um sistema de governo que previa a divisão de poder entre dois Augustos ajudados por dois Césares que, no caso de morte ou abdicação dos dois Imperadores, assumiriam o poder e nomeariam dois outros Césares.¹³⁹

No âmbito religioso, Diocleciano proclamou, em 297, um édito contra as comunidades maniqueias.¹⁴⁰ Já em 24 de fevereiro de 303, outro édito – afixado no palácio de Diocleciano em Nicomédia – determinava o fechamento e a derrubada das Igrejas cristãs, a destruição dos textos sagrados e a consideração de que a simples profissão de fé constituía

¹³⁶ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 109.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ver capítulo 1, p. 31.

¹³⁹ Cf. MENDES, N. O sistema político do principado. SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

¹⁴⁰ Ver capítulo 1, p. 19.

crime grave. Iniciava-se a grande perseguição¹⁴¹, o último ataque oficial aos cristãos, e também o de maiores proporções, que durou até o ano 311. Entre 303 e 304, foram proclamados mais três éditos que definiam, entre outras coisas, que os cristãos que ocupavam funções oficiais deveriam entregar seus cargos, honras e posses, a prisão de todos os líderes eclesiásticos e a obrigatoriedade do sacrifício aos deuses de Roma, correndo risco de serem executados aqueles que não o praticasse. Essas ações evidenciam, não apenas o redirecionamento da política imperial, como também a disseminação da crença cristã. De todos os membros da Tetrarquia, Constâncio Cloro, responsável pelas Gálias e pela Bretanha, não põe em prática, com todo o rigor, a perseguição aos cristãos.

Apesar dos resultados políticos produzidos pela Tetrarquia, em seu âmago, já se constatava a divisão do Império. A fórmula sucessória se mostrou pouco ágil e não funcionou em 305, quando Dioclesiano se transferiu para a vida privada e induziu Maximiano a fazer o mesmo.¹⁴² Os dois Césares, Galério e Constâncio, assumiram o poder, ambos com o título de Augustus e escolheram como seus Césares: Maximino Daia e Flávio Severo. Sendo que, Galério exercia forte influência sobre os dois Césares.

O filho bastardo de Constâncio, Constantino, foi levado como “refém” para a corte de Galério, em Nicomédia, sendo usado “não apenas por ser um brilhante oficial, mas para garantir a lealdade do pai em Milão”.¹⁴³

Valério Flávio Constantino era fruto da união entre Constâncio e Flávia Helena, filha de um taberneiro. Ambos eram pagãos. Helena era, possivelmente, concubina de Constâncio, o que em seu caso não se configurava como uma humilhação, uma vez que a lei romana, os governadores e os superiores dos lugares-tenentes não estavam autorizados a concluir *iustum matrimonium* com mulheres camponesas. Quando foi nomeado César por Dioclesiano, Constâncio foi obrigado a repudiar Helena e casar-se com Teodora, filha do Imperador Maximiano, com quem teve dois filhos e três filhas.

Nascido em Naísso, Constantino foi educado por estrangeiros no Oriente Próximo, longe de seus pais. Constantino possuía uma religião solar, cuja tendência era

¹⁴¹ Reconhece-se, como afirmou Saint Croix, que existiam diversas perseguições locais, o termo “grande perseguição”, portanto, é usado comumente em referência a perseguições de grandes proporções no Império (SAINT CROIX, 1981, p. 233-273). Silva caracteriza as perseguições que se estendem de meados do século III ao início do século IV como “sistemáticas, globais e mobilizadas por editos imperiais que buscavam legislar sobre uma unidade normativa de culto que tinha por objetivo manter a *pax deorum*” (SILVA, [2011], p. 40). Carlan afirma inclusive que a grande perseguição foi uma “mudança brusca” para a qual os historiadores oferecem suas explicações pessoais (CARLAN, 2009, p. 2).

¹⁴² Alguns autores indicam que havia sido estabelecido um acordo em 285 de que os césares (Dioclesiano e Maximiano) abdicariam do poder quando se completassem 20 anos de governo. (Cf. CARLAN, 2008).

¹⁴³ Cf. CARLAN, C. U. Poder e Imagens em Roma. In: FUNARI, P. P.; SILVA, G. J.; MARTINS, A. L. (org). **História Antiga – Contribuições brasileiras**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.

monoteísta de culto ao Sol ou *sol invictus*.¹⁴⁴ Sua formação militar foi concluída sob a fiscalização de Dioclesiano. Mais tarde, foi promovido a *tribunus primiordinis*. Tendo de acompanhar Galério, foi mantido, sempre, sob vigilância rigorosa. O jovem general distinguiu-se na planície do Danúbio durante as guerras defensivas contra a invasão dos sármatas.

Por ocasião da expedição contra os pictos e os escotos¹⁴⁵, Constâncio solicitou a Galério que lhe enviasse Constantino para reforçar a campanha britânica. Galério ficava, assim, em uma situação delicada: reter Constantino seria um ato de hostilidade, no entanto, se o deixasse partir, Constâncio poderia tentar lhe trair. Diante disso, Galério permitiu que Constantino se juntasse ao pai, entretanto, ordenou que Severo o prendesse no decorrer da viagem, já que Constantino percorreria as províncias dominadas por este César. Escapando de seus perseguidores, Constantino encontrou-se com o pai antes de atravessar a Mancha (em Boulogne-sur-mer), e a seu lado lutou contra as tribos britânicas. Quando Constâncio, que já estava com a saúde bastante debilitada, morreu em Eboracum, as tropas romanas proclamaram Constantino como Imperador em 306.

Com um cenário político imperial cada vez mais conturbado¹⁴⁶ e uma fórmula sucessória que na prática não funcionou, até 311 foram deflagradas diversas disputas pelo poder. Em 311, no Oriente, enfrentam-se Licínio e Maximino Daia, que acabam por fazer um acordo; enquanto, Constantino e Maxêncio se enfrentavam no Ocidente. Acredita-se que, foi a pedido do próprio Senado – insatisfeito com os aumentos de impostos – que Constantino impulsionou-se a invadir Roma com o objetivo de expulsar Maxêncio.¹⁴⁷ Na perspectiva de Carlan, “na realidade, o exército de Constantino era bem inferior ao de Maxêncio, mas, como comandante militar, Constantino era superior ao rival”.¹⁴⁸ A batalha realizou-se perto da

¹⁴⁴Veyne (2010, p. 18) concorda com os autores que indicam que o culto ao Sol Invencível é o culto a Apolo. “Um panegírico de Trêves, pronunciado por ocasião da morte de Maximiano, afirma que Constantino fizera uma peregrinação ao templo de Apolo, onde o deus lhe aparecera, ao lado da deusa Vitória, e lhe prometera trinta anos de governo. (...) Talvez tenha sido essa visão de Apolo e Vitória a base para a narrativa da “visão da cruz” feita por Lactâncio e Eusébio.” (MARVILLA, 2007, p. 83).

¹⁴⁵ Os pictos e os escotos eram povos que habitaram a província romana da Britânia (Grã-Bretanha).

¹⁴⁶ Os estudos de Marques (2006, p. 3-4) evidenciam que essa situação não era nova no Império já que, “desde os primórdios da formação imperial, a passagem do poder de um governante a outro frequentemente ocasionava situações perigosas para a manutenção do equilíbrio social, político e econômico, no interior do território imperial. Várias crises sucessórias eclodiram ao longo do tempo, gerando guerras civis que desorganizavam a produção, diminuía o corpo de cidadãos, modificavam as relações estabelecidas entre as cidades imperiais e impediam ou fomentavam mudanças políticas”. No século IV, ainda que com todo o desequilíbrio político, surgem tentativas novas ou reelaboradas de regular a sucessão imperial para garantir a legitimidade dos governantes, na qual se enquadra a formulação da tetrarquia por Dioclesiano, assim como o governo cristianizado de Constantino.

¹⁴⁷ Lactâncio e Eusébio de Cesareia o afirmam.

¹⁴⁸ CARLAN, C. U. Constantino e as transformações do Império Romano no século IV. UNICAMP, **Revista de História da Arte e Arqueologia**, n.11, p. 27.

Ponte Mílvio. Inferiores em número, os legionários de Constantino derrotaram as tropas de Maxêncio.

Constantino obteve do Senado o título de Augustus e, a 29 de outubro de 312, fez uma entrada triunfal em Roma. Mas, ao contrário do que se esperava, Constantino não realizou sacrifício aos deuses pagãos no Capitólio¹⁴⁹ quando terminou o desfile triunfal. Nos relatos de Eusébio de Cesareia¹⁵⁰ – História Eclesiástica e Vida de Constantino – encontra-se a possível explicação para esta atitude de Constantino.

Segundo o biógrafo, antes da batalha da ponte Mílvio, Constantino teve uma visão à tarde e ordenou pintar nos escudos de suas tropas um símbolo cristão.¹⁵¹ O símbolo teria surgido no céu, acompanhado da inscrição *in hoc signus vinces* (com esse sinal vencerás) e por esse motivo, ao entrar em Roma, declarou ter sido guiado pelo deus cristão. Esse momento da vida de Constantino é citado por Eusébio de Cesareia nas duas obras e também por Lactâncio – Sobre a morte dos perseguidores – retórico cristão, que afirma que a visão aconteceu durante o sono.¹⁵² Foi um momento histórico tanto para o Império, quanto para o Cristianismo, que havia sofrido as sangrentas perseguições ordenadas por Valeriano e Diocleciano.

Na perspectiva de Veyne, a relação que Constantino passará a desenvolver com o cristianismo a partir desse episódio não possui apenas conotação política, segundo o autor, o Imperador foi

(...) um homem de larga visão: sua conversão permitiu-lhe participar daquilo que ele considerava uma epopeia sobrenatural, de assumir a direção desse movimento e, com isso, a salvação da humanidade; tinha ele o sentimento de que, para essa salvação, seu

¹⁴⁹ Também conhecido como Templo de Júpiter, um dos principais deuses na cultura romana.

¹⁵⁰ Ver capítulo 1, nota 17.

¹⁵¹ Há divergências entre os pesquisadores de qual, de fato, foi o símbolo visto por Constantino; alguns defendem que foi o símbolo da cruz, enquanto outros acreditam ter sido o monograma cristão (☩) – as iniciais da palavra Cristo em grego (XP). Daniel-Rops (1988, p. 235) indica que a visão de Constantino contribuiu para que o símbolo da cruz se tornasse o símbolo da nova religião, e para que a cruz se convertesse numa afirmação e distintivo dos seguidores do Evangelho; perspectiva corroborada por Trevisan (2003, p. 37) afirmando que na noite seguinte à visão, Cristo apareceu a Constantino “mostrando a sua cruz e convidando o Imperador a mandar executar uma insígnia que a representasse. Essa insígnia é o *Labarum*, estandarte em forma de cruz que, dali por diante, acompanhou os exércitos de Constantino”. Na perspectiva de Veyne (2010, p. 16) o símbolo seria o chamado “crisma”, “formado pelas duas primeiras letras do nome de Cristo, quer dizer, as letras gregas X e P, superpostas e cruzadas”.

¹⁵² Como afirma Croatto, “O sonho é uma linguagem simbólica que faz referência a vivências que não podem ‘comunicar-se’ de outra maneira, mas pede seu relato no plano consciente” (2010, p. 109) e ainda, “a interpretação de um sonho leva ao desejo que o origina” (2010, p. 108), por esse motivo, terá papel predominante na pesquisa a visão de Veyne (2010, p. 84), que indaga “Será preciso repetir, na esteira de Lucien Febvre, que a religião, à qual se misturam sempre interesses fortemente temporais, não deixaria de ser por isso uma paixão específica que pode, sozinha, apostar em lutas políticas?”.

reinado seria, sob o ponto de vista religioso, uma época de transição na qual ele próprio teria um papel importantíssimo a representar.¹⁵³

Nesse sentido, Carlan afirma que Constantino “se considerava inspirado por um Deus Único, porém, mal definido, e mantinha as funções de *pontifex maximus* (chefe sacerdotal ou chefe da religião [pagã], e, que a partir de 391 passou a ser relacionado ao título do Bispo de Roma ou Papa) e mestre do paganismo”.¹⁵⁴ Para Silva, a conservação do título de *pontifex maximus* indica que Constantino não tinha a intenção de suprimir o paganismo, coibindo apenas as práticas pagãs que fossem incompatíveis com a moral cristã.¹⁵⁵

3.1.1 Afinidades eletivas: o Imperador encontra o cristianismo ou o cristianismo encontra o Imperador?

Certamente, Constantino continua se apresentando como uma figura histórica enigmática, principalmente no que tange sua relação com o cristianismo. Sucessivas gerações de historiadores se depararam com indagações sobre sua vida e sua conversão, suas ações e motivações; poucos se atreveram a tentar respondê-las de forma conclusiva e mesmo os que tentaram não o fizeram de maneira satisfatória, de modo que as questões continuam em aberto e são alvos frequentes de discussões.

Recentemente, o livro publicado por Veyne – Quando nosso mundo se tornou cristão¹⁵⁶ – retoma essas indagações conferindo-lhes algumas respostas. Longe de ser um político interesseiro e calculista que se utilizou do cristianismo para obter benefícios próprios, para Veyne, houve sinceridade¹⁵⁷ no processo de conversão e cristianização de Constantino. O autor ainda levanta algumas considerações sobre o cristianismo, elucidando que “não

¹⁵³ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 12-13.

¹⁵⁴ CARLAN, C. U. A política de Constantino e a formação do Império Romano do Oriente. Porto Alegre, **Rev. Anos 90**, v. 16, n. 30, p. 61-75, dez. 2009, p. 65.

¹⁵⁵ Cf. SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV), p. 258-259. In: SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

¹⁵⁶ VEYNE, P. op. cit.

¹⁵⁷ Essa sinceridade, mesmo para Veyne, não está totalmente ligada à crença cristã, “sua conversão permitiu-lhe participar daquilo que ele considerava uma epopeia sobrenatural, de assumir a direção desse movimento e, com isso, a salvação da humanidade”. “(...) Ora, Constantino apreciava o fato de ter sido escolhido, destinado pelo Decreto divino a desempenhar um papel providencial na economia milenar da Salvação” (2010, p. 12-13).

encontrando mais do que hostilidade ou indiferença na massa da população, conseguira junto à elite o *status* de uma vanguarda; para os eruditos, representava o grande problema religioso do século ou seu pior erro”.¹⁵⁸ Para além de questionar a sinceridade de Constantino em sua adesão ao cristianismo, deve-se perceber que ambos possuíam algo a oferecer ao outro lado. Constantino necessitava de um mecanismo que propiciasse a coesão do Império e percebeu, certamente, a expansão do cristianismo. Por outro lado, ainda que crescesse em números, o cristianismo não exercia nenhum papel dominante na sociedade e não recebia grandes atenções do Império, permanecendo como seita de vanguarda.¹⁵⁹ Constantino pode ter usado o cristianismo como força política, mas foi através do Imperador que a Igreja se tornou uma potência. As relações produzidas, nesse sentido, favoreceram ambos os lados; por esse motivo, a utilização na perspectiva weberiana do conceito de afinidades eletivas é substancial a essa análise.

O termo “afinidades eletivas”, vislumbrado no pensamento de Weber, já havia sido utilizado desde o século XIII no âmbito das ciências naturais, entretanto em Weber se percebe seu uso no sentido de associação de ideias, conforme expressa Löwy:

O itinerário desse termo é curioso: vai da alquimia à sociologia, passando pela literatura romanesca. Tem por padrinhos Alberto, o Grande (século XIII), Wolfgang Goethe e Max Weber. Em nossa utilização do conceito, tentamos integrar as diferentes acepções de que a expressão se impregnou ao longo dos séculos. Designamos por “*afinidade eletiva*” um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais não redutível à determinação causal direta ou “influência” no sentido tradicional.¹⁶⁰

Ainda que Weber não estabeleça relações monocausais em seus estudos, o sentido central do conceito de afinidades eletivas é “analisar a relação entre doutrinas religiosas e formas de *ethos* econômico”.¹⁶¹ Isso por que os estudos de Weber buscavam evidenciar as influências mútuas e elementos convergentes entre valores religiosos e os interesses de classes econômicas, mas, de fato, Weber ocupa-se de discutir e desconstruir visões que tratem da superioridade do religioso ou do material (econômico). O próprio autor elucidada:

Deixaremos de lado, por um instante, o gênero de relação causal reinante, ali mesmo onde essa relação existe de fato, entre a ética

¹⁵⁸ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 35.

¹⁵⁹ Veyne (2010) utiliza o termo para expressar a condição marginal do cristianismo.

¹⁶⁰ LÖWY, M. **Redenção e utopia**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989, p. 13.

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 15.

religiosa racional e um tipo particular de racionalismo comercial. Nós queremos somente sublinhar que existe uma afinidade eletiva entre o racionalismo econômico e determinados tipos de religiosidade ética rigorosa, que caracterizaremos, posteriormente, com mais precisão.¹⁶²

Utilizado em diversas direções¹⁶³, o conceito de afinidades eletivas na perspectiva weberiana possibilita a compreensão de relações complexas, destacando relações internas e significativas entre duas configurações, sendo essas relações indissociáveis do contexto cultural ou de uma tradição, ambos conferem ao conceito força de expressão e análise. Não se pode perder de vista que o conceito de afinidades eletivas, nesse estudo, permite sair do convencional e não compreender a religião apenas como expressão do conteúdo político e social ou reconhecer uma relação de causalidade direta na aproximação entre Império e cristianismo, mas sim, entender que a afinidade eletiva é beneficiada por condições históricas ou sociais.¹⁶⁴

A “conversão”¹⁶⁵ de Constantino, embora em si fosse um fato pessoal e imprevisível ou um jogo político¹⁶⁶, não exerceu influência no vazio, mas sim dentro de um ambiente em que o Cristianismo se transformaria numa das maiores instituições sociais do Baixo Império. E, isso não representa uma contradição com os ideais cristãos proclamados até então, porque basicamente, desde Constantino, conversão significava orientar os valores sociais de modo diferente, segundo o ideário cristão.¹⁶⁷

A conversão de Constantino mantém íntima relação com o panorama de crise institucional romana na Antiguidade Tardia, assim como a de perseguição de Diocleciano aos cristãos. Certamente, ambos respondem de maneiras completamente diferentes a essas

¹⁶² WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 2009, p. 502.

¹⁶³Löwy (2011) distingue pelo menos dez modalidades de utilização das afinidades eletivas nos estudos de Weber, sejam: interna ao campo religioso, interna ao campo econômico, interna ao campo cultural, entre formas estruturais da ação comunitária e formas concretas da economia, entre ética religiosa e *ethos* econômico, entre formas religiosas e formas políticas, entre estruturas econômicas e formas políticas, entre classes sociais e ordens religiosos, entre visões de mundo e interesses de classes, entre estilos de vida de uma classe social e certos estilos de vida religiosos.

¹⁶⁴ LÖWY, M. **Redenção e utopia**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989, p. 18.

¹⁶⁵ Deve-se ressaltar a multiplicidade de interpretações a respeito deste fato, efetiva e oficialmente Constantino se converte e se faz batizar no ano de 337 através do cristianismo ariano. Entretanto, seguindo a perspectiva de Moreschini e Norelli (2005), entende-se que o redirecionamento de valores e atitudes de Constantino já podem ser entendidas como parte desse processo de conversão, não considerando questões de espiritualidade.

¹⁶⁶O historiador Funari (2002, p. 143) afirma que “o Imperador Constantino concedeu aos cristãos, por meio do chamado Edito de Milão, em 313, liberdade de culto. Em seguida, esse mesmo Imperador procurou tirar vantagem e interveio nas questões internas que dividiam os próprios cristãos e convocou um concílio, uma assembleia da qual participavam os principais padres cristãos. Nos Concílios foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã. Depois, Constantino cuidou pessoalmente para que as determinações do concílio fossem respeitadas, ou seja, passou a ter um controle muito maior dos cristãos e suas ideias. Antes de morrer, o Imperador resolveu batizar-se também”.

