

COM ESTE IMPERADOR VENCERÁS

MIGUEL MARVILLA

Mestre em História pela UFES

GILVAN VENTURA DA SILVA

Doutor em História e Professor do PPGHis/UFES

RESUMO

Em 25 de julho de 336, durante as celebrações das *Tricennalia* de Constantino, Eusébio de Cesaréia, um bispo palestino, pronunciou uma oração que veio a ser conhecida como *De laudibus Constantini* (Em louvor de Constantino). Embora fosse esperado que panegíricos desse tipo louvassem o imperador de maneira tradicional, este vai além disso. Tomando o tema do trigésimo aniversário de ascensão de Constantino ao trono de Roma, Eusébio o desenvolve em um discurso cristão sobre monoteísmo, relacionando estreitamente Constantino a Cristo. Estranho como possa parecer em uma oração dessas, ele nunca pronuncia o nome de Jesus, nem as palavras crucificação, sacrifício ou ressurreição. Utilizando, entretanto, vários recursos helenísticos, filosofia grega e mesmo misticismo pagão, Eusébio concebe o imperador como representante de Deus na Terra, uma mimese de Cristo, o Logos Universal. Para ele, Constantino, por suas virtudes intrínsecas, é membro da Trindade que rege o Universo. Ao apresentar tal idéia, o discurso, laudatório como é, constitui o primeiro documento que possuímos que constrói a imagem sagrada do imperador de uma forma exclusivamente cristã – uma exposição da teologia política cristã, da qual Eusébio é um dos precursores. Esta dissertação lida com várias instâncias de *De laudibus Constantini*, a fim de investigar o papel de Eusébio e sua oração na formação da *basileia*, a realeza sagrada romano-bizantina que surge no século IV.

ABSTRACT

In 25th July, 336 AD, during the celebrations of Constantine's *Tricennalia*, Eusebius of Caesarea, a bishop from Palestine, delivered an oration that came to be known as *De laudibus Constantini* (In praise of Constantine). Though panegyrics of this type was

expected to praise the Emperor in the traditional manner, this one goes far from this. Taking the theme of the thirtieth anniversary of Constantine's ascension to the throne of Rome, Eusebius developed it into a very Christian discourse about monotheism, closely knitting Constantine to Christ. Strange as it could seem in such an oration, he never states the name of Jesus, nor the words crucifixion, sacrifice and resurrection. Nevertheless, by using several Hellenistic resources, Greek philosophy and even Pagan mysticism, he conceives the Emperor as a representative of God in earth, a mimesis of Christ, the Universal Logos. For him, Constantine, by his intrinsic virtues, is member of the triad that rules the Universe. In stating such an idea, the discourse, eulogic as it is, constitutes the first document we have that builds the sacred image of the Emperor in an solely Christian fashion—an exposition of the Christian political theology, of which Eusebius was a forerunner. This dissertation deals with several instances of *De laudibus Constantini*, in order to investigate the role of Eusebius and his oration in the forming of the *basileia*, the Roman-Byzantine sacred kingship that comes out in the Fourth century.

Cidade de Deus,¹ livro II: as palavras de Agostinho não apenas não procuram disfarçar como, principalmente, realçam a flamejante indignação com que ele narra as cenas relacionadas ao culto da Mãe dos Deuses (*Magna Mater*) que presenciou, na juventude, em Cartago:

Eu mesmo, em minha juventude, costumava ir algumas vezes aos sacrílegos espetáculos e festas; eu via os sacerdotes desvairando-se em excitação religiosa e ouvia os coristas; eu me deleitava com os vergonhosos jogos celebrados em honra de deuses e deusas, da virgem Celeste e de

¹ A edição que utilizo é a de SCHAFF, Philip (ed.). *St. Augustin's: City of God and Christian Doctrine*. New York, The Christian Literature Publishing Co., 1890. Esta obra, daqui por diante referida como *De Civi. Dei*, é o segundo volume de "A Select Library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church", editada por Schaff. Pode ser encontrada para *download*, em pdf ou html, em <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.html> (acesso em 16.08.2004). A tradução dos trechos citados é minha.