¹⁶⁷ MORESCHINI, C. & NORELLI, E. **Manual de Literatura Cristã antiga grega e latina**. São Paulo: Santuário, 2005.

expectativas. Enquanto Diocleciano busca fortalecer o paganismo como fonte de integração do Império, Constantino procura obter os mesmos efeitos só que através do cristianismo. Pode-se evidenciar que, Constantino tenha percebido de forma mais clara as necessidades humanas¹⁶⁸ no período, pois o Império precisava que, no plano religioso, houvesse uma doutrina imbuída de mecanismos de controle para direcionar o Império a uma nova centralização.¹⁶⁹

Mondoni¹⁷⁰ evidencia que Constantino vislumbrava os benefícios que o Império poderia obter aliado ao cristianismo, de forma consciente ou inconsciente. Constantino preocupava-se com a estabilidade romana e com a unidade imperial, assim “preocupava-se com o perigo político que os dissensos religiosos constituíam, ao menos potencialmente, e queria restabelecer a unidade”.¹⁷¹ Para entender a escolha de Constantino pelo Cristianismo, Veyne ressalta que apesar do baixo número de cristãos no início do século IV¹⁷², o cristianismo ocupava um espaço considerável na opinião e nos debates públicos. Por seu lado, “a originalidade do cristianismo não é o seu pretense monoteísmo, mas o gigantismo de seu deus, criador do céu e da terra, gigantismo estranho aos deuses pagãos e herdeiro do deus bíblico”.¹⁷³ Assim, as afinidades eletivas entre o Imperador e o cristianismo podem ser sintetizadas nas palavras de Veyne:

A nova religião de alguma forma trazia “muitos benefícios secundários” ao imperial convertido (...). O cristianismo fascinava por sua superioridade em relação ao paganismo e por seu dinamismo de vanguarda; nesse sentido, era a única religião digna do trono; religião consentida a Constantino em nome do direito, reconhecido a todo César, de ter qualquer capricho; representava uma ocasião política e militar a agarrar, a ocasião de tornar o Imperador o protegido e o herói da Providência e de permitir que ele desempenhasse um papel importante na história da Salvação.¹⁷⁴

Constantino era um homem de ação e como tal, abraçou a oportunidade política que se abria a ele através da doutrina cristã, representá-la e torná-la uma religião com papel

¹⁶⁸ Apesar se parecer demasiado subjetivo a expressão “necessidades humanas” está sendo utilizada aqui em consonância com o pensamento de Veyne (2010, p. 35-58) para quem existiam muitas ideias e proposições no cristianismo que se encaixam no modo de vida que os habitantes do Império viram-se imersos após a crise do III século. Nesse mesmo sentido, Cruz fala da existência de uma religiosidade tardo-antiga.

¹⁶⁹ CAMERON, A. **The Later Roman Empire**. Londres: Fontana Press, 1993, p. 45.

¹⁷⁰ MONDONI, D. **História da Igreja na Antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2006.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 50.

¹⁷² Brown os estima em 10% da população do Império

¹⁷³ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 39.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 105-106.

predominante no Império, tornou-o um líder diferente, “o primeiro Imperador cristão”. Ao mesmo tempo, à medida que conquistava espaços, adeptos e liberdade de atuação, o cristianismo passava a ser uma visão de mundo em condições de exercer influência sobre a população do Império.

3.1.2 O Edito de Milão e as políticas constantinianas em relação ao cristianismo

O governo de Constantino significou o aperfeiçoamento do sistema administrativo, o aumento do poder dos prefeitos do pretório, o desenvolvimento de batalhões distintos preparados para atuar de forma rápida e eficiente em qualquer parte do território e a reformulação da autoridade militar – maior presença de não romanos entre os soldados.

No que tange ao campo religioso, especificamente aos cristãos, manteve a política de tolerância de seu pai e coloca em prática medidas favoráveis à Igreja. Somado a isso, reparou completamente os danos causados pelos saques às Igrejas e concede aos cristãos o privilégio de criar normas no que diz respeito aos assuntos de sua crença. Constantino solicitou, ainda, ao pró-cônsul da África, a devolução aos cristãos das propriedades que lhes haviam sido tiradas no período da perseguição de Diocleciano e para ajudar as obras assistencialistas da Igreja de Cartago, concedeu uma abundante quantia em dinheiro¹⁷⁵, assim como, em outras ocasiões, custeou a edificação de sacrários e de lugares de realização de culto.

Em 313, Licínio casa-se com a meia-irmã de Constantino, Flávia Júlia Constantina, e, no mesmo ano, volta-se contra Maximino Daia – que disputava o poder com Licínio no Oriente – e o derrota, condenando-o à morte.¹⁷⁶ O Oriente passava a ter um único Imperador, assim como o Ocidente.

Também em 313, reunidos em Milão, Constantino e Licínio redigem uma carta aos governadores provinciais com o objetivo de cessar as perseguições contra os cristãos, que

¹⁷⁵ SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV), p. 254. In: SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

¹⁷⁶ Com a morte de Galério em 311, Licínio e Maximino Daia passaram a dividir a parte oriental do Império.

recebeu a designação de Édito de Milão.¹⁷⁷ Por meio desse acordo político-religioso, principal símbolo da aliança entre ambos, não apenas o cristianismo converte-se em religião lícita, como também se universaliza a liberdade de culto, já que, de acordo com o documento, o Império ficaria neutro em relação ao credo religioso. O Cristianismo (assim como todas as outras religiões) recebia o estatuto de legitimidade, comparável com o paganismo, ao mesmo tempo em que as religiões pagãs perdiam o *status* de privilégio e oficialidade no Império Romano e dos seus exércitos. Além do mais, pelo Édito, deveriam se devolvidos os lugares de culto e as propriedades que tinham sido confiscadas dos cristãos. O Édito além de conceder liberdade de expressão religiosa, favoreceu a própria construção da unidade da religião cristã. Desde a primeira parte, o Édito é claro quanto a seus objetivos, eilo.¹⁷⁸

Havendo nos reunido felizmente em Milão, tanto eu, Constantino Augusto, como eu, Licínio Augusto, e havendo tratado sobre tudo que diz respeito ao bem-estar e à segurança pública, julgamos oportuno regular, em primeiro lugar, entre os demais assuntos que, segundo nós, beneficiarão à maioria relativamente à reverência devida à divindade; a saber, conceder aos cristãos e a todos os demais a faculdade de praticar livremente a religião que cada um desejasse, com a finalidade de que tudo que há de divino no céu se mostre favorável e propício tanto a nós como a todos os que estão sob nossa autoridade. Assim, pois, com critério sadio e reto, cremos oportuno tomar a decisão de não recusar a ninguém em absoluto este direito, esteja orientado seu espírito à religião dos cristãos, ou para outra religião qualquer que cada um creia a mais apropriada para si, com o fim de que a suprema divindade, a quem rendemos culto por iniciativa própria, possa prestar-nos em toda circunstância seu favor e costumeira benevolência. Pela qual convém que Vossa Excelência saiba que nos pareceu bem que sejam suprimidas todas as restrições contidas em circulares anteriores dirigidas a seus negociados, referentes ao nome dos cristãos e que obviamente resultavam desafortunadamente e estranhas a nossa clemência, e que desde agora todos os que desejam observar a religião dos cristãos o possam fazer livremente e sem obstáculo, sem inquietude, nem moléstias. Cremos oportuno pôr em conhecimento de Vossa Diligência esta disposição em todos os seus extremos, para que saibas que concedemos aos próprios cristãos incondicional e absoluta faculdade para praticar sua religião. Ao

¹⁷⁷ O Dicionário de Patrística e Antiguidades Cristãs (DI BERARDINO [org.], 2002) afirma ser essa uma designação imprópria, já que o documento trata-se apenas de uma carta.

¹⁷⁸ Optou-se por utilizar a tradução de João Pereira da Silva (disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/artigo/1%283%2919-52.html>) da obra “Sobre a morte dos perseguidores” de Lactâncio, mas tomou-se conhecimento da tradução de Mondoni em sua obra *História da Igreja na Antiguidade* (2006, p. 49-50), apesar de diferenças de tradução não foram identificadas diferenças de sentido entre as duas versões.

constatar que lhes outorgamos isto, deve entender Vossa Excelência que também aos demais foi concedida licença igualmente manifesta e incondicional para observar sua religião para conservar a paz em nossos dias, de modo que cada qual tenha livre faculdade de praticar o culto que desejar. Agimos assim para não dar a aparência de manter a mínima restrição com algum culto ou alguma religião.

Além disso, ditamos, em relação com os cristãos, a seguinte disposição: os locais em que anteriormente costumavam reunir-se, a respeito dos quais as cartas enviadas anteriormente a seu negociado continham certas instruções, se alguém os houver adquirido anteriormente, seja comprando-o ao fisco, seja a qualquer pessoa privada, devem ser restituídos aos cristãos sem reclamar pagamento ou indenização alguma e deixando de lado qualquer subterfúgio ou pretexto. Do mesmo modo, quem os adquiriu mediante doação, devem restituí-los igualmente aos cristãos com a maior brevidade possível. Além do mais, se aqueles que os adquiriram mediante compra ou doação reclamam alguma indenização de nossa benevolência, devem dirigir-se ao Vigário para ser atendido, mediante nossa clemência. Todos esses locais devem ser devolvidos à comunidade cristã por teu intermédio e sem dilação alguma.

Por outro lado, posto que seja sabido que os mesmos cristãos possuíam não só os locais em que costumavam reunir-se, mas também outras propriedades que pertenciam a sua comunidade enquanto pessoa jurídica, isto é, às Igrejas, e não a pessoas físicas, também estas, sem exceção, ficam incluídas na disposição anterior, pelo que ordenarás que, sem pretexto nem reclamação alguma, sejam devolvidas a esses mesmos cristãos, isto é, a sua comunidade e a suas Igrejas, de acordo com as condições acima expostas, a saber: que quem as devolver gratuitamente, segundo dispomos, possam esperar uma indenização por parte de nossa clemência. Em tudo que se refere à sobredita comunidade cristã, deverás mostrar tua eficaz mediação para que nosso decreto se cumpra com a maior rapidez possível, a fim de quem também neste assunto se mostre a preocupação de nossa clemência pela paz pública. Tudo isto se fará para que, segundo expressamos mais acima, o favor divino que nos assiste e que em tão graves circunstâncias experimentamos, atue sempre de maneira próspera em nossos empreendimentos com o consequente bem-estar geral. A fim de que possam chegar os termos do decreto, mostra de nossa benevolência, ao conhecimento de todos, deverás ordenar sua promulgação e expô-lo em público em todas as partes para que todos o conheçam, de modo que ninguém possa ignorar esta manifestação de nossa benevolência.¹⁷⁹

¹⁷⁹ LACTÂNCIO [LACTANTIUS]. **Of the manner in which the persecutors died.** [S. l.]: Kessinger Publishing Co, 2004, p. 41-42.

Há muitos questionamentos¹⁸⁰ em torno do Edito, Santos¹⁸¹ dedica uma obra a discuti-los. Elaborado entre os meses de fevereiro e março de 313, em Milão, o documento e só teria sido publicado seis meses depois por Lactânio – historiador e conselheiro desse Imperador – a pedido de Licínio, e a ele é atribuído o título Edito. Acredita-se que as resoluções do Edito estivessem em consonância maior como contexto vivenciado pelo Oriente, onde os cristãos ainda eram perseguidos, já que no Ocidente, desde Constâncio Cloro, a situação dos cristãos já era mais amena, tendo muitos, inclusive, reavido seus bens.¹⁸² Entretanto, o Edito representa um marco para o cristianismo no Império, já que a partir dele, o cristianismo passa a disputar lugar com as demais religiões presentes naquele espaço.¹⁸³

Como afirmou Brown¹⁸⁴, a partir de Constantino deixaram de ser realizados sacrifícios aos deuses do Capitólio. Veyne¹⁸⁵ e Brown concordam que, desse momento em diante, o cristianismo passará a se perceber como religião detentora da salvação, atuando no sentido de monopolizar a relação com o sagrado. As divergências religiosas, diante desta nova situação, passam a ser entendidas como problemas políticos, da mesma forma que as heresias são comparáveis ao crime de lesa-majestade.

À medida que o século IV desenvolvia-se, fica claro que o que Constantino fez não foi apenas reconhecer o monoteísmo cristão, mas também o beneficiou em sua institucionalização como Igreja, através de doações; da transformação de templos pagãos em templos cristãos em Roma, Nicomédia e Antioquia; e, ainda, através da inauguração de Constantinopla em 330 e sua criação de uma nova Roma, na qual foram erigidas diversas Igrejas cristãs. Certamente, essas ações constituíam uma resposta à expansão cristã que apesar de não ser numérica era qualitativa – os cristãos eram mais dedicados a praticar e demonstrar a fé –; os cristãos no início do século somavam algo em torno de um décimo da população do Império. O tempo heroico das perseguições e dos martírios já havia ficado no passado, contudo, o cristianismo já formava um organismo complexo e muitos deuses líderes ocupavam posições prestigiadas na sociedade romana. É possível falar, por exemplo, de uma

¹⁸⁰ Santos (2006, p. 43) destaca dois desses questionamentos: o primeiro com relação às circunstâncias impróprias em que o documento foi idealizado – durante um casamento – e por ter sido interrompido pela necessidade de Licínio se ausentar e, segundo, no que diz respeito à originalidade e inovação do documento.

¹⁸¹ SANTOS, R. J. M. **O Edito de Milão: contexto, texto e pós-texto**. Maceió: EDUFAL, 2006.

¹⁸² Cf. SANTOS, R. J. M. op. cit. p, 47.

¹⁸³ O Edito de Tolerância de Galério (311) que outros autores como Gonzalez (1995, p. 176) consideram mais relevantes é, nas palavras de Daniel-Rops (1988, p. 397), “um edito estranho, em que o Imperador, mal humorado, começa por censurar aos cristãos a sua teimosia em desprezar as instituições religiosas de Roma, mas acaba por reconhecer o malogro das medidas de violência e conclui dando-lhes a liberdade de existência”.

¹⁸⁴ BROWN, P. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 38-43.

¹⁸⁵ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

nobreza cristã na Ásia Menor e nas províncias orientais. Além de já ser comum a realização de concílios e sínodos para discutir questões doutrinárias e administrativas.

Além dos benefícios concedidos ao cristianismo, Constantino permitiu a destruição de templos e ídolos pagãos, o que possibilitou a associação do paganismo com o mal e com os demônios na tradição cristianizada. Um cronista tardo-antigo, Sozomeno, relata essa situação: “O Imperador não precisou para isto chamar os soldados, pois eram os próprios cristãos de seu palácio que realizavam seu desejo, percorrendo as cidades com documentos imperiais”.¹⁸⁶ Além de favorecer o fortalecimento do cristianismo diante dos inimigos externos, o apoio do Imperador foi determinante na hegemonia de uma corrente cristã¹⁸⁷ diante de tantos opositores internos.

Outro documento de Constantino assinado em 321 contribuiu para a consolidação do cristianismo como instituição religiosa com papel político, trata-se do Edito de Constantino que determinava o domingo como “dia de repouso”, aplicável a todos os habitantes do Império com exceção dos camponeses.

Foi através destas políticas de favorecimento do cristianismo que, segundo Veyne, o cristianismo deixou de ser uma seita de vanguarda. No século IV, de acordo com o referido autor, assistiu-se a uma dupla conversão: “o trono romano se tornou cristão e a Igreja se tornou uma potência”.¹⁸⁸ Abriam-se, assim, amplas perspectivas de crescimento espacial, social e cultural ao cristianismo. Ao mesmo tempo em que significa, também, uma aproximação política entre a comunidade cristã e o poder imperial romano. Um dos desdobramentos desse processo de aproximação será a discussão sobre o papel dos cristãos e de sua Igreja na sociedade romana tardia, bem como a reflexão concernente à definição do ser cristão diante desta nova realidade.

3.2 O CONCÍLIO DE NICEIA: NORMAS DA ORTODOXIA E CONSOLIDAÇÃO DAS ESTRUTURAS ECLESIAÍSTICAS

De um lado, Constantino favoreceu o cristianismo através de políticas imperiais e, por outro, buscou intervir diretamente no processo de institucionalização do cristianismo.

¹⁸⁶ Apud MACEDO, J. R. Concílios Ecumênicos Medievais, p. 25. In: MAGNOLI, D. (org) **História da Paz**. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.

¹⁸⁷ Aquela que reivindicou para si a herança dos apóstolos e o epíteto “católica”, ou seja, universal.

¹⁸⁸ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 14.

(...) Assim o Imperador Constantino concedeu aos cristãos, por meio do chamado Edito de Milão, em 313, liberdade de culto. Em seguida, esse mesmo Imperador procurou tirar vantagem e interveio nas questões internas que dividiam os próprios cristãos e convocou um concílio, uma assembleia da qual participavam os principais padres cristãos. Nos Concílios foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã. Depois Constantino cuidou pessoalmente para que as determinações do concílio fossem respeitadas, ou seja, passou a ter um controle muito maior dos cristãos e suas ideias. Antes de morrer, o Imperador resolveu batizar-se também.¹⁸⁹

Querendo que a Igreja conquistasse sua unidade¹⁹⁰, Constantino promoveu, em 314, o Concílio dos Bispos do Ocidente (conhecido também como Concílio da Gália), em Arelate (atual Arles, na França) para intervir na questão donatista¹⁹¹ e presidiu, em 325, o Concílio Ecumênico de Niceia, que produziu o Credo na tentativa de restaurar a unidade de católicos e arianos.

Concilium era um termo usado no Império romano para designar uma assembleia de notáveis e delegados das cidades e províncias, tendo por fim reconhecer a autoridade do Imperador.¹⁹² Os representantes cristãos seguiram o modelo adaptando-o para caracterizar uma assembleia de bispos, cujo objetivo era deliberar e legislar sobre questões eclesiásticas. As primeiras assembleias de bispos remontam ao século III – em Antioquia, Cartago e Icônio. Mas, o uso do termo Concílio só foi oficializado quando Constantino convocou o primeiro Concílio Ecumênico, realizado na cidade de Niceia em 325.

Para a realização do Concílio de Niceia, Constantino exigiu a presença dos bispos de todo o Império. Além da produção do Credo, foram discutidos assuntos concernentes à

¹⁸⁹ FUNARI, P. P. A. **Grécia e Roma: vida pública e vida privada**. Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade. São Paulo: Contexto, 2002, p. 131.

¹⁹⁰ Ao longo do tempo, a necessidade de legitimação faz com que o cristianismo se organize, a fim de administrar melhor os assuntos eclesiásticos, nesse ponto o Concílio de Nicéia teve um papel fundamental. Avançando no contexto histórico, surgiria, então, o projeto de Igreja com o propósito de traçar um modelo de comportamento social.

¹⁹¹ O donatismo foi um movimento doutrinário – surgido no contexto da perseguição promovida por Dioclesiano – que teve em Donato, bispo de Cartago, seu idealizador. Dentre suas principais proposições encontram-se a conservação da pureza da fé e o repúdio aos pecadores, já que muitos cristãos haviam renunciado à sua fé durante a grande perseguição, o que era considerado pelos donatistas uma fé impura. Durante o governo de Constantino, o donatismo se manteve como movimento de protesto atrelado ao tradicionalismo teológico da Igreja norte-africana (Cf. **Donatismo**. In: **Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico**, 2003).

¹⁹² LABOA, J. M. Concílios e credos, p. 48. In: DUE, A. **Atlas Histórico do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes; Santuário, 1999.

questão da Trindade¹⁹³, da validade do batismo para aqueles que sacrificaram em nome do Imperador, da imortalidade da alma e, principalmente, da questão da obediência conforme relatos de Eusébio de Cesareia.¹⁹⁴ Segundo Veyne, a especificidade não reside apenas no fato de ter sido o Imperador quem convocou o concílio – o que demonstrava a aproximação com o poder – mas também a intervenção nas discussões em torno do exclusivismo da comunidade de Roma como a portadora da verdade única.

Como foi evidenciado no primeiro capítulo, nos primeiros séculos, o cristianismo passou por diversas dificuldades decorrentes da inexistência de uma doutrina e de pressupostos teológicos comuns a todos os grupos cristãos, as diversas interpretações da mensagem cristã colocavam suas lideranças em disputa. Por esse motivo, o reconhecimento da liderança dos bispos pelo Império despertou o interesse imediato de unificar a doutrina e a crença cristã. Deve-se ressaltar que a própria noção de ortodoxia – muitas vezes usada para definir um grupo cristão dominante ainda nos primeiros séculos – deve ser entendida como o credo que foi legitimado pela interferência imperial em Niceia.

A questão da Trindade, que já havia suscitado debates sobre a natureza da divindade cristã nos séculos II e III¹⁹⁵, foi retomada no século IV. O centro da discussão estava na unidade ou na independência das três essências que formam a Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Tertuliano já havia indicado, no século III, uma solução para a questão, ainda assim, o arianismo surgiu como uma forte interpretação antitrinitária.

As ideias de Ário (256-336), sacerdote egípcio, já haviam sido condenadas em um concílio reunido em Alexandria – liderado pelo bispo de Alexandria, Alexandre –, em 322, mas refugiado na Ásia Menor, ampliou o número de seus seguidores. Para o arianismo, Jesus Cristo seria o Verbo que se fez homem, sendo a mais importante criatura gerada por Deus que é uno e eterno.¹⁹⁶ O Verbo, nessa perspectiva, não era apenas superior às outras criaturas, era

¹⁹³ Deve-se ressaltar que o Concílio já foi convocado com o objetivo de tratar questões doutrinárias que vinham sendo motivo de intensos debates entre as comunidades cristãs, a questão da trindade sobressai nesse sentido nas discussões com os adeptos do arianismo.

¹⁹⁴ EUSÉBIO de Cesareia. **História Eclesiástica**. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 391-397.

¹⁹⁵ Uma das primeiras explicações para a natureza da divindade cristã foi o *adocionismo* do grego Theodoto por volta de 190. Defendia a ideia de que a posição de Cristo como filho de Deus sucederia do fato de ele ter sido adotado por Deus. Percebe-se, portanto, que a divindade de Cristo era negada. Por outro lado, o *sabelianismo* propagado por Sabélio a partir de 210, propunha que as três essências da trindade emanavam do Deus pai. Este é que teria encarnado na Virgem Maria, e que ao nascer passou a ser o Filho, sem deixar de ser o Pai, morrendo na cruz e ressuscitando pelos homens. Tertuliano (160-240), por sua vez indicou uma solução teológica para explicar o ponto de vista que viria a se colocar como oficial: embora na divindade existissem três pessoas, elas constituíam uma mesma substância (Cf. SIMON, 1987).

¹⁹⁶ A fundamentação do arianismo estava na passagem de Provérbios 8, 22-23: “Iaweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. Desde a eternidade fui estabelecido, desde o princípio, antes da origem da terra”. Deve-se ressaltar que a Bíblia de Jerusalém traz uma nota explicativa à passagem, nos seguintes termos:

também anterior a todas, tendo sido criado antes até da criação do mundo, o que não lhe tirava o estatuto de filho adotivo de Deus. O Espírito Santo, por sua vez, seria uma criação do Filho, por isso sua posição seria inferior.

No ano anterior ao Concílio de Niceia, o arianismo ganhava maior importância entre as províncias romanas orientais; Nicomédia, Síria e Palestina destacaram-se nesse sentido. Ao mesmo tempo, Constantino derrotava o último de seus rivais no poder, Licínio. Estava restaurada a unidade do trono imperial.¹⁹⁷

Como a questão da difusão do arianismo nas províncias orientais ganhava cada vez mais força, o bispo Ósio de Córdoba sugeriu a realização de um Concílio, que Constantino mesmo decidiu convocar. O Concílio foi realizado de 20 de maio a 25 de agosto de 325, no Palácio do Imperador, em Niceia de Bitínia.¹⁹⁸ Participaram do Concílio pouco mais de 310 bispos, provenientes de diversas províncias do Império, mas em sua maioria orientais. A presidência do Concílio foi delegada a Ósio de Córdoba, mas Constantino teve papel determinante, abrindo o Concílio com seu discurso e influenciando diretamente o caminho em que se desenvolveram os debates.¹⁹⁹

Não existem muitos documentos referentes ao Concílio e, quando existentes, é difícil atestar sua originalidade, mesmo assim, fica sublinhado o papel de destaque de Atanásio, secretário e diácono do bispo de Alexandria – Alexandre, inimigo declarado de Ário.²⁰⁰

A maioria dos cânones e artigos estabelecidos em Niceia refere-se a questões disciplinares do clero. Determinava, entre outras coisas, a primazia de sedes metropolitanas; como deveria ser realizada a eleição e consagração dos bispos; o celibato (proibindo inclusive que os clérigos frequentassem casas de mulheres que não fossem suas parentas diretas); deliberava ainda sobre a prática da usura e a obtenção de lucro pelos clérigos e as condições para que os que abnegaram da fé fossem reconciliados.²⁰¹

Entretanto, as mais importantes decisões dizem respeito ao objetivo do próprio Concílio: a unidade da fé cristã. Para o calendário cristão, foi definida a data da Páscoa para o primeiro domingo após a lua cheia da Primavera e atribuindo-lhe o sentido de comemoração

“A fórmula “primícias de sua obra”, deve ser relacionada com o título de “Primogênito de toda criatura”, dado a Cristo por São Paulo (Colossenses 1, 15), e com o de “Princípio das obras de Deus” (Apocalipse 3, 14)”.

¹⁹⁷ MACEDO, J. R. Concílios Ecumênicos Medievais, p. 25. In: MAGNOLI, D. (org) **História da Paz**. São Paulo: Contexto, 2008.

¹⁹⁸ “(...) cidade situada na Frigia do Helesponto, hoje chamada Isnik (Turquia)” (MACEDO, 2008, p. 27).

¹⁹⁹ Cf. MACEDO, J. R. Concílios Ecumênicos Medievais, p. 25. In: MAGNOLI, D. (org) **História da Paz**. São Paulo: Contexto, 2008.

²⁰⁰ Em 318, após uma discussão, Alexandre convocou um Concílio em Alexandria para condenar Ário e sua doutrina.

²⁰¹ MACEDO, J. R. op. cit., p. 27.

da ressurreição de Jesus.²⁰² Mas, certamente, no campo doutrinário, a definição do dogma da Santíssima Trindade foi a principal realização em direção ao estabelecimento de uma ortodoxia hegemônica. O chamado “Credo ou Símbolo de Niceia” ou apenas “Credo” é uma profissão de fé na qual fica expressa a decisão tomada no Concílio no que diz respeito a essa questão. O Credo apresenta uma noção de dupla natureza de Jesus, que é Deus e homem ao mesmo tempo, também evidencia a unidade e a indissolubilidade das três essências da Trindade, ambos em termos de igualdade. Ficou estabelecido ainda que qualquer posição em dissonância com a doutrina oficial ratificada pelo Concílio seria considerada heresia.

O texto base do Credo havia sido escrito por Eusébio de Cesareia, mas fora modificado pelos padres conciliares, a fim de evitar ambiguidades diante da controvérsia ariana, eis os termos:

Cremos em um só Deus,
 Pai todo-poderoso,
 criador de todas as coisas visíveis e invisíveis,
 e em um só Senhor Jesus Cristo, Filho único *gerado pelo Pai, isto é,
 da substância do Pai,*
 Deus nascido de Deus,
 luz nascida da luz,
*Deus verdadeiro nascido de Deus verdadeiro,
 gerado, não criado,
 consubstancial ao Pai,*
 por quem tudo foi feito no céu e na terra.
 Por nós, homens, e por nossa salvação,
 ele desceu, ele se fez carne e se fez homem.
 Sofreu a Paixão,
 ressuscitou ao terceiro dia,
 subiu ao céu,
 de onde voltará para julgar os vivos e os mortos.
 E [cremos] no Espírito Santo.
*Quanto aos que dizem: houve um tempo em que ele não era; ou: ele
 não era antes de ser gerado; ou então: ele saiu do nada; ou que o
 Filho de Deus é de uma outra substância ou essência; ou que ele foi
 criado; ou que não é imutável, mas sujeito à mudança - a Igreja os
 anatemiza.*²⁰³

Atanásio enuncia detalhadamente as expressões definidas no Concílio e que estavam em dissonância com as ideias propostas pelo arianismo: (1) Substância do Pai: afirmando que o Filho não provém do nada, mas sim da substância de Deus. Assim, “Nem todas as coisas

²⁰² LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990, p.488.

²⁰³ LIÉBAERT, J. **Os Padres da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 141. As partes em itálico são aquelas inseridas pelo Concílio no Credo redigido por Eusébio.

são como o Filho; nem o Logos é uma das coisas. Ele é o Senhor e Criador de tudo”.²⁰⁴ “Dessa forma, o Concílio afirmou que o Filho é da substância do Pai, porque só ele o conhece e vem dele e a fé nele está em outro nível de natureza das coisas criadas”.²⁰⁵ (2) Consubstancial: definindo o Filho como inseparável do Pai, imutável e sempre existente. “Ao afirmar o consubstancial (...), dizia-se que o Filho é outro com as realidades criadas”.²⁰⁶ Apesar de serem expressões de cunho filosófico, já eram utilizadas pela tradição cristã.²⁰⁷

Algumas considerações de Atanásio são interessantes para a compreensão de como o Concílio de Niceia foi dirigido a um objetivo pré-determinado. O diácono, ao fazer referência a Eusébio de Cesareia – que, posteriormente, tornou-se biógrafo de Constantino e redigiu também a História Eclesiástica – indica que o bispo recusava a subscrição do consubstancial e da substância, mas depois não apenas concordou como escreveu aos seus seguidores (que comungavam das ideias arianas) afirmando que aquela era a fé da Igreja transmitida pelos apóstolos.²⁰⁸ Nesse aspecto, deve-se ressaltar que, “[...] o ‘arianismo’ não era um desvio da tradição cristã e nenhum de seus proponentes pretendeu, inicialmente, constituir uma nova Igreja, seita ou religião. [...]. A história do arianismo [...] se confunde com essa busca pelos cristãos do Império Romano de um consenso em sua doutrina sobre Deus”.²⁰⁹

A discussão longa e laboriosa²¹⁰ depreendida pelos bispos não ficou restrita ao Concílio, a questão ganhou corpo porque o arianismo não só sobreviveu como também influenciou o fortalecimento do eusebianismo²¹¹ – de Eusébio de Nicomédia e de Eusébio de Cesareia, ainda que este último tenha abdicado de suas ideias antitrinitárias, nem todos os seus seguidores o fizeram. Como relata Atanásio, nenhum dos dois grupos aceitava os termos nicenos no que diz respeito à consubstancialidade de Jesus ao Pai e à expressão substância.²¹²

²⁰⁴ ATANÁSIO. Il credo di Niceia. Roma: Città Nuova, p. 97. Apud CORBELLINI, V. A participação de Atanásio no Concílio de Niceia e a sua defesa do homooúsios. Porto Alegre, **Teocomunicação**, v. 37, n. 157, p.396-408, set. 2007.

²⁰⁵ CORBELLINI, V. A participação de Atanásio no Concílio de Niceia e a sua defesa do homooúsios. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 37, n. 157, set. 2007, p. 404-405.

²⁰⁶ Ibidem, p. 405.

²⁰⁷ Como se encontra nos escritos de Atanásio (COBERLINI, 2007, p. 108-109), Teognosto (210-270) já havia utilizado a expressão substância e Dionísio de Alexandria (247-264) afirmava que a geração divina de Jesus lhe fornecia o estatuto de consubstancial ao Pai (em uma carta escrita ao bispo de Roma, Dionísio).

²⁰⁸ Cf. ATANÁSIO. Il credo di Niceia. Roma: Città Nuova, p. 102-113. Apud CORBELLINI, V. A participação de Atanásio no Concílio de Niceia e a sua defesa do homooúsios. Porto Alegre, **Teocomunicação**, v. 37, n. 157, p.396-408, set. 2007.

²⁰⁹ MAGALHÃES, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P. P. A. (org.) **As Religiões que o Mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2006, p.88.

²¹⁰ Cf. KANNENGIESSER, C. Nicéia, Concílio de 325. In: DI BERARDINO, A. (org) **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Medievais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 997.

²¹¹ Os eusebianos entendiam que a expressão “de Deus” fosse comum a nós e ao *Logos* de Deus, o que fundamentavam com textos escriturísticos como: “Há um só Deus do qual tudo procede” (1Coríntios 8,6); “as coisas velhas já se passaram, tudo é novo, porque tudo vem de Deus” (2Coríntios 5,17-18).

²¹² Cf. ATANASIO. op. cit, p. 54.

Por esse motivo, diversas questões e dúvidas sobre as palavras contidas no Credo foram levantadas no período pós-niceno, acentuando a existência de uma ortodoxia e de uma heterodoxia cristãs.

3.2.1 Ortodoxia e heterodoxia: as disputas entre nicenos e arianos

Os embates entre nicenos e arianos que se desenrolaram após o Concílio de Niceia, o que evidencia uma distinção própria do século IV: a posição entre ortodoxia e heterodoxia, ou heresia. Ao mesmo tempo em que se opõem ortodoxia e heterodoxia são conceitos vinculados. A ortodoxia se fundamentou no cânon já fixado e na tradição apostólica e, as heresias definidas como distorções da ortodoxia.

A ortodoxia é a linguagem que preserva o caráter de promessa do Evangelho de que a salvação é recebida de Deus, não é conquistada pelos seres humanos. De modo oposto, a heresia é a linguagem que de uma maneira ou de outra vicia a promessa do Evangelho tornando-a dependente da ação humana. É importante perceber desde o início que a relação histórica entre a heresia e a ortodoxia é complexa. A Igreja primitiva não começou com um catálogo pronto de dogmas ortodoxos pelos quais se determinaria a existência das heresias. Antes, a heresia e a ortodoxia cresceram juntas, em mútua interação.²¹³

Se ainda não ficou evidente, é preciso esclarecer o conteúdo do termo ortodoxia como está sendo aqui utilizado. Paralelamente à institucionalização do cristianismo como Igreja em processo de oficialização, houve a consolidação de uma ortodoxia, evidente, principalmente, a partir do Concílio de Niceia. Apesar de ser possível reconhecer a ortodoxia como algo em constante processo de modelação, sofrendo variações em consonância com o discurso que a sustenta e atendendo a demanda de grupos em evidência, é necessário perceber que para as pessoas que vivem esse processo de afirmação, a ortodoxia representa a unidade da Igreja nascente, através da qual se afirmavam princípios importantes para a prática da fé. A ortodoxia é fruto dos diversos debates entre o episcopado, em harmonia com interesses e contextos históricos específicos, vinculando-se, na maioria das vezes, a regulação das práticas

²¹³ LINDBERG, C. **Uma breve história do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 39-40.

religiosas; mas, ao mesmo tempo se relaciona com o que o episcopado propunha ser a legítima interpretação da mensagem de Cristo e dos Evangelhos.

Logo, a ortodoxia compreende a doutrina tida por oficial pela Igreja, já a heterodoxia abrange os desvios dessa doutrina normatizada pela Igreja – muitas são toleradas e até desenvolvidas no interior da própria Igreja. As heresias, por sua vez, são doutrinas heterodoxas desenvolvidas por cristãos que rompem abertamente com a posição adotada pela Igreja.²¹⁴

Assim, no cristianismo, a primeira vez que uma corrente de ideias e doutrinas foi declarada como ortodoxa correspondia àquela visão defendida no Concílio de Niceia, em que se evidenciava a consubstancialidade entre Pai e Filho. Logo, considerando-se que há uma ortodoxia, passa a haver a existência de uma heterodoxia em desacordo com esses princípios doutrinários, mas ainda cristãos.

A partir da compreensão da Igreja como instituição que, ainda em fase de consolidação, tenciona estabelecer uma convergência ritualística e interpretativa da fé, percebemos que a delimitação do que não está de acordo com a sua doutrina, é paralela à demarcação do que é interdito. Por esta via, em contrapartida à defesa de um discurso ortodoxo, apresenta-se um conjunto de ações e pensamentos opostos denominados heterodoxos. Desta maneira, categorias como a *superstição* e a *heresia* são criadas para definir as crenças, sistemáticas ou não, que fazem frente aos interesses da instituição eclesiástica.²¹⁵

A ortodoxia não existia ainda de forma institucionalizada, mas sim idealizada, por isso, os limites entre essa e a heterodoxia não são totalmente claros, já que a afirmação de uma verdade única e superior se dá na confluência de interesses político-administrativos específicos, sofrendo variações socio-históricas. Cabe ressaltar que a tentativa de estabelecer uma ortodoxia no Concílio de Niceia provém do poder imperial.

Como visto, apesar da existência de diversos grupos com doutrinas cristãs distintas, o Concílio de Niceia ocupou-se das ideias de um grupo específico, que eram os arianos. Essa situação gerou, ao longo do século IV, diversas contendas entre os defensores do arianismo e os religiosos que passaram a defender as decisões tomadas em Niceia, ou como são comumente denominados, os nicenos.

214 XAVIER, N. A. A rejeição às práticas religiosas não institucionalizadas: considerações sobre a oposição ortodoxia/heterodoxia no reino suevo do século VI. **Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO**, p. 1-9, 2012.

215 XAVIER, N. A. O discurso eclesiástico visigodo a cerca da ortodoxia: uma análise do IV Concílio de Toledo. **Plêthos**, vol. 1, 2011, p. 90-91.

Esse movimento gerado a partir do Concílio de Niceia pode ser percebido nas palavras de Basílio de Cesareia, que escreve quase cinco décadas depois:

Os que forem abordados por uma confissão de fé diferente e quem quer se unir à ortodoxia, ou mesmo os que agora, pela primeira vez desejam estar à parte dos ensinamentos da doutrina de verdade, devem ser instruídos com a Profissão de Fé que foi escrita pelos bem-aventurados Padres no concílio que se reuniu em Niceia [...] E os heréticos que creem que hipóstase e substância são a mesma coisa, podem tirar seus pretextos de construir uma blasfêmia, porque está escrito na mencionada profissão de fé: ‘Se alguém disser que o Filho é de uma outra substância ou de uma outra hipóstase, a Igreja católica e apostólica os anatemiza’.²¹⁶

Basílio ainda vai mais longe para defender a consubstancialidade do *Logos*, ou seja, a divindade de Jesus Cristo: “Há homens que declaram que o Nosso Senhor Jesus Cristo ignora o dia e a hora do fim: os heréticos continuam a desejar destruir a glória do Filho Único, para mostrar que sua substância é inferior à do Pai”.²¹⁷

Deve-se destacar que falar em arianismo é generalizar diversos grupos que participam de uma ideia principal, mas que também divergem entre si. Os arianos fiéis às ideias de Ário, também chamados de arianos homoianos, acreditavam que a substância do Filho era semelhante à do Pai. Já os semi-arianos ou eusebianos, buscavam uma conciliação das ideias arianas e das nicenas, Eusébio de Cesareia, por exemplo, inseria-se nesse grupo, defendendo em alguns momentos a consubstancialidade e em outros, a semelhança do Pai e do Filho. Por obra de Atanásio, após a morte de Eusébio, esse grupo tendeu a uma aproximação maior aos nicenos a partir de 362. Entretanto, a partir de 350, ficou evidente um terceiro grupo de arianos, que defendiam a diferenciação total entre Pai e Filho, conhecidos como neo-arianos²¹⁸ ou eunomeanos²¹⁹. Ainda assim, tal como o eixo do poder imperial

²¹⁶ BASÍLIO de Cesareia. Carta 125 escrita em 373. Enviada ao Bispo Eustáquio de Sebástia. Apud: PAPA, H. A. Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.

²¹⁷ BASÍLIO de Cesareia. Carta 126 escrita em 376. enviada ao Bispo Amphiloque. Apud: PAPA, H. A. Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.

²¹⁸ DANIELLOU, J & MARROU, H. I. **Nova história da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 268. MAGALHÃES, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P. P. A. (org). **As Religiões que o Mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 96.

²¹⁹ Pela participação de Eunômio de Cízico nesse grupo. Cf. MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 534.

deslocava-se para o Oriente, essa discussão também será desenvolvida, preponderantemente, no Oriente, ficando o Ocidente relegado a um segundo plano na questão.²²⁰

De acordo com Hanson²²¹, no intuito de solucionar a controvérsia ariana – como ficou conhecida essa disputa – entre 318 e 381 foram realizados pelo menos 20 Sínodos. E, mesmo antes do Concílio de Niceia, em que foram fixadas as normas da ortodoxia, Ário já havia sido condenado²²², por decisão do Concílio de Alexandria em 318. Como não havia hierarquia entre os bispados, falta de unidade e de legitimidade dos Concílios²²³, entre 319 – 320, em Cesareia, um sínodo²²⁴ revogava a decisão tomada em Alexandria. Em 321, outro Concílio em Alexandria decide pela excomunhão de Ário. Ainda assim, foram realizados outros dois sínodos a favor de Ário, promovidos por Eusébio de Cesareia e Eusébio de Nicomédia, tendo sido um realizado no Ocidente, e mais um sínodo, em Alexandria, no mesmo ano do Concílio de Niceia, 325.²²⁵

Esses dados possibilitam compreender que a questão ariana, além de não ser fácil de ser resolvida, envolvia um conjunto de interesses que encaminhavam as decisões dos bispos conciliares a determinado fim. Mas, por motivos desconhecidos, Ário e seus companheiros foram chamados do exílio, depois de passados três anos de sua condenação em Niceia e apoiados pelo Imperador Constantino, que em seu leito de morte foi batizado pelo Bispo Eusébio de Nicomédia, conhecidamente ariano. Marrou evidencia como essa bipolaridade das ações de Constantino afeta diretamente à Igreja.²²⁶

As discussões acerca da questão ariana e da ortodoxia estavam longe de ser encerradas, nem mesmo com a morte do líder Ário em 335 ou do próprio Constantino em 337, ou ainda de Eusébio de Cesareia em 340 e de Eusébio de Nicomédia em 341. Na parte oriental do Império, o arianismo continuava se difundindo e ganhando força e as contendas entre arianos e nicenos/ortodoxos e heterodoxos só foi ampliada após a morte de Constantino,

²²⁰ MORESCHINI, C. & NORELLI, E. **Manual de Literatura Cristã antiga grega e latina**. São Paulo: Santuário, 2005, p. 51.

²²¹ HANSON, R. P. C. **The search for the Christian Doctrine of god**. Thearian Controversy 318-381. Washington: Continuum, 2005.

²²² *Ibidem*, p. 17.

²²³ SILVA, G. V. **Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia**. Vitória: EDUFES, 2003, p. 88.

²²⁴ Sínodos são diferenciados de Concílios por serem provinciais e/ou locais.

²²⁵ DANIÉLOU, J & MARROU, H. I. **Nova história da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 262-263.