Berecintia, a mãe de todos os deuses. No dia consagrado a sua purificação, eram cantadas ante sua liteira obras tão obscenas e ofensivas aos ouvidos – eu não digo da mãe dos deuses, mas da mãe de qualquer senador ou homem honrado – e, além do mais, de tal forma impuras que nem mesmo a mãe dos próprios participantes poderia ter estado entre o público presente. [...] De maneira que os atos lascivos e as palavras sujas com que aqueles atores homenageavam a mãe dos deuses, em presença de uma vasta assembléia e de espectadores de ambos os sexos, eles não poderiam, por muita vergonha, ter ensaiado em casa, na presença de suas próprias mães. [...] Se esses são ritos sagrados, o que é sacrilégio? Se isso é purificação, o que é contaminação? [...] (Cap. 4)

[...]

Mas, se lhe perguntássemos [*a Scipio Nasica, escolhido pelo Senado o cidadão mais merecedor de receber nas mãos a imagem de Cibele e levá-la à cidade*] se, entre as honras prestadas a sua própria mãe, ele desejaria que ritos vergonhosos como estes fossem celebrados, ele não exclamaria de pronto que preferiria ver sua mãe estirada no túmulo a vê-la sobreviver como uma deusa para dar ouvidos a tais obscenidades? (Cap. 5)

Berecintia, a quem Agostinho se refere no cap. 4, é um dos muitos nomes pelos quais é conhecida Réia, ou Cibele, cuja imagem era conduzida a Roma, na véspera dos idos² de abril (dia consagrado a sua festa) e, após ser lavada no córrego Almon, um tributário do Tibre, entronizada no templo de Vitória. A cada nova edição anual da festa, a lavagem da estátua era repetida, com muito mais pompa, no mesmo local (*De Civi. Dei*, II, 4, n. 91).

A reiteração do rito de Cibele, ano após ano, parece apropriada a corroborar a tese de M. Eliade (2002:54-6; 1992:64) segundo a qual o homem religioso move-se entre dois tempos: um, profano, concernente à ordem normal das coisas, à vida habitual, destituída de qualquer relação com qualquer divindade, caracterizado pela certeza da morte e pelos instintos de sobrevivência e de preservação da espécie; e outro, sagrado, o tempo das festas, o “*Tempo mítico primordial*”³, tornado presente. Narrar um mito, tanto para quem ouve quanto para quem narra, provoca, simbolicamente, a revogação do tempo cronológico, profano. O mito retira o homem de sua dimensão histórica individual e o projeta em um tempo impossível de ser mensurado, por não comportar

² Os idos, no antigo calendário romano, eram o dia 15 nos meses de março, maio, julho e outubro, e o dia 13 nos demais meses [Eram três os dias fixos: *calendas* (1º dia), *nonas* (5º ou 7º dia, conforme o mês, e *idos*]. *Dicionário Houaiss*, s.v. “idos”. Apesar de Philip Schaff datar a festa da *Magna Mater* em 13 de abril, outros autores preferem 24 de março (Box, s.d.:54) ou 15 a 27 de março (Momigliano, 1996:305).

³ Em itálico, no original.

idéia de duração – um tempo sem tempo. Em tal contexto, participar da festa religiosa equivale a projetar-se em um tempo mítico e hierático, que a festa reatualiza. “A cada festa periódica”, afirma Eliade (1992:64), “reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas *gesta*, que são justamente reatualizadas pela festa”.

Cedeu-se aqui a palavra a Eliade a fim de propiciar explicação para o fato de, ao tempo em que Agostinho, em Hipona, erigia a sua monumental *Cidade de Deus* (413-426), o culto da *Magna Mater* já estar enraizado há mais de seis séculos no dia-a-dia do Império Romano, embora não sendo o único a atrair adeptos. Outras religiões orientais de mistérios, dentre as quais se destacavam os cultos de Ísis-Serápis, Átis e Mitra, já haviam, muito tempo antes, encontrado seu caminho para o coração helênico do Império (coração, aqui, tomado também em seu aspecto de sede dos sentimentos) e compartilhavam não apenas a devoção dos fiéis como certos recursos rituais e até, por vezes, o mesmo altar, numa intrincada rede sincrética que servia tanto à sobrevivência dos deuses, de acordo com a região em que eram venerados, quanto à satisfação dos devotos.⁴ Não havendo fronteiras nítidas entre os cultos pagãos, nada havia que impedisse um adorador de Átis de render suas homenagens ao deus no templo de Ísis ou de iniciar-se nos mistérios de Mitra. Como nada obstava também que todos tomassem parte no culto imperial, como demonstração de patriotismo.

Nenhuma estrutura religiosa, porém – e isso é bom que se frise de antemão, até para que sirva de pano de fundo às modificações que serão introduzidas por Constantino

⁴ Serápis ou Sarápis, por exemplo, é um deus artificial (Osíris + Ápis), que funde e porta idéias religiosas gregas e egípcias, uma vez que sua teologia nasce em Mênfis e se desenvolve em Alexandria, sob a dinastia dos Ptolomeus (323 a.C. a aprox. 30 a.C., cf. Eliade e Couliano, 1999:240). O culto de Serápis provavelmente incluiu os mistérios de Ísis e foi posto em contato com o mundo grego pelo primeiro Ptolomeu, como parte de uma perspectiva política de longo alcance, que visava a fazer uso da religião como instrumento para abrandar as diferenças entre seus súditos gregos e egípcios (Box, s.d.:56).

– era defendida por legislação:⁵ “Apenas a capital do Império possuía deuses que um ardente patriota poderia relacionar, de alguma forma, com uma entidade política. [...] Os imperadores não impunham visões religiosas específicas aos súditos [*até, pelo menos, Teodósio*], os quais, sem dúvida, aguardavam com curiosidade para ver quais deidades seriam promovidas por cada novo governante”, diz Ramsay MacMullen (1984:15-16)⁶.

A grande aceitação das religiões de mistérios, assim chamadas por exigirem, no mais das vezes, ainda que não na mesma medida, ritos de iniciação e, mais freqüentemente, instrução religiosa (Momigliano, 1996:304), pode ser em boa parte creditada a uma peculiaridade do caráter da religião oficial romana: seu pouco pendor a evocar veneração muito distinta de patriotismo. O panteão oficial, ainda que representasse a esplêndida herança artística, histórica e cultural da Grécia e de Roma não significava muito para o antigo mundo pagão. O próprio culto dos imperadores comportava significados ainda menos religiosos – antes, traduzia uma genuína lealdade ao Império, prestada à pessoa do soberano, estivesse ele vivo ou morto. “Tratava-se de homenagem e não de adoração”, resume Momigliano (1996:158-9), conquanto, logo a seguir, nos advirta de que negar valor religioso ao culto imperial equivale a adotar um ponto de vista essencialmente cristianizante da religião. Essa discussão, porém, não cabe nos limites deste capítulo. Homenagem ou adoração, o fato é que, nos domínios romanos, sacrifícios, libações, atos cerimoniais, jogos, estátuas e templos imperiais, representavam no imaginário popular (para usar termos tão caros à historiografia e à

⁵ Em caso de saque a templos, por exemplo, o que a lei punia não era o sacrilégio, o crime contra a fé, mas contra a propriedade.