²²⁶ DANIÉLOU, J & MARROU, H. I. **Nova história da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 265.

quando Constâncio II e Constante – filhos de Constantino – assumiram o poder, Oriente e Ocidente respectivamente.²²⁷

Constâncio II, adepto do arianismo, possibilitou o exílio de diversos clérigos defensores da consubstancialidade, como o próprio Atanásio de Alexandria. Além da deposição de bispos nicenos, Constâncio II corroborou à ascensão de bispos arianos. Nesse sentido, os arianos passaram a gozar de apoio imperial, o que nesse momento, significava uma supremacia sobre os demais bispados, já que não havia uma hierarquia definida entre os bispados, nem mesmo a primazia de Roma.

Constante, no Ocidente, era adepto do ortodoxismo, convocou o Concílio de Sárdica em 345 para pressionar seu irmão a aceitar Atanásio de volta ao Império.²²⁸ Mas, após a morte de Constante em 353, Constâncio II tornava-se o único governante do Império. E, através do Concílio de Arles no mesmo ano, pressionava o episcopado ocidental a aceitar o arianismo. A partir de então, os bispos de orientação nicena foram perseguidos e muitos exilados. No Concílio de Sírmio, em 357, foi aprovada a Profissão de Fé contendo as propostas doutrinadas de Ário, uma vitória estratégica em um Concílio realizado no Ocidente. Outros Concílios continuaram essa proposta. A maior parte do episcopado viu-se obrigado, por meio da força ou do convencimento, a aceitar tais determinações e os que se opuseram foram exilados ou depostos²²⁹, dentre os quais Basílio de Ancira, Eustácio de Antioquia, Eustáquio de Sebástia e Eleusio de Cízico, sendo os dois nicenos.

Os embates entre os adeptos da causa nicena e os da ariana apontam para a evidência de que a elucidação e diferenciação entre ortodoxia e heterodoxia no século IV, além de ser uma questão confusa para as pessoas comuns, também estava longe de ser definida no âmbito religioso ou no político. Aliás, as divergências entre nicenos e arianos gradativamente tomavam caráter muito mais político e ideológico do que propriamente religioso.

Ainda que no âmbito das discussões teológicas, a questão se desenvolvesse com maior tranquilidade, a situação entre nicenos e arianos permaneceu tensa até o governo de Teodósio I (378-395). Na intenção de pôr fim à questão, o Imperador reconheceu Gregório de Nazianzo bispo de Constantinopla e conclamou, em 381, um concílio que apesar de nominalmente ser ecumênico, foi muito mais oriental.

O Concílio, reunido em Constantinopla, reafirmou o credo de Niceia, reconhecendo-o como a verdadeira profissão da fé ortodoxa, mas completou-lhe a lacuna pneumatológica,

²²⁷ Havia ainda um terceiro filho de Constantino, Constantino II, que morreu pouco tempo depois do pai.

²²⁸ SILVA, G. V. **Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia**. Vitória: EDUFES, 2003, p. 50.

²²⁹ DANIÉLOU, J & MARROU, H. I. op. cit., p. 269

acrescentando uma afirmação sobre o Espírito Santo: “[Cremos] no Espírito Santo, Senhor e Vivificador, que procede do Pai e do Filho, que com o Pai e o Filho conjuntamente é adorado e glorificado, que falou através dos profetas”.

Certamente, a questão não se encerrou, nem mesmo se atenuaram as divergências entre os grupos cristãos, mas muitos se separaram da Igreja tida a partir de Teodósio como oficial.

3.3 NOVA CONCEPÇÃO DE IGREJA E IMPÉRIO: OS EFEITOS DA VIRADA CONSTANTINIANA

Na época de Constantino e durante todo o século IV, a corte imperial deu um impulso decisivo ao processo de cristianização do Império. Muitos dos seguidores de Constantino, nos mais altos níveis e convertidos ao Cristianismo, foram homens cujo exemplo e influências tiveram, sem dúvida, grande efeito sobre a corte imperial e também na sociedade em geral. Além disso, a burocracia procedia precisamente daquela parte da sociedade, a classe média urbana, em que o Cristianismo antes se havia arraigado.

Aliada ao poder imperial, a Igreja teve a oportunidade de fortalecer sua organização, consolidar sua doutrina e poder, desempenhando o papel histórico de, pela conversão, integrar à doutrina de Cristo, todos (inclusive os povos germânicos) em uma nova civilização ocidental cujo fundamento seria a unidade de fé.

“Talvez os maiores propósitos de Constantino tenham sido a eternização de seu nome e a constituição de uma nova monarquia, além da possibilidade de o cristianismo desenvolver-se sem entraves”.²³⁰

Ainda no século IV, a Igreja se afirma como organização totalmente autônoma, capaz de fazer concorrência ao governo imperial: os homens, que, em outro tempo, teriam se dedicado à vida militar e política, tornando-se generais e governadores de províncias, agora optam pela carreira eclesiástica, que confere extraordinários privilégios, entre os quais, o de serem julgados pelos próprios bispos e não pelas autoridades estatais. A Igreja tende a substituir o governo imperial, os cristãos se sentem mais cristãos que cidadãos do Império; os

²³⁰ TIGGES JR., P. R. História, Memória e Identidade no século IV. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2007.

bispos fundam e administram instituições de caridade, organizam a defesa contra os povos germânicos, nos casos em que o poder imperial abdicou desse dever.

Sobre a relação Igreja/Império, no século IV, ocasionando conflitos político-religiosos e a associação entre os concílios episcopais e o poder imperial, Silva nos confirma:

A associação Igreja/Estado que se afirma de maneira irreversível a partir de Constantino conduz a interferência direta do poder imperial nas disputas entre as comunidades cristãs, fossem tais disputas oriundas de um desacordo doutrinário ou disciplinar.²³¹

De Constantino a Teodósio essa relação entre as estruturas imperiais e religiosas se torna cada vez mais próxima, com benefícios para ambos os lados. Os Imperadores podem interferir na Igreja como os bispos opinam nas questões imperiais, o que propicia a consolidação de uma nova identidade cristã, uma identidade civil-religiosa.

²³¹SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV), p. 257. In: SILVA, G. V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

4 A IGREJA TRANSFORMADA EM POTÊNCIA: A IDENTIDADE CIVIL-RELIGIOSA

Esclarecidos, ou pelo menos, conhecidos alguns dos principais pressupostos e debates históricos/conceituais referentes à pesquisa, este capítulo buscará analisar o objeto – a consolidação da identidade cristã no século IV – na continuação do debate teórico e histórico dos primeiros capítulos. Nesse sentido, o capítulo desenvolver-se-á sobre a concepção de que a consolidação da identidade cristã na Antiguidade Tardia²³² está relacionada às conjunturas políticas e sociais do período, principalmente àquelas que decorreram da virada constantiniana.²³³

Como indicou Veyne²³⁴, o século IV foi marcado por duas batalhas que contribuíram para a alteração da face do mundo romano, foram elas: a já citada Batalha da Ponte Mílvio (312) e a Batalha do Rio Frio (ou Vipacco, em italiano, 394). A primeira referência marca o momento inicial da virada constantiniana, quando, perto de Roma, Constantino derrota seu rival Maxêncio e atribui sua vitória ao Deus cristão.

Já a segunda batalha, - da qual, em geral, encontram-se poucas referências – marca, talvez, o ápice das transformações passadas pelo cristianismo ao longo do século IV. Foi em 6 de setembro de 394, que Teodósio, imperador cristão de Constantinopla, derrotou Flavius Eugenius, também conhecido como “O Usurpador”, que havia tomado o poder no Ocidente e era especialmente tolerante com os pagãos.²³⁵

Ao contrário do que é frequente encontrar nos autores que tratam do assunto, esses epifenômenos políticos e militares quebraram o equilíbrio entre as duas religiões ensejando uma “revolução religiosa”²³⁶ que resultou na marginalização do paganismo e na oficialização do cristianismo como religião do Império. Como afirmou Veyne, o papel de Constantino consistiu em quebrar o equilíbrio existente entre as religiões no Império²³⁷, não foi questão de

²³² Ver capítulo 1.

²³³ Ver capítulo 2.

²³⁴ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

²³⁵ Cf. VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

²³⁶ Veyne utiliza o termo revolução religiosa para caracterizar a mudança pela qual o Império passa ao longo do século IV, principalmente, cuja motivação inicial é política, mas que desemboca na religião como modo de manutenção do poder (2010, p. 12). Assim, “um conflito pelo trono transformou-se numa revolução religiosa; a proibição do paganismo só se compreende nesse contexto político” (VEYNE, 2010, p. 171). O embate principal não foi, ao longo do século IV, entre religiões, mas entre aspirantes ao governo imperial, pode-se inclusive afirmar que durante longos períodos a relação entre paganismo e cristianismo era amena, para não dizer pacífica.

²³⁷ Cf. VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 12-29.

se voltar contra a tradição pagã, mas sim de reservar à tradição cristã as liberalidades imperiais, como construção de templos, por exemplo.

Graças a Constantino, a lenta, porém completa cristianização do Império pôde começar; a Igreja, de ‘seita’ proibida que tinha sido, tornou-se mais do que uma seita lícita: estava instalada no Estado e acabará um dia por suplantar o paganismo como religião integrada aos costumes. (...) ‘Tornamo-nos cristãos, não nascemos cristãos’, escrevia Tertuliano no ano de 197. Essa lenta passagem da seita ao costume será a obra do enquadramento clerical da população, tornado possível porque a Igreja será apoiada e favorecida sob o ponto de vista fiscal pelos imperadores e também porque o cristianismo era a religião do próprio governo, que desprezava publicamente o paganismo. Assim, por volta do ano 400, um cristão podia ter um sentimento de triunfo próximo: ‘A autoridade da Fé se expande pelo mundo inteiro’.²³⁸

Passando pelos acontecimentos e autores do século IV, esse capítulo busca explicitar as alterações ocorridas no âmbito social provenientes da “revolução religiosa”²³⁹ provocada pela virada constantiniana. Para isso, em um esforço contínuo, recuperar-se-á as construções identitárias cristãs buscando compreender as redefinições²⁴⁰ dessa identidade na Antiguidade Tardia, com destaque para o século em questão. Conceitos e autores que são fundamentais para isso já foram citados ao longo do estudo, contudo serão retomados na primeira parte desse capítulo.

A fim de concluir satisfatoriamente um estudo que relacione a virada constantiniana e a consolidação da identidade cristã no século IV, faz-se necessário considerar os campos político, simbólico e religioso onde uma e outra se interferem mutuamente. Não é possível afirmar quem mais se beneficiou dessas relações – império ou igreja – mas é possível perceber que houve contribuições que favoreceram ambos os lados.

²³⁸ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 29-30. As notas de rodapé na obra que fazem referência a Tertuliano e Santo Agostinho são respectivamente: “Tertuliano, *Apologética*, XVIII, 4” e “Santo Agostinho, *Confissões*, VI, XI, 19”.

²³⁹ Cf. VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

²⁴⁰ Talvez fosse mais conveniente falar em “definições da identidade cristã na Antiguidade Tardia” já que diversos elementos da identidade cristã foram modificados e houve uma mudança na própria forma como os cristãos passaram a se relacionar com a sociedade e com a autoridade imperial. Entretanto, a noção de redefinição propõe pensar as tensões vivenciadas nesse processo de consolidação da identidade cristã e fortalecimento do cristianismo como instituição atrelada ao governo imperial. Entende-se que, ao longo do século IV, realizou-se uma nova definição da identidade cristã, cujos elementos podem ser encontrados na religiosidade tardo-antiga, bem como em associações feitas pelos intelectuais cristãos entre o cristianismo e a tradição pagã, mas, que não homogeneizaram plenamente o cristianismo, apesar das tentativas.

Enfim, ainda que não profundamente, o capítulo se ocupará do desenrolar dessas relações, a oficialização da religião cristã no império, a expansão cristã e a ocupação pela Igreja do vazio deixado pela degradação do império.

4.1 REDEFINIÇÕES DA IDENTIDADE CRISTÃ NA ANTIGUIDADE TARDIA

A religiosidade tardo-antiga²⁴¹ – cujos elementos foram explicitados no primeiro capítulo – permite-nos avançar nas explicações da cristianização da sociedade romana, bem como perceber que o recorte histórico-social do século IV apresenta mudanças contundentes nas definições de identidade, especialmente da identidade cristã.

É certo que, não apenas emergiu a hegemonia da identidade cristã, mas também o favorecimento da própria Igreja por essa religiosidade tardo-antiga que ia ao encontro das doutrinas e preceitos cristãos ou o inverso.²⁴² Mas, deve-se evidenciar que ao longo de quatro séculos a identidade cristã passou por processos de amadurecimento e redefinição²⁴³, cujo ápice é o próprio século IV. As estruturas internas do cristianismo foram sendo gradativamente modificadas após a virada constantiniana, propiciando a construção de uma identidade cristã hegemônica.

A virada constantiniana e o favorecimento da Igreja por parte de Imperadores ao longo do século IV²⁴⁴ permitiram ao cristianismo assumir um lugar de destaque na sociedade romana da Antiguidade Tardia, quer em termos econômicos, sociais, jurídicos ou políticos.

²⁴¹ CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império. *Fronteiras, Dourados*, v. 12, n. 21, p. 13-31, jan./jun. 2010.

²⁴² Como fora explicitado no primeiro capítulo, questões relativas à religião ganharam destaque na Antiguidade Tardia, bem como se acentuaram as crenças no sobrenatural e na sobreposição de uma divindade em relação às demais e a ideia da intervenção divina na vida dos homens. Esses aspectos favoreceram a expansão do cristianismo no Império ao mesmo tempo em que os autores cristãos esforçaram-se por aproximar o cristianismo das expectativas criadas por essa religiosidade tardo-antiga.

²⁴³ Cabe destacar que o processo de redefinição identitária do cristianismo não anula o amadurecimento da religião cristã, pelo contrário, um complementa o outro. É por causa do fortalecimento das estruturas institucionais do cristianismo que surge a necessidade de modificações na própria identidade, bem como as mudanças ocorridas na identidade cristã, que as aproximam da realidade social da população do Império nesse momento, que favorecem a expansão cristã e tornam necessário o amadurecimento dessa religião como instituição.

²⁴⁴ Após o curto governo de Juliano (361-363), apelidado de “apóstata”, e sua tentativa de restauração politeísta seguiram-se diversos imperadores cristãos até Teodósio I que tornou o cristianismo a crença oficial do Império (Cf. VEYNE, 2010, p.166).

Como já fora dito, a partir dessas modificações a religião cristã passa a atingir cada vez mais as elites, ao invés dos poucos grupos marginalizados de sua germinação no Império.²⁴⁵

A liberdade de culto propiciou uma nova etapa na história do cristianismo em que se multiplicam as conversões e na qual os vínculos entre a comunidade cristã e o poder imperial se tornam cada vez mais estreitos.

Muitos foram os movimentos de redefinição da identidade cristã no século IV, tanto política quanto doutrinariamente. Em termos políticos, a consolidação e fortalecimento do papel desempenhado pelo episcopado²⁴⁶ na sociedade romana é crucial para a compreensão desse fenômeno, bem como para um entendimento mais amplo da própria expansão cristã durante e após a desagregação do Império Romano. Os termos doutrinários, por mais que exerçam influências subjetivas, são importantes para as construções em torno do “ser cristão”²⁴⁷ na Antiguidade Tardia.

4.1.1 Perfeição, tempo e espaço no discurso sobre o ser cristão

De início, deve-se esclarecer que o ponto de partida para um estudo da identidade cristã em termos de modelos de perfeição e de relações com tempo e espaço é uma evidente referência a Markus²⁴⁸ e sua obra *O fim do cristianismo antigo*²⁴⁹. Na perspectiva do autor, três vértices são possíveis para analisar o fim do cristianismo antigo, sendo eles: (1) a discussão sobre a perfeição e do que é ser cristão; (2) a relação do cristianismo com o tempo, *kairós* e (3) com o espaço, *topos*. Apesar de admitir que os três vértices estejam profundamente interligados e entrelaçados, o autor propõem-se a estudá-los individualmente, o que não será necessariamente o caso do presente estudo.

²⁴⁵ Como afirmou Marcus Cruz (2010, p. 305), isso não pode nos levar a pensar que o cristianismo em seu início estivesse restrito apenas aos grupos economicamente inferiores, mas sim que sua penetração nas classes dirigentes era quase nula e que sua mensagem nesse primeiro momento de disseminação acomodava-se com maior facilidade aos grupos marginalizados e excluídos da estrutura social imperial.

²⁴⁶ Como exposto no primeiro capítulo, a figura do bispo, entre os séculos III e IV passa a ter maior destaque nas comunidades cristãs, concretizando-se como parte da alta hierarquia da Igreja. Esse papel pode ser atribuído à intensidade de relações que os cristãos passam a desenvolver com o Império, necessitando de representatividade, bem como, aos embates de poderes sociais e atuações locais no âmbito interno do cristianismo.

²⁴⁷ O termo foi tomado por empréstimo de Marcus Cruz em seu artigo *O ser cristão e o triunfo da Igreja* (2007).

²⁴⁸ Historiador húngaro que muito contribuiu para os progressos nos estudos de Antiguidade Tardia, cujo termo também tem sua parcela de atribuição.

²⁴⁹ MARKUS, R. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

A redefinição da identidade cristã e até mesmo do *ethos* cristão está em consonância com a própria mudança de mentalidade²⁵⁰ da Antiguidade Tardia e a discussão sobre conversão do período, haja vista que, desde Constantino, a conversão ganhou uma nova definição, por assim dizer, converter-se significava nesse momento orientar os valores sociais de forma diferente²⁵¹, ou seja, em consonância com os valores cristãos. Mas, como é conhecido o caráter cada vez mais exigente e complexo da religiosidade tardo-antiga fez surgir a necessidade de se definir o que seria propriamente ser cristão e é a reviravolta teológica²⁵² criada por essa questão, aponta Markus²⁵³, que marca o fim do cristianismo antigo.

Nesse ínterim, faz-se necessário recorrer aos autores da época, especialmente aos cristãos, que permitem a aproximação do momento histórico e de como os sujeitos se relacionavam com ele, mas também, como os próprios eram responsáveis por doutrinar, a partir de suas obras, os habitantes do Império e de outras regiões conhecidas e por onde o cristianismo começava a ser disseminado.

Saindo o cristianismo da marginalidade, caindo nas graças imperiais e penetrando nas engrenagens do poder, a questão sobre ser um cristão perfeito²⁵⁴ se disseminava e ia de encontro à questão da própria santidade, que passado o período dos martírios, passava a ter outros apelos²⁵⁵. A conversão – que antes de Constantino significava adesão à comunidade cristã, participação em suas atividades e defesa de sua doutrina – já era vista como um ato de perfeição, uma vez que sendo o cristianismo perseguido, decidir-se por ele era mais do que um ato de fé, era uma elevação espiritual e um ato de coragem.

Apesar de as práticas cristãs, ou melhor, pró-cristãs de Constantino²⁵⁶ terem, de certo modo, contribuído para uma nova concepção de conversão (ao cristianismo, especialmente), pois não implicava, necessariamente, na prática constante e participação direta na comunidade cristã, também intensificaram o debate sobre essa perfeição²⁵⁷ do cristão. Tendo sido o

²⁵⁰ Cf. GOMES, F. J. S. *Cristandade Medieval – Igreja e Poder: representações e discursos*, p. 1-25, 2010.

²⁵¹ Cf. MORESCHINI, C. & NORELLI, E. **Manual de Literatura Cristã antiga grega e latina**. São Paulo: Santuário, 2005.

²⁵² Markus (1997) utiliza o termo para marcar o fim do cristianismo antigo e o emergir do cristianismo medieval, ambos se diferenciariam, grosso modo, pela institucionalização.

²⁵³ MARKUS, R. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

²⁵⁴ A questão da perfeição na Igreja foi originada das palavras atribuídas a Jesus Cristo, que no Evangelho de Mateus (5, 48) indica a seus seguidores: “Deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito”.

²⁵⁵ Passado o período em que ser perseguido e martirizado significava ser integralmente cristão, uma vida contemplativa passou a ser o ideal de santidade da Igreja.

²⁵⁶ Não se entende como Veyne que Constantino fosse um “cristão sincero” (2010, p. 13), mas sim, que suas atitudes favoreceram o cristianismo.

²⁵⁷ Bingemer (2001, p. 79) afirma que o chamado à perfeição visa levar o cristão a “um abismo de mansidão, renúncia e humildade. De amor, enfim!”.

cristianismo – no fim do século IV – transformado em religião oficial, grande parte da população do Império passou a ser cristã, mas nem todos por vontade própria, de modo que se tornou imprescindível definir as práticas e atitudes necessárias ao cristão. Por sua vez, a diversidade de interpretações dos textos cristãos e da mensagem de Jesus Cristo, tão comum nos primeiros séculos, passaram a ser entendidas como errôneas, impróprias e não-ortodoxas.

A questão da perfeição, por assim dizer, ocupa lugar central na tentativa de construção e atribuição de centralidade, legitimidade e oficialidade à apenas uma das correntes cristãs em voga até o século IV²⁵⁸, àquela que reivindicava para si a herança dos apóstolos e mártires, como o autor cristão Eusébio de Cesareia, que será retomado oportunamente.

Diversos são os autores cristãos que ao longo do quarto século procuraram responder à questão da perfeição, quer através do asceticismo de São Jerônimo²⁵⁹ ou da tentativa anatêmica de excluir a intercessão divina na Salvação individual de Pelágio²⁶⁰, dentre tantas outras propostas. Mas, Santo Agostinho, reconhecido como grande nome da Patrística, foi aquele que ofereceu os mecanismos legitimatórios e doutrinários com maior afinidade eletiva, por assim, dizer, à Igreja tornada oficial ao contexto da religiosidade tardo-antiga.

Santo Agostinho – convertido ao cristianismo e batizado em 387 – foi responsável por associar conceitos do método filosófico greco-romano à doutrina tradicional cristã. Santo Agostinho, diferente de São Jerônimo e Pelágio, concluiu que o que iguala os seres humanos é a própria imperfeição e a dependência da Graça Divina. A posição de que o ser humano é usado pela vontade divina para a prática do bem, por exemplo, tornou-se cânon²⁶¹ da Igreja à época.

Ao mesmo tempo em que fornecia uma resposta propícia à questão da perfeição, Agostinho também se debruçava sobre as relações entre o cristianismo e o tempo. Tendo o cristianismo uma concepção monoteísta totalitária – como evidencia Markus²⁶² – que permeia todas as dimensões da vida do fiel, não poderia deixar de fora a própria contagem do tempo e

²⁵⁸ Ver capítulo 1 e para mais detalhes cf. SIMON, M. & BENOIT, A. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira; Editora USP, 1987.

²⁵⁹ São Jerônimo (331-420) “constrói seu projeto educativo com base no ascetismo físico, na austeridade dos jejuns e mortificações e na moral, tendo por base os estudos, a meditação e a oração” (CARVALHO, 2001, p. 93).

²⁶⁰ Pelágio (360-435) “era uma verdadeira personalidade. Era julgado ‘um santo’. Seus costumes e sua vida eram marcados por um estilo de vida ascética que chamava a atenção e atraía os círculos influentes da época. *Natural da Bretanha*, Pelágio não era sacerdote, mas um monge que propagava seu ideal ascético e que se rodeou de discípulos numerosos. Pelágio esteve empenhado na luta contra os maniqueus e os arianos” (ROCHA, 1989, p. 248).

²⁶¹ Ver capítulo 1.

²⁶² MARKUS, R. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

a forma dos cristãos se relacionarem com ele, o que pode ser percebido na forma que o calendário cristão ascende sobre os demais até tornar-se “universal”.²⁶³ O ser cristão passava assim a compreender também uma “agenda” a ser cumprida diariamente, o primeiro passo foi a introdução no calendário cívico romano dos dias dos santos mártires que deveriam ser festejados e reverenciados. Muitos desses festejos que substituíram antigas tradições romanas e pagãs eram obrigatórios e, tantos outros, preconizados. Nesse sentido, inúmeras vezes, Agostinho aconselha que os cristãos participem dos festejos e evidenciem que nada há neles que possa ser comparado aos antigos rituais pagãos.

Além disso, o cristianismo inaugurou uma nova concepção da história da humanidade, sendo o centro dessa história o próprio Cristo e formou, assim, a noção linear do tempo com princípio, meio e fim.

Na concepção cristã do tempo, Cristo além de ser o centro, é a meta da história e todos os acontecimentos que se estruturam em torno dele. Pattaro²⁶⁴ evidencia, inclusive, a divisão de diversas “idades do mundo” que surgiu desse princípio, sendo: idade da lei natural, da lei mosaica, da graça e da glória. O tempo da graça é inaugurado pelo advento de Cristo e sua morte realiza o *kairós* – que Pattaro indica que, para os cristãos, é um acontecimento premeditado por Deus e, ainda,

Os *kairói* de Cristo são, por conseguinte, os tempos decisivos da história de Deus neste mundo. Ninguém tem o poder sobre esses “tempos”, e a realidade deles é marcada pela impossibilidade de repetir-se que os liga irrevogavelmente a Deus, a tal ponto que não podem mais ser esvaziados de seu significado ou substituídos.²⁶⁵

O *kairós* de Cristo fundamenta-se como o tempo principal para os cristãos, em torno do qual estão todos os outros “tempos”. Mazzarino enfatiza essa relação citando Agostinho: “Sim, o pagão observa: Roma morre nos tempos cristãos. Talvez Roma não esteja morrendo: talvez tenha sido flagelada, não morta; talvez tenha sido castigada, não destruída”.²⁶⁶

Questões referentes ao espaço físico permeiam, ainda, a definição do ser cristão, considerando-se, principalmente, que esse momento é marcado por grandes transformações

²⁶³ Universal entre as sociedades que aderem ao cristianismo com religião majoritária ou oficial.

²⁶⁴ Cf. PATTARO, Germano. A concepção cristã do tempo. In: **As culturas e o tempo**. São Paulo: Editora USP, 1975.

²⁶⁵ Ibidem, p. 209.

²⁶⁶ MAZZARINO, S. **O fim do mundo antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 77.

no espaço das cidades, o que influi na caracterização da religiosidade tardo-antiga.²⁶⁷ A própria obra²⁶⁸ de Santo Agostinho é um indicativo de como a questão ganhou corpo. Para separar a Igreja da política imperial, sem podê-lo fazer no plano físico, Santo Agostinho utilizou as metáforas de cidade de Deus e cidade dos homens. Entretanto a “cidade” (*civitas*) de Santo Agostinho não deve ser relacionada diretamente à *urbs*, pois em sua própria concepção estava muito mais relacionada a um conjunto de homens com um mesmo propósito do que a um espaço físico.²⁶⁹

A relação do cristianismo com o espaço passa a ter relevância com duas questões iniciais: a dos mortos e a do templo cristão. Agostinho, mais uma vez, exprime com autoridade a questão do templo cristão que diferia da noção de templo pagão, já que, em sua perspectiva cristã, Deus não se encontra no templo – como acreditavam os pagãos – mas habita o coração de cada cristão. A questão do livre-arbítrio – que será retomada oportunamente – deve ser aqui sublinhada, já que Agostinho dedicou atenção ao poder da vontade humana, o homem é responsável por permitir que habite em seu coração o mal ou o bem (Deus). Contudo, o papel do templo como local de reunião da comunidade cristã passou a ganhar destaque.²⁷⁰ Os templos passaram a ter importante papel, também, para a guarda das relíquias dos santos, importante para a consolidação do *ethos* cristão, já que as igrejas que mantinham essas relíquias tornaram-se centros de peregrinação.²⁷¹ As peregrinações também passaram a integrar a própria essência de ser cristão na Antiguidade Tardia, bem como de estimular o crescimento das igrejas e dos locais em que se situavam, aumentando o poder dos bispos.²⁷²

De acordo com Brown,

Na nova cena urbana, o bispo cristão e sua Igreja não passam de um elemento. Agora, pode-se construir numerosas e magníficas igrejas graças às doações imperiais e segundo o novo modelo imperial, a

²⁶⁷ Compreendendo as especificidades e debates acerca do termo Cidade e utilizando-o como Markus em oposição a deserto.

²⁶⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. v.1. Petrópolis: Vozes, 2011.

²⁶⁹ MARKUS, R. *O Fim do Cristianismo Antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

²⁷⁰ Aqui, nota-se uma tensão interna do cristianismo, ao mesmo tempo em que seus autores afirmavam ser o coração humano o verdadeiro templo de Deus, foi necessário criar um significado associativo para o templo físico, já que era a forma de prática religiosa conhecida pelos habitantes do império. Como dito desde o primeiro capítulo, diversos elementos do paganismo foram aproveitados e resignificados no âmbito cristão.

²⁷¹ Nesse sentido, deve-se reconhecer e destacar uma tensão própria da identidade cristã na Antiguidade Tardia, a valorização do templo como sinal físico em detrimento da afirmação de o indivíduo é o templo maior.

²⁷² Nesse sentido, o caso de Gregório de Tours é sintomático, tendo encontrado as relíquias de seu antecessor, São Martinho, no bispado de Tours, construindo a Catedral para abrigar as relíquias, transformou a cidade em rota de peregrinação (segundo Markus [1997], a segunda mais importante do medievo europeu), fazendo-a florescer e prosperar.

basílica, edifício muito semelhante à "sala de audiência" do imperador e ao trono do juízo de Deus, o imperador invisível da cidade.²⁷³

A questão dos mortos, um pouco mais delicada, foi embasada fortemente na crença na “cidade de Deus”. Segundo a perspectiva agostiniana, a sociedade cristã deveria abarcar santos e pecadores, vivos e mortos. Em oposição à tradição pagã de enterrar os mortos fora das muralhas da cidade ou cremá-los, os cristãos passaram a enterrar os mortos nas cidades, em cemitérios, em volta ou dentro das igrejas, nessa perspectiva, todos poderiam partilhar da vida comunitária.²⁷⁴

Outra via da relação do cristianismo com o espaço, o monasticismo e o embate entre os conceitos de Deserto e Cidade, está permeada pela questão da perfeição. O Deserto, associado ao ascetismo, seria o lugar em que o monge poderia levar uma vida contemplativa. A cidade, por oposição, destinava-se a vida ativa (comunitária). Santo Agostinho foi o responsável por esclarecer as distinções “contemplativa” e “ativa”, evidenciando que não havia nenhuma superioridade entre ambas, como se imaginava da primeira sobre a segunda, já que os monges eremitas dedicavam mais tempo à oração.²⁷⁵

Santo Agostinho foi, ainda, ao lado de outros autores cristãos, responsável por estimular a prática cristã no seio da sociedade, pois sua perspectiva da cidade de Deus evidenciava que todo cristão era responsável por ajudar a construir o reino de Deus no tempo e espaço vividos humanamente, através das atitudes e ações próprias ao cristão. A partir de então, a vida monacal passou a ser entendida como prática ativa e o eremitismo ficou relegado a um segundo plano.²⁷⁶ Essa mudança consistiu em uma modificação de território da prática monacal, que saindo dos conventos e lugares retirados do mundo deveria ocupar um novo espaço: a vida do fiel e sua interioridade. Entre as possibilidades da prática monacal há uma tensão permanente, o que tem relação com os tipos ideais de misticismo e ascetismo de Weber, enquanto o primeiro traduz-se no desejo de possuir Deus, o segundo remete ao homem como instrumento de Deus e, ambos, ainda estão submetidos às variáveis “intramundano” e “extramundano”.²⁷⁷ Logo, a tensão está em duas possibilidades, de um lado a fuga ativa do mundo (o monge vai para o monastério rezar e trabalhar) e, de outro, a ação

²⁷³ BROWN, P. Antiquidade Tardia, p. 249. In: VEYNE, P., ARIES, P. & DUBY, G. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

²⁷⁴ MARKUS, R. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

²⁷⁵ BIGNOTTO, N. **O conflito das liberdades: Santo Agostinho**. Síntese Nova Fase, v. 19, n. 58, 1992, p. 359.

²⁷⁶ MARKUS, R. op. cit.

²⁷⁷ SELL, C. E. Max Weber e o misticismo oriental. **Tomos**, n. 4, jan./jun. 2009, p. 16-18.

ativa no mundo, o cristão entra no mundo, e embora não sendo pertencente a ele, vive nessa cidade dos homens como cidadão do céu.

Ideais de perfeição, práticas religiosas demarcadas em tempos e espaços específicos passaram a integrar a concepção do ser cristão na Antiguidade Tardia, a Igreja passava a abarcar, decisivamente, por meio da doutrina, todos os aspectos da vida individual e coletiva. Como indicou Brown,

Ao olhar de seus dirigentes, a igreja é uma nova comunidade pública unida pela extraordinária importância atribuída a três temas, delimitados com uma acuidade até então inexistente no mundo antigo: o pecado, a pobreza, a morte. Esses três sombrios conceitos, aparentemente abstratos e estreitamente interligados, habitam o horizonte do cristão da Antiguidade tardia. Apenas afrontando-os de maneira definida já sem equívocos pelo clero é que o homem e a mulher comuns poderão ganhar a ‘cidade de Deus’, cujas delícias e prazeres francamente sensuais os mosaicos cristãos da Antiguidade tardia evocam. Neles os cristãos dessa época contemplam o rosto eternamente belo e tranquilo dos santos, dos homens e mulheres agradáveis a Deus, que os colocou não no ‘além’ asséptico e etéreo, nascido da imaginação moderna, mas no antigo ‘paraíso das delícias’, ‘um lugar fertilizado pelas águas refrescantes e de onde desapareceram a dor, o sofrimento e as lágrimas’.²⁷⁸

4.1.2 Martírio e sucessão apostólica como fonte de legitimação

Como dito no primeiro capítulo deste estudo, a construção de uma memória²⁷⁹ legítima foi constante e importante ao longo da história do cristianismo nos quatro primeiros séculos. O subtítulo aqui proposto refere-se a uma elaboração específica da memória cristã que foi a do já referido Eusébio de Cesareia, em sua *História Eclesiástica*. Essa memória teve de um lado os apóstolos – sucessores diretos de Jesus – conferindo legitimidade aos bispos, através da chamada sucessão apostólica²⁸⁰ e, por outro lado, a recordação dos martírios, trazendo à tona a questão da santidade cristã.

Após a conversão de Constantino, a liberdade de culto e o favorecimento do cristianismo colocavam sérios problemas aos cristãos, tanto no que diz respeito à memória,

²⁷⁸ BROWN, P. Antiguidade Tardia, p. 250-251. In: VEYNE, P., ARIES, P. & DUBY, G. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

²⁷⁹ Ver capítulo 1.

²⁸⁰ Ver capítulo 1, nota 96.

quanto ao que se refere à identidade, já que ambas eram construídas em oposição à elite dominante pagã, tendo como núcleo de memória e identidade, a perseguição e o martírio, ou seja, o ser cristão se reconhecia no enfrentamento com o pagão perseguidor e no fortalecimento da fé diante do suplício.²⁸¹

Pode-se notar o papel relevante que tem o martírio na memória e na identidade cristã através de Eusébio que se dedica a escrever sobre diversos mártires dos primeiros séculos e estende seus relatos até a perseguição de Dioclesiano aos cristãos.

Os martírios representaram um importante mecanismo de consolidação do que possivelmente podemos afirmar ser um *ethos* cristão. Os martírios consistiam em formas de resistência à perseguição romana, simbolicamente, não expressa na violência física, nem no caráter revolucionário. Apedrejamentos, decapitações, crucificações são as principais formas de suplício cristão, narradas por Eusébio.²⁸²

Já nos primeiros relatos de martírio encontrados na *História Eclesiástica*, como o de Tiago, percebe-se a relação entre martírio, fé e ser cristão. Por um lado, a perseguição e a possibilidade do martírio propiciam ao cristão praticar e fortalecer a sua fé, que passa a ser o elemento que o diferencia e o identifica diante do restante da sociedade, por outro, a memória funciona na comunidade cristã como elemento de construção discursiva.

Oliveira, em seu estudo sobre o discurso educativo de Eusébio, afirma que a obra em questão é a “elaboração de uma justificativa da importância do povo e da religião cristã”.²⁸³ Nesse sentido, os relatos sobre martírios na obra de Eusébio atendem a uma demanda específica. Oliveira entende que Eusébio esforça-se para converter “pessoas oriundas das hordas nômades: os romanos citadinos eram pouco afeitos ao conhecimento, os romanos do campo também tinham muito pouco acesso à cultura letrada”.²⁸⁴ O discurso falado e escrito das Escrituras Sagradas não era suficiente, já que nessa população o conhecimento da filosofia e escrita greco-latinas – tão utilizadas pelos intelectuais cristãos – era ínfimo.

Mais emblemático é o fato de que as perseguições e os martírios assumem papel essencial na construção da memória e da identidade cristãs. A *História Eclesiástica* deixa

²⁸¹ Cf. FRAKES, R. M. & DIGESER, E. D. **Religious identity in Late Antiquity**. Toronto: Edgar Kent, 2006, p. 9.

²⁸² SILVA, G. A. Os fundamentos da cristandade na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia. **Anais do III Congresso Internacional de História da UFG**, Jataí, 2012. p. 5.

²⁸³ OLIVEIRA, T. Agostinho e a educação cristã: um olhar da história da educação. **Notandum**, n. 17, jul-dez 2008, p. 10.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 11.

claro que sem a perseguição e o martírio, mas também, sem a necessidade de se afirmar cristão diante do mundo pagão, a comunidade cristã acabou se voltando contra si mesma. Essa situação pode ser identificada no cristianismo do século IV. Foi preciso, então, construir uma nova identidade cristã (ou reconstruir uma antiga, em novos moldes) que respondesse a questão de ser cristão em um momento tanto de triunfo e expansão do cristianismo quanto, e principalmente, da aproximação entre Igreja e poder imperial. Eusébio contribuiu na construção de uma identidade cristã que retoma a memória do martírio como elemento central e fundador da comunidade cristã.

Nesse sentido, Oliveira destaca que um dos aspectos dessa construção é a “apropriação da imagem simbólica do cordeiro que aceita a morte, sem se lastimar, apenas e tão somente lacrimeja”.²⁸⁵ A ideia educativa presente nesse aspecto da obra de Eusébio é a de que o bom cristão sofre para defender sua religião e morre para afirmar sua fé. Nesse sentido, a difusão da coragem e da resignação como virtudes consagradas aos convertidos foi importante para a construção do ser cristão.²⁸⁶

Ao descrever o martírio, Eusébio de Cesareia define o modelo de cristão ideal: virtuoso, honesto, resignado, bondoso, aquele que conserva a tradição e a memória dos personagens sagrados, mas acima de tudo, aquele que crê incondicionalmente em uma força mental exterior ao homem, que é a religiosidade cristã. O cristão de Eusébio é aquele que sente, recorda e confia piamente. Nesse sentido, o âmbito da formação ocorre a partir das sensações emocionais e do exemplo. A tônica geral deste princípio educativo não é mais a leitura, mas o prático, o sentir, ver e vivenciar.²⁸⁷

Ao reforçar o modelo dos mártires, a Igreja destacava-se como herdeira das primeiras comunidades reunidas em segredo, muitas vezes perseguidas e sobreviventes à incompatibilidade de muitos imperadores. Para além, a obra de Eusébio contribuiu para a cultura de relíquias. Na associação entre martírio e santidade e na ânsia de alcançar as virtudes dos mártires, os cristãos passaram a preservar algo que os recordasse. Brown²⁸⁸ fala sobre a prática do *depositio ad sanctos*, que, na mesma linha, consistia no privilégio de ser enterrado próximo aos túmulos dos mártires, considerados lugares santos e quem controlava o acesso a esses lugares era a Igreja.

²⁸⁵ OLIVEIRA, T. Agostinho e a educação cristã: um olhar da história da educação. **Notandum**, n. 17, jul-dez 2008, p. 12.

²⁸⁶ Cf. OLIVEIRA, T. loc. cit.

²⁸⁷ OLIVEIRA, T. op. cit, p. 13.

²⁸⁸ BROWN, P. Antiquidade Tardia, p. 257. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

A promoção das festas e a apropriação dos nomes e relíquias destes mártires – aproveitando a desestruturação de seus opositores neste sentido²⁸⁹ – fez com que a Igreja se tornasse a interpretadora e herdeira do legado de Cristo na Terra.

A legitimidade, porém, não é construída apenas através da memória do martírio, mas também, através da herança dos apóstolos. Eusébio preocupa-se em estabelecer a sucessão apostólica das principais sedes episcopais: os bispados de Alexandria, Antioquia, Jerusalém e Roma. Esse esforço deve ser entendido a partir, ainda que não exclusivamente, do problema da ortodoxia e da heresia.

A questão da heresia (ou da heterodoxia)²⁹⁰ põe a prova a própria identidade cristã, num movimento que se inicia no interior da própria comunidade. É um “outro” que está dentro das próprias fronteiras da Igreja.²⁹¹ Eusébio oferece a sucessão apostólica como solução para a questão das heresias, é a construção de uma memória que indica uma tradição que teve seu início nos apóstolos – ou melhor, em um deles: Pedro – que garante a retidão da doutrina e da fé. Diante do desafio que as heresias apresentavam à consolidação da identidade cristã, Eusébio procurou estabelecer diferenças entre os cristãos heréticos e os ortodoxos, sendo estes os que seguiram a doutrina e a fé estabelecida pelos apóstolos.²⁹² Nesse âmbito, é perceptível a tensão inerente ao cristianismo do século IV, os embates entre ortodoxia e heterodoxia estavam longe de cessar e coube aos intelectuais cristãos (de ambas as partes) defender a legitimidade do grupo. Eusébio de Cesareia destacou-se, nesse sentido, por sua aproximação do poder imperial e por conseguir construir uma história linear da tradição cristã, que se iniciava nos apóstolos, passava por diversos mártires e líderes cristãos até adquirir importância no governo de Constantino.