⁶ Essa não imposição de visões religiosas específicas, é justificável. Discutindo a existência de uma conhecida lei de Constantino banindo os sacrifícios pagãos (relatada e detalhada por Eusébio em *Vita Constantini*, II.45, 47-60), objeto de acalorada discussão entre Drake (1982:462-466) e Barnes (1984:69-72), Scott Bradbury (1994:133) aponta alguns fatores que contribuíam para restringir a aplicação das determinações legais: “[...] imperadores, em geral, não eram intervencionistas e raramente tomavam novas iniciativas políticas por vontade própria, preferindo reagir aos problemas apresentados pelos oficiais imperiais ou representantes das províncias e cidades. Além disso, existia um grande abismo entre a vontade do imperador expressa nas constituições imperiais e a implementação dessa vontade pelos oficiais das províncias e pelas elites governantes locais. [...] leis impopulares ou ‘inconvenientes’ poderiam bem ser ignoradas ou subvertidas em cada local”.

sociologia francesa recentes) a presença do imperador ausente, atualizando seu mito, convertendo em manifesto o impalpável, dando aparência ao nunca ou poucas vezes visto, incitando ou instituindo, assim, o interesse da população na preservação do mundo em que vivia.

Enquanto isso, muitos membros da aristocracia, educados desde a infância nos clássicos gregos e latinos, posto que continuassem a prestar reverência aos imperadores, favorecidos pela permeabilidade das religiões romanas e dada a dificuldade de separar “bajulação de emoção política e emoção política de excitação religiosa ou supersticiosa” (Momigliano, 1996:158), passaram simultaneamente a buscar – e encontrar – consolo espiritual na filosofia ou em algum dos cultos orientais, capazes de provocar sentimentos intensos (Jones, 1948, 29-30)⁷.

A filosofia, no Baixo Império, já havia deixado de ser inspirada pela mera curiosidade intelectual e tornara-se fundamentalmente religiosa. As duas principais linhas de pensamento da época, o neoplatonismo e o neopitagorismo, são sistemas dualistas, que sustentam que a matéria é radicalmente maligna e que a elevação espiritual consiste em subjugar os desejos do corpo, de modo que, em um movimento de interiorização contemplativa, o ser humano possa retornar a suas origens e restabelecer a união com a divindade, com a pureza do espírito de Deus.

Nem essa filosofia parecia incompatível com a religião popular da época nem os deuses e seus seguidores davam demonstrações de preocupação com isso. O Baixo Império é um período de intensa religiosidade e, exceto entre um pequeno grupo de epicuristas, o racionalismo e o ceticismo não existiam, afirma Jones (1948:37). Todos, desde o mais bem-ducado aristocrata ao mais humilde dos trabalhadores rurais,

⁷ Talvez se possa encontrar aí “uma espécie de antídoto ao culto imperial, uma vontade de retroceder da esfera pública da fidelidade política à esfera privada das associações menores e livres”, como sugere Momigliano (1996:309).

acreditavam piamente que forças sobrenaturais eram responsáveis pelos destinos e possuíam vivo interesse nos assuntos da humanidade:

Os homens acreditavam que o bem ou o infortúnio dependiam do invisível e procuravam, de acordo com seu temperamento e convicções, adivinhar o futuro inevitável, conter o sobrenatural por mágica, aplacar a ira dos deuses ou conquistar seus favores, ou entrar em comunhão com o divino, o qual os colocaria além do alcance dos problemas terrenos (Jones, 1948:37).

Ísis, Mitra, Átis e Cibele, com ritos secretos de iniciação, segredos, interesse na vida futura, oferta de purificação dos pecados e ensinamento moral, abriam as portas do desconhecido, punham o humano em contato com o imponderável, em comunhão com o divino, senão a salvo por antecipação das vicissitudes da vida comum e contínua de todos os dias, pelo menos da idéia de estar sozinho no universo. Na seguinte passagem do romance de Apuleio, Ísis assim se anuncia a Lúcio:

Vê, Lúcio, *estou aqui*. Teus lamentos e preces me comoveram e *vim em teu socorro*. Eu sou a *mãe natural de todas as coisas*, senhora e governante de todos os elementos, a origem primordial dos mundos, principal dos poderes divinos, soberana dos manes, a primeira entre os deuses celestiais, a luz das deusas: ao meu desejo se dispõem os planetas do ar, o conjunto dos ventos dos mares e os silêncios do inferno. Meu nome e minha divindade são adorados ao redor do mundo, de diversas maneiras, em variados ritos e muitos nomes. Os frígios me chamam Mãe dos Deuses; os atenienses, Minerva; os cipriotas, Vênus; os cretenses, Diana; os sicilianos, Prosérpina; os eleusinos, Ceres. Para alguns, sou Juno; para outros, Belona; aqueles me chamam Hécate; estes, Nêmesis. E aqueles que são iluminados pelos primeiros raios do Deus Sol ao nascer, os etíopes, os africanos, e os egípcios, treinados nos ensinamentos antigos, adorando-me com minhas próprias cerimônias, chamam-me por meu verdadeiro nome, Rainha Ísis.⁸

Apuleio, em seu romance, além de pôr o sagrado em contato direto com o humano (a hierofania é algo, aliás, bastante comum na Antigüidade), tipifica, através da multiplicidade de antropônimos por que Ísis é conhecida, o processo mimético do paganismo⁹, um amálgama de crenças e liturgias de diferentes lugares e variados

⁸ Lucius Apuleius: *Metamorphoses or The Golden Ass*. Book 11, Chap. 47. Adapted by Paul Halsall from the translation by Adlington 1566 in comparison with Robert Graves translation of 1951. Versão completa online em <http://eserver.org/books/apuleius/books/eleven.html>. Acesso em 13.12.2004. Os itálicos e a tradução do trecho citado para o português são meus.

⁹ O termo “pagão” no sentido de “não cristão”, embora apareça em duas inscrições latinas do começo do quarto século, não passa de expressão coloquial e não afeta a Bíblia ou a liturgia. A palavra comporta dois

estágios de cultura, mantidos juntos apenas por tolerância mútua e uma vigorosa tendência ao sincretismo.

No ensaio “La religion romana: el período imperial” (1996:290-327), Momigliano relaciona três fatores que contribuíram para configurar dessa forma a religião romana, após Roma tornar-se um Estado mundial: a perda de importância da *evocatio*¹⁰, a qual parece não haver representado nenhum papel de destaque na conquista da Gália, da Hispânia ou do Oriente; a intensa absorção da língua, da literatura e da religião gregas; e a conquista da África, da Hispânia e da Gália, que, em sentido contrário, produziu uma identificação dos deuses púnicos, ibéricos e celtas com os deuses romanos, graças, em boa parte, a considerarem-se os critérios de *la longue durée*, aos soldados imperiais, que residiam entre os nativos por períodos cada vez mais extensos. Essas inclinações ao sincretismo produziram, na África, por exemplo, a identificação entre Saturno e Baal Hammon, enquanto Juno Celeste se tornava Tanit (ou Tinnit), companheira de Baal Hammon.

Dentre os cultos orientais de mistérios de que se trata aqui, o da *Magna Mater*, ou Cibele, foi dos primeiros a serem aceitos em Roma, onde possuía um templo dentro do *pomerium*¹¹, embora tenha permanecido, por cerca de um século, desde sua chegada

significados: “rústico” e “civil”, este em oposição a “militar”. Talvez o primeiro significado explique-se pelo fato de os lugares além dos limites das cidades terem permanecido não cristãos, enquanto a propaganda missionária cristã alcançava grande sucesso nas cidades. Esta, porém, não era a situação nos anos 300, o período que nos interessa sobremaneira. Logo, a explicação mais plausível para o uso do termo pode ser a que considera “pagãos” aqueles que, não tendo ainda sido batizados na fé cristã e, com isso, se tornado “soldados” de Cristo, “eram não combatentes no conflito com as forças do mal”. E precisa ser levado em consideração ainda que “rústico” servia para designar também indivíduos de categoria inferior (os não batizados), de qualquer lugar, na visão dos cristãos. Na parte oriental do Império, os não cristãos eram chamados pelos cristãos de “helenos” (Chadwick, 1967:152, n. 1).