Uma das principais sucessões apostólicas a ser legitimada é a sede episcopal de Roma, Eusébio o faz afirmando ter sido Pedro o primeiro bispo de Roma, o legítimo sucessor de Jesus Cristo, que só pode ser substituído após seu martírio: “Após o martírio de Paulo e Pedro, Lino foi o primeiro a receber o episcopado de Roma”.²⁹³ Para Eusébio, o primeiro bispo de Roma é Pedro. Convém ressaltar, entretanto, que os estudos a respeito permitem

²⁸⁹ Roma entre o terceiro e o quarto século é um verdadeiro paiol de seitas e cultos. Nessa época chegam muitas seitas orientais, inclusive cultos persas.

²⁹⁰ Ver Capítulo 2.

²⁹¹ CRUZ, M. Religião e Identidade no discurso historiográfico do IV século: Eusébio de Cesareia e Amiano Marcelino. **ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – Fortaleza, p. 1-9, 2009.

²⁹² Mais uma vez fica evidente a tensão inerente ao cristianismo do século IV, os embates entre ortodoxia e heterodoxia estavam longe de cessar e coube aos intelectuais cristãos (de ambas as partes) defender a legitimidade do grupo. Eusébio de Cesareia destacou-se, nesse sentido, por sua aproximação do poder imperial e por conseguir construir uma história linear da tradição cristã, que se iniciava nos apóstolos, passava por diversos mártires e líderes cristãos até adquirir importância no governo de Constantino.

²⁹³ EUSÉBIO de Cesareia. **História Eclesiástica**. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 79.

concluir que esta tradição foi “inventada” possivelmente em meados do III século, à medida que para Irineu, por exemplo, o primeiro a ocupar o episcopado romano foi Lino e para Tertuliano o primeiro bispo de Roma foi Clemente.²⁹⁴ Croix²⁹⁵ destaca a importância dessa construção, pois no século IV, a Igreja alcançou maior prestígio com o poder imperial e com a população, o que gerou riqueza administrada pelos bispos das sedes episcopais de maior destaque. Marcelino testemunha a disputa em torno da sede episcopal de Roma no século IV:

Considerando o esplendor da cidade, não me admiro que aqueles que procuram obtê-la lutem com todas as forças para conseguir o que desejam; aquele que obtém tal cargo está seguro de enriquecer com os oferecimentos das matronas, de andar de carruagem pelas ruas respeitavelmente vestido, superando no fasto dos banquetes a suntuosidade da mesa imperial.²⁹⁶

Como em diversos momentos da história cristã nos primeiros séculos e da mesma forma que esse estudo procurou apontar, é possível perceber a construção de uma memória, a invenção de uma tradição²⁹⁷ que busca fazer de Pedro o primeiro bispo da comunidade romana e que essa memória serve tanto para o combate das heresias, à medida que faz dos bispos sucessores dos apóstolos os guardiões da pureza da fé e da doutrina, como também, reforça a figura do bispo como integrante da identidade cristã.

Deve-se ressaltar, ainda, um elemento na construção dessa identidade permeada pela memória do martírio e da sucessão apostólica, que é a possibilidade da utilização dos conceitos de memória e identidade como instrumentos de análise para explicação das transformações experimentadas pela comunidade cristã ao longo do século IV. Transformações essas que modificaram o lugar ocupado pelo Cristianismo na sociedade romana e, ainda, criaram novas formas das pessoas praticarem a fé.

4.1.3 Delimitação e definição do papel de homens e mulheres na Igreja

²⁹⁴ ESTRADA, J. A. **Para compreender como funciona a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 448.

²⁹⁵ SAINT CROIX, G.E.M. De. Suffragium: from vote to patronage. **British Journal of Sociology**. v.5, n.1, p. 46, mar. 1954.

²⁹⁶ AMIANO MARCELINO, XXVII, III, 14. Apud GONÇALVES, B. C. Constructos identitários entre os conceitos de realza de Temístio e Amiano Marcelino (séc. IV). *Mare Nostrum*, n. 3, 2012.

²⁹⁷ Ver capítulo 1.

Foram as configurações experimentadas pelo cristianismo nos primeiros séculos de sua existência que conduziram, no século IV, a delimitação e a definição do papel de homens e mulheres na Igreja.

Como destacou Brown, após Constantino, boa parte dos imperadores, de suas famílias e da elite é composta por cristãos. Isso modificou a estrutura da fé cristã que passou a ser a fé dos dominadores, colocando estes no centro do que o autor chama de “homem novo”.²⁹⁸ Esse homem novo foi forjado no encontro entre a nova fé e a cultura clássica.

As profundas modificações religiosas e culturais do fim da Antiguidade não têm por teatro um mundo aterrado pela sombra de uma catástrofe. Longe disso; os homens desta época formam uma sociedade rica e surpreendentemente compreensiva, que se estabiliza e conquista uma estrutura significativamente diferente da classe romana do período clássico. O traço mais característico desta sociedade, tanto para os contemporâneos como para o historiador, é o vasto fosso entre os ricos e os pobres.²⁹⁹

Brown destaca ainda que a existência do pobre “ajuda a manter o sentimento da solidariedade. (...) Os bispos, portanto, insistem no fato de que cada membro da comunidade cristã, homem ou mulher, é pecador e que toda esmola, por modesta que seja, é bem-vinda para os verdadeiros pobres”.³⁰⁰

A própria configuração social romana foi modificada nesse período: as mulheres consideradas heréticas – principalmente aquelas que atuavam como prostitutas e as desprovidas de família eram assim consideradas – e as profetisas foram substituídas pelas ricas viúvas e suas filhas ávidas de conhecimento e esperança. Muitas mulheres que viviam em concubinato ou da prostituição associaram-se à religião cristã na esperança de superar aquilo que a sociedade tinha estipulado para elas.

É sintomático que nos cânones de Niceia, o terceiro deles seja dedicado à proibição dos clérigos de permitir a entrada em sua casa de mulheres, a não ser as aparentadas, como mãe, irmã, tia ou então pessoa de moral ilibada, de quem não se pudesse levantar suspeitas, indicando já uma separação entre os gêneros e como se tornava contundente a questão do celibato para os clérigos.

²⁹⁸O termo *dominadores* é usado pelo autor. Cf. BROWN, P. **O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972, p. 29.

²⁹⁹BROWN, P. **O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972, p. 35.

³⁰⁰BROWN, P. *Antiguidade Tardia*, p. 253. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. TSão Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Eusébio demonstra a preocupação imperial com as providências que deveriam ser tomadas em relação à instrução feminina:

(...) publicou uma segunda lei em que ordenou que os homens não deveriam participar das funções sagradas juntamente com as mulheres; que as mulheres não deveriam participar das pias escolas da virtude cristã; que os bispos não deveriam ministrar a catequese das Sagradas Escrituras às mulheres, mas para instruir as mulheres deveriam providenciar outras mulheres que tivessem este encargo.³⁰¹

Essa passagem de Eusébio demonstra que a preocupação não estava apenas na organização interna da igreja, mas que se expandia para a preocupação imperial em regulamentar as ações adequadas a homens e mulheres. Parece ser uma atitude obtida por razões políticas, possivelmente se não o fosse, não teria a ocupação imperial ditado a ordem.³⁰²

No que diz respeito às mulheres, os autores em geral, e também Eusébio, destacam a preferência das viúvas e das virgens para exercerem funções na organização da Igreja. As virgens consagradas já se constituíam como categoria diferenciada no século IV. Possuíam status em suas comunidades, as quais se orgulhavam de possuir um autêntico coro de virgens, similar ao coro de anjos existente no céu. As virgens possuíam um alto prestígio; nas reuniões cristãs, tinham um lugar reservado, professavam publicamente seu propósito de vida e recebiam um véu, como sinal de sua consagração ao Cristo.³⁰³

Pode-se relacionar o papel atribuído às virgens ao culto a Maria – tida como Virgem – que, desde o século III, desenvolveu-se entre os cristãos, devido ao hibridismo cultural³⁰⁴ e ao cosmopolitismo do Império.

O culto mariano emergiu, principalmente, a partir de textos apócrifos – com destaque para o Proto-Evangelho de Tiago³⁰⁵ – e de imagens marianas em catacumbas, o que indica que o poder episcopal estava alheio a essa devoção. Mas, a difusão do culto entre os cristãos

³⁰¹ EUSÉBIO de Cesareia. **Vida de Constantino**. Livro I. Madrid: Editorial Gredos, 1994, cap. 53, p. 1-2.

³⁰² SIQUEIRA, S. M. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. **Dimensões**, vol. 25, 2010, p. 148-163.

³⁰³ BROWN, P. **O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972, p. 226.

³⁰⁴ Santos (2011) destaca as influências judaicas e, principalmente, helenísticas na formação do culto mariano, como a influência dos cultos às deusas da fertilidade e o apelo virginal do Proto-Evangelho de Tiago.

³⁰⁵ “No século II, um autor cristão, cuja identidade é desconhecida, escreveu uma obra “apócrifa” denominada *Proto-Evangelho de Tiago*. O intrigante documento dedica-se inteiramente a contar a história de Maria, bem como a defender sua virgindade antes e durante o parto de Jesus. Enquanto as histórias sobre o nascimento de Jesus traziam uma mensagem escatológica de proclamação de uma nova era, o *Proto-Evangelho de Tiago* tem um caráter exclusivo de piedade pessoal, apontando para o ideal de perpétua virgindade de Maria” (SANTOS, 2011, p. 13-14).

levou ao incentivo das autoridades eclesiásticas, o que fica evidente em 431, quando o culto mariano é oficialmente instituído pela Igreja no Concílio de Éfeso.

Interessante notar que a partir do século IV, não há apenas uma delimitação de gênero, mas também um apelo frequente ao estado virginal para homens e mulheres. Brown afirma que

(...) a definição social dos homens e das mulheres como seres sexuados destinados ao casamento e à reprodução estão prestes a se imobilizar na imensa calma da presença de Deus. Os que adotaram a vida dos monges e das virgens na periferia da cidade antecipam a aurora da verdadeira natureza do homem. Estão ‘prontos para receber o Senhor dos anjos’.³⁰⁶

As moças eram preparadas para permanecerem virgens e a sociedade para não aceitar as que não fossem. Os bispos argumentavam em torno das dificuldades da vida conjugal em contraposição com as belezas abstratas do ideal da virgindade.³⁰⁷ Esse discurso está, certamente, ligado à definição do papel e do lugar que, a partir de então, as mulheres deveriam ocupar na Igreja e na sociedade. Às mulheres cristãs, especialmente viúvas e virgens, cabiam a organização e a distribuição de ajuda aos pobres. E o imaginário mítico que dá sentido a essa redefinição de papéis sociais é o culto a Virgem Maria. A memória mítica dessa virgindade, seu culto e perpetuação redirecionaram a identidade cristã, ainda que não em total contraste com as mulheres pagãs, já que correntes estoicas que tinham certa convergência em termos de “controle” das paixões e apetites da carne.

A separação de homens e mulheres nas reuniões religiosas, nos cultos e no processo de ensino das Escrituras advém da preocupação da igreja e do governo imperial³⁰⁸ em consolidar uma legislação virtuosa cuidadosa em relação às questões sexuais. Constantino mesmo preocupou-se com essas questões.³⁰⁹

Entretanto, “a ameaça de uma anulação dos sexos e da indiferença que daí decorreria, em face da sexualidade transformada em algo temível nas relações entre homens e mulheres,

³⁰⁶ BROWN, P. Antiquidade Tardia, p. 262. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³⁰⁷ SIQUEIRA, S. M. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. **Dimensões**, vol. 25, 2010, p. 148-163.

³⁰⁸ Veyne (2010, p. 138) afirma que em questões como essa o clero quase não tinha ingerência, no máximo eram consultados e que as decisões concentraram-se, na maioria das vezes, nas mãos dos imperadores.

³⁰⁹ Cf. VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 138.

constitui o grande medo do mundo oriental do século IV”.³¹⁰ Não se pode pensar, portanto, que associada ao poder imperial e fortalecida como instituição, a Igreja (de Roma) tenha assumido plenamente o controle da vida das pessoas. De acordo com Brown, é nesse sentido que Agostinho indica que os homens, que não assumissem papéis na hierarquia da Igreja ou a vida monacal, estariam destinados a ser chefes de família e que tanto uns quanto outros participam de uma fraqueza universal.³¹¹ A noção de vocação ganha espaço nesse momento como caminho de salvação, meio através do qual os homens poderiam alcançar a cidade de Deus, cada qual desempenhando a função que lhe cabe.

Assim é possível perceber que a religião cristã passa a contribuir para a definição de papéis sociais e de gênero, imbricados em diferentes estágios e definições do que é ser homem ou mulher no ambiente religioso e social. Mas, para além de papéis sociais, o cristianismo inovou na condição fundamental de homens e mulheres em sociedade com a ideia de liberdade da vontade humana. Contudo, não se pode perder de vista que essa liberdade está condicionada à obediência aos mandamentos divinos emanados da cidade celeste. Identifica-se, portanto, outra tensão na identidade cristã, situada entre os imperativos da *civitas dei* e da *civitas homini*.

Agostinho foi um ávido sistematizador sobre o poder da vontade humana, incluindo na ética a liberdade de ações do indivíduo e destacando as “questões de consciência”. Agostinho inovou ao trazer à tona a questão do “eu” como “subproduto da caracterização da vontade”.³¹² Esse “eu” teve de considerar a vontade livre, consciente, responsável articulada com a razão, as paixões e a coragem. Talvez a maior contribuição de Agostinho na atribuição da capacidade de deliberar do ser humano foi a noção de responsabilidade como culpa, “como um sentimento do *eu* que deveria, mais tarde, pode ser redimido pelo remorso”.³¹³

4.2 AS INTERFERÊNCIAS MÚTUAS DE PODER ENTRE AS AUTORIDADES RELIGIOSAS E IMPERIAIS

³¹⁰ BROWN, P. Antiquidade Tardia, p. 271. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³¹¹ BROWN, P. op. cit., p. 282.

³¹² GHIRALDELLI, P. **A aventura da Filosofia – de Parmênides a Nietzsche**. São Paulo: Manole, 2010, p. 70.

³¹³ GHIRALDELLI, P. op. cit., p. 71.

A Igreja do século IV, à medida que consolidava uma identidade capaz de abarcar diversos aspectos da vida do cristão, aproximava-se cada vez mais do poder³¹⁴ no Império. A própria Igreja foi influenciada e passou por adaptações ao pensamento político do Império, e também o influenciou. A sinergia entre as afinidades eletivas aumentam, intercambiam-se universos míticos, sociais e políticos, novas sínteses nascem, e a Igreja se torna uma instituição “universal”, coincidindo com as fronteiras do Império e indo além.

Ao longo de quatro séculos, o cristianismo criou uma nova ideia de comunidade e, embora a natureza dessa comunidade se opusesse aos ideais clássicos e o seu propósito histórico atravessasse o tempo e o espaço, ela continha em si germes de solidariedade e de inclusão, que deixariam marcas no Império. Essa comunidade era unida pela fé em Jesus e não por vínculos territoriais. Enquanto cristãos todos são irmãos e cidadãos do céu, enquanto vivem na cidade dos homens, mas ao mesmo tempo, isso está em tensão com os localizadores e laços sociais, segmentos que cortam e dividem o cristianismo.

Como visto, dos apóstolos – que iniciaram essa noção de comunidade – entendeu-se que derivava toda autoridade. Ao longo do tempo, os conhecimentos apostólicos foram transmitidos aos fiéis, conformando uma tradição que, a certa altura, já não era mais meramente espiritual ou filosófica, mas institucional.

A difusão acelerada do cristianismo e a evolução do seu complexo institucional foram acompanhadas por uma maior interferência da política na Igreja, perceptível no comportamento e na linguagem.

Em meados do século IV, o cristianismo já apresentava traços de uma instituição religiosa com elementos jurídico-administrativos em desenvolvimento.³¹⁵ Como afirma Brown, a sociedade desse período estava situada “na interseção ideal de suas dimensões política e religiosa”.³¹⁶

Um dos primeiros teóricos a falar sobre a conexão entre os reinos da política e da religião foi Santo Agostinho, que se esforçou por tentar conciliar a identidade religiosa da Cristandade³¹⁷ com as necessidades da política humana, apropriando-se do expediente

³¹⁴Para Weber (2009, p.33), poder “significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”. No que diz respeito ao poder religioso, pode-se considerar ainda, a perspectiva Bourdieu (2001, p. 71) que afirma que “a Igreja contribuiu para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões dessa ordem, pela consecução de sua função específica [...] a manutenção da ordem simbólica”.

³¹⁵ OLIVEIRA, C. A. F. **A cristandade medieval: um modelo eclesial de poder**. FRAGMENTOS DE CULTURA, Goiânia, v. 21, n. 4/6, abr./jun. 2011, p. 309.

³¹⁶ BROWN, P. Antiquidade Tardia, p. 384-385. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³¹⁷ A categoria “cristandade” foi utilizada desde o século IV para “designar, de forma genérica, a estreita vinculação de algumas igrejas cristãs, destacadamente a igreja católica, a lugares de poder sociais e ideológicos

platônico do dualismo. O padrão agostiniano de relacionamento entre política e religião – em intersecção, mas não se absorvendo mutuamente – foi elaborado para sinalizar que o político e o espiritual eram campos conceitualmente distintos (ainda que complementares em certos aspectos), mas que um podia beneficiar-se do outro. Porque membros da cidade dos homens, os homens são julgados conforme as leis humanas; na condição de aspirantes à cidade de Deus, os homens devem buscar a salvação nos conformes da fé cristã.

Os escritos de Agostinho refletem sua percepção da sociedade de então, que de acordo com Brown, necessitava “de autoridade”. Nessa percepção, esses homens precisavam ser “sacudidos em seus hábitos e tendências irracionais por um desafio firme e persuasivo, vindo de cima”.³¹⁸ Para além de opor cidade de Deus e sociedade dos homens, Agostinho as conciliou evidenciando que a consciência de que existe a cidade de Deus deveria incitar a busca pela perfeição na sociedade política dos homens de acordo com a doutrina de Cristo. Mais do que uma teoria, Agostinho ofereceu aos cristãos a certeza de que eram privilegiados e predestinados a cidade celestial. A grande obra de Agostinho, como indicou Brown, foi a orientação que a construção da cidade de Deus deveria ser feita na Terra, o que contribuiu sobremaneira para a reorientação de valores na Antiguidade Tardia.³¹⁹

Assim, é possível perceber que a construção filosófica e teológica de Agostinho, propiciou a convivência – menos conflitante – entre autoridades políticas e religiosas. Aos primeiros, caberia a *potestas* – o poder material, o império – e, aos religiosos, a *auctoritas* – a autoridade moral e religiosa. Nesse âmbito, talvez se possa traçar uma linha de comparação e de continuidade entre o pensamento romano e o ideário da Igreja. Entre os séculos IV e V, quando a Igreja aproximou-se mais estreitamente da política, já era possível perceber o entrelaçamento da Igreja e do Império. Avançando ao final do século V, esse processo estaria consolidado. Claro exemplo disso é carta escrita pelo papa Gelásio I ao imperador bizantino Anastácio, na qual delinea a existência de dois poderes e a ingerência de cada um.

Suplico à Vossa Piedade que não considere arrogância a
obediência aos princípios divinos. Que esteja longe, vos suplico,
de um imperador romano considerar injúria a verdade

próximos do Estado (quando não inseridos nele), os quais apoiavam a presença, as atividades e mesmo os privilégios das denominações confessionais instituídas” (BUARQUE, 2008, p. 57).

A Cristandade é “uma forma determinada de relação entre Igreja e a sociedade civil, relação cuja mediação fundamental é o Estado”, “(...) em um regime de Cristandade, a Igreja procura assegurar sua presença e expandir seu poder na sociedade civil, utilizando antes de tudo a mediação do Estado” (RICHARD, 1982, p. 9). Apesar dessas noções, a definição de Cristandade não pode ser precisada, já que diferentes estudos a abordam de formas distintas.

³¹⁸ BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 383.

³¹⁹ Ibidem.

comunicada à sua consciência, pois são dois, imperador augusto, os poderes com os quais se governa, principalmente, este mundo: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder dos reis, [...]