¹⁰ Em caso de guerra, os deuses do inimigo poderiam ser seduzidos por *evocatio*, um voto solene oferecendo-lhes continuidade de culto ou até mesmo um templo em Roma, se eles retirassem sua proteção da cidade nativa. O primeiro exemplo disso foi a evocação de Juno, da cidade etrusca de Veios, em 396 a.C., instalada posteriormente em um templo no Aventino, em Roma, com o título de Juno Regina. <http://www.albany.edu/faculty/lr618/1vows.html> – acesso em 19.12.2004.

¹¹ O *pomerium* era a fronteira sagrada da cidade de Roma. Legalmente falando, Roma existia apenas dentro do *pomerium*; qualquer coisa além dele era simplesmente terra pertencente a Roma. O *pomerium* não era uma muralha, no sentido tradicional do termo, mas uma fronteira legal e religiosa, marcada com pedras brancas chamadas *cippi*, e não abrangia a totalidade da área metropolitana (o monte Palatino, por

ao Palatino, em 204 a.C., como um culto estrangeiro: “Nem a Roma republicana nem, durante muito tempo, a imperial estiveram dispostas a estendê-lo pelas províncias”, afirma Burckhardt (1982:159). Até meados do século I d.C., quando o imperador Cláudio (41 d.C.-54 d.C) suspendeu a proibição, aos cidadãos romanos não era permitido tornar-se *galli*, os sacerdotes eunucos da deusa, voluntariamente castrados, na maioria das vezes em êxtase, durante a celebração denominada *Dies sanguinis* (24 de março). Esses *galli* entoavam hinos em grego e viviam reclusos no templo. Era sua função guiar os devotos em cerimônias orgiásticas, repletas de música frenética, marcadas por incontrolável emoção, tambores, dança, bebida e gritos, principalmente deles próprios, que se autoflagelavam com fervor desvairado. Não foi à toa que o cristão Agostinho se houvesse indignado e deixasse transparecer sua indignação com a lembrança (ou a culpa) do que testemunhara. Independentemente, porém, da violenta perseguição que lhe moverá o cristianismo (em especial após a publicação do *Código Teodosiano* e os decretos de 389, 391 e 392)¹², já por volta do fim da República,¹³ a reverência à *Magna Mater*, essa divindade gálata acolhida por recomendação dos livros sibílicos e do Oráculo de Delfos (Burckhardt, 1982:159), alcançava grande popularidade, sob a proteção de membros da alta aristocracia romana.

Enquanto o culto de Cibele se desenvolvia e cidadãos romanos passavam a desempenhar algumas funções sacerdotais, a ele se agregou o de Átis,¹⁴ cujas ressurreição e acolhida entre os imortais eram celebradas no quarto dia (chamado *hilarias*) do festival da *Magna Mater*. Átis se tornaria o principal companheiro da deusa, seja como amante ou como filho – em ambos os casos, porém, como condutor

exemplo, ficava localizado dentro do *pomerium*, enquanto os montes Capitolino e Aventino não. <http://en.wikipedia.org/wiki/Pomerium>. Acesso em 20.12.2004.

¹² O culto teria encontrado seu termo sob o imperador Teodósio, em 394 (Lease, 1980:1311; Box, s.d.:54).

¹³ 44 a.C. ou 27 a.C., conforme se considere, no primeiro caso, o ano da indicação de César como ditador perpétuo ou, no segundo caso, o ano em que o Senado assegurou a Otaviano o título de Augusto.

¹⁴ Até hoje permanece obscura a maneira pela qual se deu essa associação, de vez que raras são as evidências escritas que relacionam Átis a Cibele, durante o período republicano (Momigliano, 1996:305).