[...] e desses dois poderes é mais importante o dos sacerdotes, pois têm de prestar conta, também diante do juiz dos governantes dos homens. Bem sabe, clementíssimo filho, que embora por vossa dignidade seja o primeiro de todos os homens e o imperador do mundo, abaixa piedosamente a cabeça diante dos representantes da religião e lhes suplica aquilo que é indispensável para a vossa salvação; na administração dos sacramentos e na disposição das coisas sagradas reconhece que deve submeter vosso governo e não ser vós aquele que governa, e assim, nas coisas da religião, deve submeter-se a seu julgamento e não querer que eles se submetam ao vosso, pois no que se refere ao governo da administração pública, os mesmos sacerdotes, sabendo que autoridade vos foi concedida por disposição divina, obedecem às vossas leis para que não pareça que nas coisas materiais se opõem às leis; de modo que vós deveis obedecer àqueles para os quais foi destinada a administração dos divinos mistérios? E assim como cabe aos pontífices uma responsabilidade não pequena quanto ao que convém ao culto divino, assim também têm a responsabilidade, não menor se desprezam aquilo que devem obedecer. E se convém que os corações dos fiéis estejam submetidos a todos os sacerdotes em geral que administram com retidão os divinos mistérios, o que não dizer da obediência que se deve prestar à primazia da Sé apostólica, a quem a mesma divindade quis que todos os sacerdotes estivessem submetidos e a piedade de toda a Igreja sempre honrou como tal?

Como vossa Piedade sabe, ninguém pode elevar-se por meios puramente humanos acima da posição daquele a quem o chamado de Cristo preferiu a todos os demais, e a quem a Igreja tem reconhecido e venerado sempre como seu primaz [...].³²⁰

Desde o século IV, é possível perceber as tentativas da Igreja de reivindicar para si, ou melhor, para a igreja de Roma e seu bispo, maior participação na administração do Império, inclusive com atribuições políticas e superioridade sobre as demais esferas de poder.³²¹

Deve-se destacar, contudo, que esse processo de ascensão política da Igreja não foi linear. A proposta político-administrativa de Constâncio II, por exemplo, direcionava-se muito mais no sentido do império intervir nos assuntos religiosos do que a Igreja, nos

³²⁰ GELÁSIO. Epístola VIII. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. **História da Idade Média Textos e Testemunhas**. São Paulo: UNESP, 2000.

³²¹ OLIVEIRA, C. A. F. **A cristandade medieval: um modelo eclesial de poder**. FRAGMENTOS DE CULTURA, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 309-318, abr./jun. 2011, p. 309.

assuntos do Império. Durante o governo de Constâncio II, ocorreu uma tentativa de unir a burocracia cristã à administração imperial, já que a capacidade de penetração do cristianismo nas comunidades locais possibilitaria o aumento do poder do imperador. Nas palavras de Silva, Constâncio se esforçou “por submeter a Igreja como parte da sua obra centralizadora”.³²²

Le Goff³²³ entende que a partir do século IV e durante todo o período denominado Idade Média, a política seria a província do religioso. Ao longo de todo o século IV, a função do imperador passou por profundas transformações. Com o título de *Vicarius Christi*³²⁴, seu papel, junto com os bispos, deveria ser propagar a fé cristã, além de manter a unidade do império e da fé, defendendo-o dos inimigos.

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.³²⁵

Dentre as novas funções que herdaram de Constantino, os imperadores ficaram com a incumbência de presidir concílios e arbitrar em decisões dogmáticas e canônicas em questões de alto teor de conflito como, por exemplo, as doutrinas e a disciplina.

Como indicou Gomes, a situação político-religiosa iniciada por Constantino, no plano das práticas e representações, propiciou uma “quase-identificação” entre Igreja e império, que culminaria numa tensão entre esses poderes.³²⁶ Essa tensão resultou da existência concomitante da competência espiritual e do poder temporal da Igreja, donde as proposições de Gelásio I, ainda que no final do século V, evidenciem de tal maneira essa tensão e as tentativas de minimizá-la. Se por um lado a Igreja era fortemente influenciada pelo poder imperial, por outro, a função ideológica que ela desempenha contribuiu para a sacralização do poder, “a realidade social era natural e sobrenatural ao mesmo tempo”.³²⁷

³²² SILVA, G. V. Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia. Vitória: Edufes, 2003, p. 85.

³²³ LE GOFF, J. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

³²⁴ GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, M. E. B. **A vida na Idade Média**. Brasília: UNB, 1997, p. 33-60, p. 33-60.

³²⁵ GOMES, F. J. S. CRISTANDADE MEDIEVAL – Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI), 2010, p. 10.

³²⁶ GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, M. E. B. **A vida na Idade Média**. Brasília: UNB, 1997, p. 33-60.

³²⁷ AMARAL, C. O. Império, papado e poder monárquico no Ocidente. **Tessituras**, n. 3, jul. 2011, p. 6.

Já no governo de Teodósio, os bispos haviam conquistado posições de prestígio e o número de cristãos em segmentos sociais importantes crescia, o que possibilitava a mobilização de poderes públicos e o aumento da influência cristã no poder imperial, deve-se somar a isso o fato de o imperador à época ser cristão.

4.3 A CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ: A RELIGIÃO DE ESTADO

A aproximação da Igreja com o poder imperial emergiu com a política de Constantino – através da liberdade de culto a todas as religiões, da isenção aos clérigos dos encargos públicos, da devolução dos locais de culto e de propriedades confiscados pelo império aos cristãos³²⁸, entre outras – mas, materializou-se de diferentes formas ao longo do século IV e da Antiguidade Tardia, assim como ao longo de diferentes contextos históricos. Na mesma perspectiva de Veyne, que considera que sem a atuação de Constantino o cristianismo teria permanecido uma seita de vanguarda. Como visto, o século IV foi decisivo para o processo de institucionalização do cristianismo como Igreja dotada de poder e de elementos jurídico-administrativos de uma instituição religiosa. Nesse processo, tanto a Igreja tornou-se um braço do poder político, como passou a ser influenciada por este, novidade proposta por Constantino ao tomar para si as atribuições de dirigir concílios e de participar de questões doutrinárias.

Ao citar Bruno Dumézil, Veyne³²⁹ aponta essa situação desencadeada por Constantino, chegando a afirmar que “o clero só desempenhou, na melhor das hipóteses, um papel consultivo intermitente”.³³⁰ Apesar de Veyne quase anular o papel do clero no Império nessa passagem, é preciso admitir que muitas ações imperiais, mesmo no governo de Constantino, tiveram forte influência do clero cristão. E, o próprio Veyne, em outro momento de sua obra, evidencia que Constantino não uniu política e religião, pois tinha consciência de que eram coisas distintas, mas, foi além: colocou o trono a serviço do altar, “é do cristianismo que data a grande entrada sistematizada do sagrado na política e no poder”.³³¹

Em 392, o imperador Teodósio proibiu o paganismo diante das tentativas de senadores pagãos de derrubá-lo do poder. Mas, essa proibição só teve valor quando Teodósio

³²⁸ EUSÉBIO de Cesareia. **História Eclesiástica**. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

³²⁹ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 138.

³³⁰ Ibidem, p. 138.

³³¹ Ibidem, p. 111.

derrotou seus inimigos no campo de batalha, em 394, no Rio Frio, ou *Frigidus*.³³² Gomes afirma que o cristianismo já havia entrado na lista das “religiões de Estado”, em 380³³³, pelo Edito de Tessalônica.

Tornando-se o cristianismo a religião oficial de diversos grupos no Império, formou-se a “Cristandade” que, genericamente, é um “sistema único de poder e de legitimação da Igreja e do Estado”³³⁴, tendo a sociedade como terceiro elemento.

Nessa perspectiva, a partir do Império Romano e conseqüentemente todo o mundo ocidental, as sociedades passam a identificar a “cristandade” como signo de um povo evoluído e civilizado. Entretanto, essa relação com a Igreja substitui a própria postura da autoridade política com a sociedade e a religião, “o poder vem Deus e o soberano reina pela graça de Deus e longe de se investir como ministro dos cultos, o imperador devia estar a serviço da religião”.³³⁵ Na Cristandade, a existência de um Deus mais íntimo – que Veyne chama de “deus ciumento” – legitimava mais intensamente a identidade de um povo, “ora com seu Deus ciumento e uma lei imperiosa, Israel tinha uma identidade mais marcante que a de outros povos antigos”.³³⁶

Com suas relações políticas, a Igreja garantiu sua visibilidade como instituição religiosa e cultural dominante. A instituição eclesial cristã que se fortaleceu ao longo da Antiguidade Tardia em quase nada lembrava aquela dos primeiros três séculos de sua existência. De um pequeno grupo ilícito, dividido em pequenas comunidades, com um culto simplificado, o cristianismo tornou-se uma religião de Estado, estendendo-se a todos os setores da vida social, administrado por uma hierarquia bem definida envolvida em assuntos do poder imperial. Estabeleceu-se uma sociedade cristã, onde a sociedade civil e comunidade dos fiéis formavam uma única entidade.

Ao findar o século IV, a Igreja era, de fato, uma instituição. Além da investidura leiga, dos descontentamentos internos e externos, ela passou a administrar um enorme patrimônio imobiliário e financeiro. Outro problema enfrentado foi o de administrar a contradição entre o anúncio de uma mensagem que valorizava o desapego material e as vicissitudes do tempo que a tornaram uma rica detentora de bens materiais. Contudo, enquanto instituição, a Igreja pôde se adaptar às contingências históricas e manter uma

³³²Cf *Ibidem*, p. 169-173.

³³³GOMES, F. J. S. *CRISTANDADE MEDIEVAL – Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI)*, 2010, p. 9.

³³⁴*Ibidem*.

³³⁵VEYNE, P. *op. cit.*, p. 113.

³³⁶VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 271.

relação, não apenas com outras instituições, mas como vimos, com as próprias autoridades políticas.

Como afirma Gomes, o poder imperial “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”.³³⁷ Enquanto a Igreja garantia sua hegemonia e dominação ao poder imperial, detinha também certo consenso social, uma vez que os discursos elaborados pelos intelectuais cristãos orientavam a prática cristã.

A Igreja, nesse contexto, precisou ser polivalente, já que precisava fornecer a ideologia e as normas sociais a diferentes grupos, através de representações e discursos.³³⁸ O processo de cristianização demonstra, principalmente, o trabalho dos intelectuais nesse sentido; a cristianização da cultura foi a maior construção nesse processo de levar a mensagem cristã a diferentes pessoas de níveis diversos.

4.3.1 Novas etapas na expansão cristã e na cristianização do Mundo Antigo

Na aproximação entre Igreja e governo imperial, mediada pela sociedade civil, a Igreja legitimou seus interesses de cristianização.

(...) a cristianização do mundo antigo foi uma revolução que teve em seu impulso inicial um indivíduo, Constantino. (...) O cristianismo começou a se impor a todos porque Constantino (...) o favoreceu e o sustentou, e porque como religião foi eficazmente organizado numa Igreja.³³⁹

A cristianização do mundo antigo estava longe de se limitar ao século IV, nem mesmo a cristianização do Império era completa nesse momento. Mesmo assim, Gomes afirma que “O Império que se autodenominava cristão torna-se um sistema totalizado. A fé

³³⁷ GOMES, F. J. S. CRISTANDADE MEDIEVAL – Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI), 2010, p. 2-3.

³³⁸ Ibidem, p. 4-5.

³³⁹ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 196.

cristã perdia muito do seu fomento profético (crítico) diante da totalização do sistema, da sua sacralização em termos cristãos”.³⁴⁰

De acordo com MacMullen³⁴¹, a religião do Império, além de ser algo misturado, estava marcada pela presença significativa de práticas pagãs no século IV. Assim, em muitas áreas o cristianismo não tem influência, enquanto em outras, exercia grande domínio. Sobre esse processo de cristianização, Cameron afirma que o “eventual domínio do cristianismo era, de maneira nenhuma, certo no século IV, embora muitos dos escritores do século V tenham tentado sugerir o oposto, e a cristianização continuou tanto por meio da ambiguidade e apropriação cultural quanto pela confrontação direta”.³⁴²

Brown³⁴³ discorre sobre a expansão da doutrina cristã, trazendo a seguinte concepção: deve-se perceber o processo de conversão na Antiguidade Tardia através da construção de discursos evangelizadores, diversos e diferentes, realizados por uma intelectualidade cristã, adequados aos vários grupos sociais que compunham a sociedade tardo-antiga romana.

“A Igreja católica virou uma instituição. Além da investidura leiga, dos descontentamentos internos e externos, ela passou a administrar um enorme patrimônio imobiliário e financeiro”.³⁴⁴ Por esse motivo, a Igreja reivindicou para si o epíteto “católica”, no sentido de universal voltado à unidade.

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 (...)era refratária às diferenças, às diversidades, à alteridade, ao Outro, provocando uma sequência 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

³⁴⁰ GOMES, F. J. S. CRISTANDADE MEDIEVAL – Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI), 2010, p. 15.

³⁴¹ MACMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire**. New Haven: Yale University Press, 1984, p. 74-85.

³⁴² CAMERON, A. Education and literary culture. In: CAMERON, A. & GARNSEY, P. (ed) **The Later Roman Empire (337-425)**. Cambridge: University Press, 1998.

³⁴³ Apud CRUZ, M. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia. PUC-RS, **Veritas**, vol. 40, n.159, p. 319-336, 1995, p.319-335.

³⁴⁴ OLIVEIRA, C. A. F. A cristandade medieval: um modelo eclesial de poder. FRAGMENTOS DE CULTURA, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 309-318, abr./jun. 2011, p. 311.

imutabilidade, da santidade à imitação, da obediência à submissão, do povo de Deus a um laicado passivo, da liturgia à rubricística, (...).³⁴⁵

Veyne ao afirmar que o cristianismo foi “popularizado pelos milagres das relíquias, pelo carisma de alguns e pela autoridade dos bispos”³⁴⁶, considera, também, que o cristianismo foi transformado em hábito, boa parte da população se conformou em seguir uma religião ditada por uma autoridade reconhecida: a dos bispos. “(...) o que há são proporções variáveis de adeptos, de seguidores, de conformistas, de nostálgicos, de indiferentes, de incrêus, de adversários”.³⁴⁷ Conformismo esse que contribui para o que Veyne chama de “paganização” do cristianismo, não se trata da associação de elementos feita pelos intelectuais cristãos, mas de atitudes da própria massa de cristãos, que passam a introduzir no âmbito do cristianismo suas antigas práticas pagãs, principalmente nas orações. Mas, a coexistência pacífica entre cristãos, judeus e pagãos não abria espaço para a discussão ou para a insatisfação da Igreja com essas questões.³⁴⁸ Talvez esse fato se justifique mais pela perseguição dos Imperadores cristãos aos cristãos heréticos, enquanto judeus e pagãos não eram tão incomodados na prática de suas crenças (desde que não publicamente).

Mas, em um Império decadente, as associações cristãs tornam-se indispensáveis no auxílio aos pobres, órfãos e viúvas. Nesse sentido, a figura do bispo foi reforçada “já que cedo se estabelecera o princípio segundo o qual os atos de caridade somente seriam reconhecidos perante Deus se fizessem parte da liturgia, o que tornava o bispo, muito mais que o doador, a fonte da abundância”.³⁴⁹ Os bispos passaram a executar a justiça e até organizar a defesa contra invasores e executando a vontade imperial, se destacaram nas tentativas de suprimir o paganismo.

Após o saque de Roma por Alarico, em 410, os pagãos começaram a se referir aos *tempora christiana*, os tempos cristãos, pretendendo com essa expressão identificar uma nova época de angústia, dominada por uma crise de autoridade trazida pelo cristianismo, o que expressa a recusa dos círculos pagãos em admitir que o “triunfo da Igreja” fosse capaz de proporcionar, sob qualquer aspecto, um futuro de paz e prosperidade para o Império.³⁵⁰

³⁴⁵ GOMES, F. J. S. CRISTANDADE MEDIEVAL – Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI), 2010, p. 14-15.

³⁴⁶ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 178.

³⁴⁷ Ibidem, p. 186.

³⁴⁸ Cf. Ibidem, p. 179; 186-187.

³⁴⁹ SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV), p. 262. In: SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

³⁵⁰ Ibidem, p. 263.

Esse trecho de Silva demonstra que a coexistência pacífica de que fala Veyne não era o único princípio reinante no Império ou foi esmaecendo ao longo do século IV. O desenvolvimento da intolerância surgiu da doutrina exclusivista desenvolvida pelo cristianismo, principalmente no século IV, e, da associação com o governo imperial, que possibilitou o desenvolvimento da hostilidade contra aqueles que possuíssem uma fé diferente do Imperador – que passaram a “nascer” cristãos (como antes nasciam pagãos)³⁵¹ após Teodósio. Como evidenciou Silva, os cristãos de perseguidos tornaram-se perseguidores.³⁵² O termo pagão, nesse contexto, passou a ser utilizado para reforçar o caráter marginal dos adeptos do politeísmo, já que, originalmente, o termo se referia a pessoas de categorias inferiores.³⁵³ E, assim,

A cristianização do Império Romano foi um processo que envolveu não apenas o aumento extraordinário dos privilégios concedidos pelos soberanos à Igreja, mas também a repressão, inicialmente branda para se tornar mais vigorosa em fins do século IV, dos pagãos, contra os quais os cristãos haviam se desenvolvido, há séculos, uma retórica de depreciação que, a partir de 312, se materializa num repertório de ações políticas visando a erodir os cultos ancestrais romanos.³⁵⁴

A Cristandade se construiu na confluência de um cristianismo institucionalizado com um cristianismo vivenciado. A permanência das heresias, o surgimento do culto mariano e de diversas práticas que interligavam o cristianismo a diversas práticas judaicas e helenísticas são exemplos disso. A consolidação da identidade cristã na Antiguidade Tardia tem, portanto, está relacionada às tensões presentes naquele contexto espaço-temporal; tensões que modificaram a forma com que as pessoas se relacionavam no âmbito social e possibilitaram a ascensão da Igreja como instituição responsável por orientar a vida das pessoas.

³⁵¹ VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 177-197.

³⁵² SILVA, G. V. Vertente da intolerância no Império Romano. In: NOBRE, C. K.; CERQUEIRA, F. V. e POZZER, K. M. P. (Eds.) *Fronteiras e etnicidade no Mundo Antigo*. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos 2003, Pelotas. Canoas: ULBRA, 2005, p. 169.

³⁵³ SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV), p. 258. In: SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

³⁵⁴ SILVA, G. V. loc. cit.

5 CONCLUSÃO

O século IV, bem como toda a Antiguidade Tardia, é como um período ímpar de expectativas e transformações não pode ser avaliado apenas do ponto de vista político ou do cultural.

É o misto desses prismas que permite aproximação para compreender a ascensão da Igreja e da consolidação da identidade cristã nesse contexto. Os acontecimentos do século IV não podem ser entendidos somente como políticos ou religiosos, mas, sim como resultados da confluência entre as esferas político-administrativa e religiosa em um processo de aproximações e distanciamentos contingentes, embora sofram influências das heranças religiosas e culturais do lócus histórico das sociedades.

A trajetória argumentativa seguida ao longo dos três capítulos desse estudo propôs estruturar as temáticas propostas em suas inter-relações, assim, virada constantiniana e a consolidação da identidade cristã se relacionam de tal forma que é difícil identificar onde começa e onde termina a influência de uma sobre a outra e vice-versa.

A identidade cristã que se consolidou no século IV através da Igreja possuía elementos comuns a diversas correntes do cristianismo desenvolvido ao longo dos três séculos anteriores, contudo, foi a partir da busca por uma unidade e pela diferenciação do paganismo que o discurso ortodoxo sobressaiu aos demais.

Considerando que Constantino não fosse um soberano a quem Deus encarregou os destinos da humanidade, como Eusébio de Cesareia fez parecer, nem o mero interesseiro e calculista cínico e corrompido que alguns historiadores descreveram, fica possível reconhecer Constantino como um habilidoso político, mas, também o Imperador de um Império em crise que precisava ser estabilizado e unificado. Constantino respondeu tal como Diocleciano às necessidades do século IV, mas de forma diferente. Enquanto Diocleciano tentou integrar e unificar o Império através do fortalecimento do paganismo, Constantino procurou obter os mesmos efeitos só que favorecendo o cristianismo. Os mecanismos de controle presentes na doutrina cristã podem ter contribuído para essa escolha, mas, sobressaem as diversas afinidades eletivas entre a trajetória de Constantino e o desenvolvimento da Igreja.

Na atmosfera de crise em que estava imerso o Império, não foi por acaso que Constantino foi ao encontro de uma religião em que pudesse se apoiar, atribuindo a ela um novo papel já que ela poderia favorecer a sua própria trajetória como Imperador. A obra de Veyne é sintomática nesse sentido, de acordo com o autor Constantino quis assumir a direção

de uma epopeia, entendendo que o período de seu governo seria um momento de transição no qual ele teria um papel importante.

A aproximação de Constantino à Igreja rendeu uma nova concepção de conversão no século IV. A convocação e interferência de Constantino no Concílio de Niceia, nesse contexto, demonstra a posição adotada por Constantino: requerer para si autoridade para interferir nos assuntos da Igreja o que lhe garantiria estar sempre associado a ela, ampliando o seu poder junto aos cristãos. Desde Constantino, a interferência dos Imperadores em assuntos político-religiosos passou a ser regra.

Ainda que não tenha sido, necessariamente, um cristão, Constantino desequilibrou a relação entre paganismo e cristianismo, favorecendo o último. O que se percebe após Constantino é, com algumas exceções, o favorecimento gradativo do desenvolvimento e da expansão da Igreja, embora, a proibição do paganismo só viesse a ocorrer em 392, no governo de Teodósio.

A Igreja, como identidade institucional da religiosidade cristã, soube aproveitar o favorecimento que estava sendo-lhe concedido. Com sua estrutura interna organizada o cristianismo tornou-se uma instituição capaz de abarcar os diversos aspectos da vida dos fiéis e aproximar-se cada vez mais do poder imperial. Sob a égide de uma ortodoxia, diversos intelectuais cristãos estruturaram discursos sobre a tradição cristã e a doutrina, discursos que favoreceram a expansão cristã. A emergência do ser cristão na Antiguidade Tardia está alinhada com esses discursos, bem como a adaptação da mensagem cristã aos diferentes grupos e extratos sociais do Império e, ainda, a definição dos comportamentos concernentes às mulheres e aos homens cristãos.

Na esteira dos debates históricos/culturais pensar a identidade cristã, apesar das tendências unificadoras, como algo plural e múltiplo tornou-se fundamental para compreender o desenvolvimento da Igreja. A existência de toda ortodoxia pressupõe a existência de uma heterodoxia, ambas são faces de um mesmo fenômeno. O destaque dado a controvérsia ariana, nesse âmbito, demonstra que as ações político-administrativas dos Imperadores no âmbito religioso foi o que se destacou ao longo do século IV, cada um desses sucessores tendendo para o lado com o qual tinha maior afinidades – ortodoxia ou heterodoxia. Foi por esses embates entre cristãos ortodoxos e heterodoxos e os apoios imperiais recebidos por cada grupo que favoreceram a hegemonia de um grupo e as tentativas de supressão do outro.

Por questões de interpretação e entendimento epistemológico, não é prudente falar em Império Cristão ou em triunfo da Igreja como fazem alguns autores. Mas, é certo que o século IV e toda a Antiguidade Tardia representaram um momento de ascensão da Igreja

como instituição capaz de gerir a sociedade e a política do Império, ainda que concomitantemente com o poder imperial.

A formação da Cristandade, contudo, é evidente. Um sistema de poder unificado entre governo imperial e Igreja emergia como símbolo de um novo Império mais desenvolvido, o que marcou decisivamente a identidade civil-religiosa do período. A cristianização do Mundo Antigo foi, assim, desencadeada; a Igreja não se limitou ao Império Romano, procurou expandir sua mensagem e doutrina. Ao mesmo tempo que a cristianização envolveu um processo de adaptação da mensagem cristã aos diversos grupos presentes no Império, também foi um processo desenvolvido através de confrontos e imposições ou até, pelo conformismo.

Com a exacerbação da crise no Império tornaram-se imprescindíveis as associações cristãs encarregadas de auxiliar os pobres, os órfãos e as viúvas. As definições e direcionamentos do episcopado e dos pensadores cristãos sobre o que significava ser cristão foram importantes para a aproximação da Igreja às expectativas religiosas do período. A Igreja, que reivindicava a herança dos apóstolos e mártires, construiu um modelo de santidade que envolvia a busca pela perfeição em uma vida contemplativa. Outrossim, interferir na vida pessoal dos casais, estimular uma moral sexual, difundir virtudes como a resignação, definir o papel de homens e mulheres na sociedade, determinar um calendário de atribuições e práticas a serem cumpridas, contribuíram para um maior controle da sociedade, tanto pela Igreja quanto pelo poder imperial. A figura dos bispos como líderes que conduziriam o povo rumo à cidade de Deus também foi popularizada e fortalecida. As tentativas de suprimir o paganismo foram corroboradas por essa elevação do episcopado, que passou a executar a justiça e, em alguns casos, organizar a defesa contra invasores.

A aproximação com o poder imperial e o desenvolvimento da Igreja entre a sociedade possibilitou que esta se tornasse, também, detentora de bens materiais e riquezas, o que possibilitou a ascensão de algumas sedes episcopais que se destacavam na administração desses bens como também na busca pela unidade cristã, a sede de Roma paulatinamente foi sendo legitimada (inclusive pelos escritos de Eusébio de Cesareia) como sede central da Igreja, da qual emanaria o poder das demais.

As afinidades eletivas entre autoridades eclesiásticas e políticas, ainda que provocassem tensões entre esses dois poderes, intercambiaram-se entre universos míticos, sociais e políticos, possibilitando o surgimento de novas sínteses que levaram a Igreja a se tornar uma instituição “universal”, coincidindo com as fronteiras do Império e indo além.

Após a prática de formas menos pacíficas de cristianização do Mundo Antigo, ficou latente a lacuna existente entre o cristianismo vivenciado e o cristianismo institucionalizado, que é uma das diversas tensões que se tentou destacar ao longo desse estudo no processo de consolidação da identidade cristã. Certamente, é isso que não se pode perder de vista: as tensões existentes ao longo de todo o século IV envolvendo as esferas político-administrativa e religiosa; as relações entre a virada constantiniana e a consolidação da identidade cristã existem, mas podem ser interpretadas de diferentes formas à medida que se privilegiem determinadas tensões ou mesmo as versões de apenas um dos lados envolvidos em cada uma dessas.

Espera-se que as considerações dessa pesquisa contribuam para o estudo da Antiguidade Tardia, um período repleto de características próprias e que ainda hoje apresentase como um desafio aos pesquisadores, principalmente, quando se opta por destacar as relações da esfera político-administrativa com os fenômenos religiosos, bem como, da esfera religiosa com os fenômenos político-administrativos. O que se pode afirmar é que de forma alguma a Antiguidade Tardia, em especial o século IV destacado nesse estudo, é um período de decadência, mas, sim de configurações próprias, muito diversas dos períodos que a precederam e a sucederam.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2011, v. 1.

ALESSO, M. Los géneros literarios en el primer cristianismo. Universidad Nacional de La Pampa (Argentina), **Circe**, n.10, p. 19-36, 2005- 2006. (Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/circe/n10/n10a03.pdf>)

AMARAL, C. O. Império, papado e poder monárquico no Ocidente. **Tessituras**, n. 3, jul. 2011. (Disponível em: http://www.docentesfsd.com.br/arquivo/Clinio_Amaral.pdf)

AMIANO MARCELINO, XXVII, III, 14. Apud: GONÇALVES, B. C. Constructos identitários entre os conceitos de realeza de Temístio e Amiano Marcelino (séc. IV). **Mare Nostrum**, n. 3, 2012. (Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/leir/marenostrum/marenostrum-ano3-vol3-art9.pdf>)

ANDERSON, P. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Porto: Afrontamento, 1989.

ASMUSSEN, J. P. Maniqueísmo. In: BLEEKER, C. J. & WIDENGREN, G. (org) **Historia religionum: manual de historia de las religions – vol. I: religiões do passado**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

BARROSO, A. & ALONSO, A. C. C. Religiões Comparadas: Produções originais ou interações culturais? **Revista Jesus Histórico**, p. 1-12, 2009. (Disponível em: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos2/andre.barroso.ana.carolina.caldeira.alonso.pdf>)

BASÍLIO de Cesareia. Carta 125 escrita em 373. Enviada ao Bispo Eustáquio de Sebástia. Apud PAPA, H. A. Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.

BASILIO de Cesareia. Carta 126 escrita em 376. Enviada ao Bispo Amphiloque. Apud PAPA, H. A. Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009.

BAYET, J. **La religión romana: historia política y psicológica**. Madrid: Ed. Cristandade, 1984.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BIGNOTTO, N. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, v. 19, n. 58, p. 327-359, 1992. (Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/1531/1882>)

BINGEMER, M. C. (org.) **Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo**. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

BORDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BROWN, P. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (org) **História da vida privada 1 – Do Império Romano ao ano mil** (versão de bolso). São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284.

BROWN, P. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1990.

BROWN, P. **O fim do mundo antigo. De Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BROX, N. **Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona: Herder, 1986.

BUARQUE, V. A. C. A ESPECIFICIDADE DO RELIGIOSO: um diálogo entre historiografia e teologia. Projeto História, São Paulo, n.37, p. 53-64, dez. 2008. (Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/3044/1957>)

BUSTAMANTE, R. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 109-136.

CAMERON, A. Education and literary culture. In: CAMERON, A. & GARNSEY, P. (ed) **The Later Roman Empire (337-425)**. Cambridge: University Press, 1998.

CARLAN, C. U. A política de Constantino e a formação do Império Romano do Oriente. Porto Alegre, **Rev. Anos 90**, v. 16, n. 30, p. 61-75, dez. 2009. (Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/18926>)

CARLAN, C. U. Constantino e as transformações do Império Romano no século IV. UNICAMP, **Revista de História da Arte e Arqueologia**, n.11. (Disponível em: <http://www.unicamp.br/chaa/rhaa/downloads/Revista%2011%20-%20artigo%202.pdf>)

CARLAN, C. U. O Império Romano no século IV e os conflitos religiosos. *Revista Jesus Histórico*, 2009.

CARLAN, C. U. Poder e Imagens em Roma. In: FUNARI, P. Paulo; SILVA, G. J.; MARTINS, A. L. (org). **História Antiga – Contribuições brasileiras**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.

CARVALHO, J. M. **História da Filosofia e tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano - Artes de Fazer**. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações, memória e sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G; SELVATICI, M. **Jesus de nazaré. Uma outra História**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006.

CORBELLINI, V. A participação de Atanásio no Concílio de Niceia e a sua defesa do homooúsios. Porto Alegre, **Teocomunicação**, v. 37, n. 157, p. 396-408, set. 2007. (Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/2720/2068>)

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2010.

CROLLIUS, A. R. Henoteísmo. *In*: **Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

CROSSAN, J. D. **O nascimento do Cristianismo – O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus**. São Paulo: Paulinas. 2004.

CRUZ, M. O ser cristão e o triunfo da Igreja. **ANPUH - XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, p. 1-10, 2007. (Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Marcus%20Cruz.pdf>)

CRUZ, M. Religião e Identidade no discurso historiográfico do IV século: Eusébio de Cesareia e Amiano Marcelino. **ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza**, p. 1-9, 2009. (Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1289.pdf>)

CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império. Dourados, **Fronteiras**, v. 12, n. 21, p. 13-31, jan./jun. 2010.

CRUZ, M. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia. PUC-RS, **Veritas**, vol. 40, n.159, p. 319-336, 1995.

DANIÉLOU, J & MARROU, H. I. **Nova história da Igreja: Dos Primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Editora Vozes, 1966.

DANIEL-ROPS, Henri. **A igreja dos apóstolos e mártires**. São Paulo: Quadrante, 1988.

DI BERARDINO, A. (org.) **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Medievais**. Trad. de Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

DODDS, E. R. **Pagan and Christian in an age of anxiety**. Cambridge: At the University Press, 1965.

- Donatismo.** In: **Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico.** São Paulo: Ed. Loyola, 2003.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ESTRADA, J. A. **Para compreender como funciona a Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2005.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica.** Rio de Janeiro: CPAD, 1999.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. **Vida de Constantino.** Livro I. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- FRAKES, R. M. & DIGESER, E. D. **Religious identity in Late Antiquity.** Toronto: Edgar Kent, 2006.
- FRAZEL, T. D. **The rhetoric of Cicero’s “In Verrem”.** [s. l.]: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 2009.
- FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental.** Curitiba: Juruá, 2002.
- FUNARI, P. P. A. **Grécia e Roma: vida pública e vida privada.** Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade. São Paulo: Ed. Contexto, 2002.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GELÁSIO. Epístola VIII. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. **História da Idade Média Textos e Testemunhas.** São Paulo: UNESP, 2000.
- GHIRALDELLI, P. **A aventura da Filosofia – de Parmênides a Nietzsche.** São Paulo: Manole, 2010.
- GIBBON, E. **Declínio e Queda do Império Romano.** (Edição Abreviada). São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- GOMES, F. J. S. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, M. E. B. **A vida na Idade Média.** Brasília: UNB, 1997, p. 33-60.
- GOMES, F. J. S. **CRISTANDADE MEDIEVAL – Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI)**, 2010, p. 1-25. (Disponível em: <http://refletindobrasil.files.wordpress.com/2010/11/cristandade-medieval.pdf>)
- GONÇALVES, A. T. M. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, G. V. & MENDES, Norma Musco. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural.** Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 175-192.
- GONZALEZ, J. L. **Uma história ilustrada do cristianismo.** São Paulo: Vida Nova, 1995.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva.** São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HANSON, R. P. C. **The search for the Christian Doctrine of god**. Thearian Controversy 318-381. Washington: Continuum, 2005.

HENGEL, M.; BARRETT, C. K. **Conflicts and Challenges in Early Christianity**. Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.

HOBBSAWM, E. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOBBSAWM, E. **Sobre História: ensaios**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

IZIDORO, José Luiz. Interação, conflitos e desafios na identidade do cristianismo primitivo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 1, p. 64-75, 2008. (Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/07%20Jose%20Luiz%20Izidoro.pdf>)

JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JUNOD, E. *Apócrifos*. In: LACOSTE, J.-Y. (ed) **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p.167.

KANNENGISSER, C. Nicéia, Concílio de 325. In: DI BERARDINO, A. (org) **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Medievais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 997.

LABOA, J. M. Concílios e credos. In: DUE, A. **Atlas Histórico do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes; Santuário, 1999.

LACTÂNCIO [LACTANTIUS]. Of the manner in which the persecutors died. [S. l.]: Kessinger Publishing Co, 2004.

LE GOFF, J. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.

LE GOFF, J. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LIÉBAERT, J. **Os Padres da Igreja**, São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA JR., F. C. V. Circularidade cultural e resistência simbólica no cristianismo primitivo. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 102, p. 124-133, nov. 2009.

LINDBERG, C. **Uma breve história do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2008.

LOPEZ, R. **O Nascimento da Europa**. Lisboa: Cosmos, 1979.

LOT, Ferdinand. **Fim do mundo antigo e início da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1985.

LÖWY, M. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. Tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. São Paulo, **Plural** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, v.17.2, pp.129-142, 2011.

LÖWY, M. **Redenção e utopia**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

MACEDO, J. R. Concílios Ecumênicos Medievais. In: MAGNOLI, D. (org.) **História da Paz**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 21-43.

MACMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire**. New Haven: Yale University Press, 1984.

MACMULLEN, R. **Paganism in the Roman Empire**. New Haven: Yale University Press, 1981.

MAGALHÃES, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P. P. A. (org.). **As Religiões que o Mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2006.

MAIER, F. **Las transformaciones del mundo mediterrâneo**. Siglos III-VIII. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.

MANOEL, I. História, Religião e Religiosidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 1, p. 18-33, 2008. (Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/03%20Ivan%20Ap.%20Manoel.pdf>)

MARKUS, R. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARQUES, A. T. A legitimação do poder imperial e os problemas sucessórios nos breviários de história romana produzidos no IV século. Goiânia, **História Revista**, v. 11, n. 1, p. 1-15, jan-jun 2006.

MARROU, H. I. **Decadência romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Astor, 1979.

MARVILLA, M. **O Império Romano e o Reino dos Céus : a construção da imagem sagrada do imperador em De laudibus Constantini, de Eusébio de Cesaréia (séc. IV d.C.)**. (Coleção Biblioteca Universitária, vol. 2). Vitória: Flor&Cultura, 2007.

MAZZARINO, S. **O fim do mundo antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MENDES, N. M. O sistema político do principado. SILVA, G. V. & MENDES, N. M. (orgs). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 21-52.

MENESES, U. B. A história, cativa da memória? São Paulo, **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 34, p. 9-24, 1992. (Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/59305592/A-Historia-Cativa-da-Memoria-Ulpiano>)

MONDONI, D. **História da Igreja na Antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2006.

MORESCHINI, C. & NORELLI, E. **Manual de Literatura Cristã antiga grega e latina**. São Paulo: Santuário, 2005.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

MORROW, K. *Cânon*. In: **Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Ed. Loyola, 2003, p. 88.

NAUJORKS, C. J. & SILVA, M. K. Teorias da Identidade e Movimentos Sociais. UFSC - Florianópolis, **Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional**, p. 1-14, ago. 2010. (Disponível em: <http://www.sociologia.ufsc.br/npms/mspd/a001.pdf>)

OLIVEIRA, C. A. F. A cristandade medieval: um modelo eclesial de poder. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 309-318, abr./jun. 2011. (Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/1889/1186>)

OLIVEIRA, T. Agostinho e a educação cristã: um olhar da história da educação. **Notandum**, n.17, jul-dez 2008. (Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand17/terezinha.pdf>)

PAIS, J. M. **Vida Cotidiana. Enigmas e Revelações**. São Paulo: Cortez, 2003.

PATTARO, G. A concepção cristã do tempo. In: **As culturas e o tempo**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1975.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. (Disponível em: http://reviravoltadesign.com/080929_raiaviva/info/wp-gz/wp-content/uploads/2006/12/memoria_e_identidade_social.pdf)

RICHARD, P. **Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.

ROCHA, H. M. **Pelos caminhos de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 1989.

SAINT CROIX, G. E. M. Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? In: FINLEY, Moses I. (ed) **Estudios sobre História Antigua**. Madrid, Akal Editor, p. 233-273, 1981.

SAINT CROIX, G.E.M. Suffragium: from vote to patronage. **British Journal of Sociology**, v. 5, n. 1, mar. 1954.

SANTOS, L. C. O cristianismo e o Império Romano: tópicos sobre mobilidade espacial, identidade étnica e hibridismo cultural. **Alétheia - Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medieval**, n. 2, p. 4-18, Jul-Dez 2011. (Disponível em: http://revistaale.dominiotemporario.com/doc/Aletheia_20112.pdf)

SANTOS, R. J. M. **O Edito de Milão: contexto, texto e pós-texto**. Maceió: EDUFAL, 2006.

SELL, C. E. Max Weber e o misticismo oriental. **Tomo**, n. 4, p. 15-33, jan./jun. 2009. (Disponível em: <http://www.seer.ufs.br/index.php/tomo/article/download/496/412>)

SILVA, D. P. As perseguições aos cristãos no Império Romano: dois modelos de apreensão. Rio de Janeiro, **Revista Jesus Histórico**, p. 29-44, [2011]. (Disponível em: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos7/ARTIGO-DIOGO-DA-SILVA.pdf>)

SILVA, G. A. Os fundamentos da cristandade na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia. **Anais do III Congresso Internacional de História da UFG**, Jataí, p. 1-9, 2012. (Disponível em: <http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20%28143%29.pdf>)

- SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G.V. & MENDES, N. M. (org). **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômicas, político e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.
- SILVA, G. V. **Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia**. Vitória: Edufes, 2003.
- SILVA, G. V. Vertente da intolerância no Império Romano. In: NOBRE, C. K.; CERQUEIRA, F. V. e POZZER, K. M. P. (ed) **Fronteiras e etnicidade no Mundo Antigo. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos 2003 - Pelotas**. Canoas, ULBRA, p. 167-178, 2005.
- SILVA, G. V. **Religião e pensamento político no mundo antigo: entre a tradição clássica e a cristã**. Vitória: PPGHIS; UFES, 2005.
- SILVA, J. P. (trad) Sobre a morte dos perseguidores. **Revista Philologus**, ano 1, n. 3, [1995]. (disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/artigo/1%283%2919-52.html>)
- SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SIMON, M. & BENOIT, A. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira; Editora USP, 1987.
- SIQUEIRA, S. M. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. **Dimensões**, vol. 25, p. 148-163, 2010.
- SOBRAL, J. M. Memória e identidades sociais. **Análise Social**, vol. xxx, p. 289-313, 1995. (Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223379819X4vIL9gj3Be03OZ0.pdf>)
- THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- TIGGES JR., P. R. História, Memória e Identidade no século IV. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2007.
- TREVISAN, A. **O rosto de Cristo: a formação do imaginário e da arte cristã**. Porto Alegre: AGE, 2003.
- VELASCO, R. **A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VERDETE, Carlos. **História da Igreja**. vol. I. São Paulo: Paulus, 2009.
- VEYNE, P. **O Império Greco-Romano**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira de Ciências Sociais, 1997.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 2009.

WEBER, M. **Ensayos sobre sociología de La religión**. Madrid: Taurus Ediciones, 1992.

WESTHELLE, V. **Igreja e Tradição: opções e obstruções ecumênicas**. Estudos Teológicos, v. 45, n. 2, p. 81-89, 2005. (Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4502_2005/et2005-2f_vwesthelle.pdf)

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. SILVA, T. T. (org.) Petrópolis: Vozes, 2009.

XAVIER, N. A. A rejeição às práticas religiosas não institucionalizadas: considerações sobre a oposição ortodoxia/heterodoxia no reino suevo do século VI. **Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO**, pp. 1-9, 2012.

XAVIER, N. A. O discurso eclesiástico visigodo a cerca da ortodoxia: uma análise do IV Concílio de Toledo. **Plêthos**, vol. 1, p. 88-100, 2011. (Disponível em: <http://www.historia.uff.br/revistaplethos/arquivos/numero1/nathalia.pdf>)

ZERNER, M. Heresia. In: **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Vol. 1. São Paulo: Edusc; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, p. 503-521.