emasculado de sua carruagem puxada por leões. Simultaneamente aos festivais que passaram a celebrar a ressurreição de Átis, o culto de Cibele passou a comportar também o ritual de sacrifício do touro (*taurobolium*), uma espécie de batismo de sangue, realizado, nos séculos II e III, tanto pelo bem-estar do imperador e do Império quanto da comunidade, ou, mais freqüentemente, em benefício de indivíduos privados. No final do terceiro e no quarto século, seu motivo mais usual era a purificação ou regeneração de um indivíduo, de quem se dizia ser *renatus in aeternum* (renascido para a eternidade), em consequência da cerimônia.¹⁵ Normalmente, considerava-se que seus efeitos perduravam por vinte anos. O poeta romano cristão Prudêncio (348-c. 410) pinta em cores vívidas o ritual. Na seguinte passagem de *Peristephanon*, quase se consegue ouvir o lamento do animal sacrificado, sua agonia ruidosa, seu esforço tão furioso quanto inútil para escapar ao destino; quase podemos sentir o cheiro abafado da morte, a respiração ofegante e, em uníssono, o coração acelerado dos participantes. Uma epifania acontece. Prudêncio domina de tal modo as palavras, sua descrição é de tal forma intensa que a cena atravessa os séculos e se materializa diante de nossa estupefação moderna:

O sumo-sacerdote da Grande Mãe, com uma coroa dourada na cabeça, as têmporas ricamente adornadas com tiaras, a toga usada *cinctu Gabino* [*“com a cabeça coberta” por uma dobra da toga*], desce a um fosso profundo, completamente coberto por uma plataforma de tábuas em que se perfurou um grande número de estreitos orifícios. A esta plataforma é conduzido um enorme e furioso touro, enfeitado com guirlandas de flores nos flancos, a fronte reluzindo com ouro. Então é ordenado que a besta seja morta e seu peito é trespassado pela lança sagrada. Uma torrente de sangue fervilhante vaza da ferida aberta para a cobertura do fosso e jorra como chuva, através dos milhares de orifícios, no expectante sacerdote logo abaixo, o qual lança para trás a cabeça, a fim de oferecer o rosto, os lábios, as orelhas, narinas e mesmo a língua e o palato ao batismo purificante, até beber o sangue escuro, após ter lavado os olhos com o fluido. Depois disso, os flâmines removem o cadáver endurecido, agora que o sangue já se esvaiu, e do buraco emerge o pontífice, com os cabelos, a barba e as vestimentas encharcados de sangue, assim ele se apresenta à multidão de seguidores, que o saúda e reverencia como a alguém que foi purificado,

¹⁵ *The Online Encyclopedia*, baseada na 11ª edição da *Encyclopedia Britannica*, publicada pela primeira vez em 1911. http://encyclopedia.jrank.org/PRE_PYR/index.html. Acesso em 21.12.2004.

a este homem, poluído com tais contágios e imundo com o sangue profano do sacrifício recente, todos saúdam e reverenciam.¹⁶

Apesar da vigorosa e arrebatadora carga emocional do *taurobolium*, o culto da *Magna Mater*, igual a muitos outros, não existia somente em função do rito cerimonial, mas também pela camaradagem e pela convivência social. Através de seu *continuum* de privilégios religiosos, ele parece ter atraído para o seu serviço sagrado, nos tempos do Império, um grande número de adeptos, entre estes, alguns que não hesitavam em fazer uso do nome de Cibele para explorar a devoção das massas, encontrar abrigo nas casas dos ricos e tirar proveito da superstição das mulheres que, em troca de presentear-las com ovos e roupas usadas, recebiam recomendações contra a febre outonal [*leptospirose*] (Burckhardt, 1982:160). A religião, no entanto, possuía um lado mais sublime e mais nobre, que lhe permitiu ser capaz de, a intervalos, renovar-se e reviver.

RENOVAR. REVIVER. Eis aí duas palavras de significado precioso para a compreensão do predomínio que os cultos estrangeiros vão adquirindo na Roma Imperial. Na visão de alguns historiadores (Box, s.d.; MacMullen, 1984; Burckhardt, 1982; Chadwick, 1967, entre outros), aquele era um tempo de desintegração e de descrença nos velhos deuses, quando, diante do esgarçamento, senão do rompimento, da antiga moral e das sanções religiosas do passado, começam a ocorrer movimentos em direção a uma reforma moral, à individualização da religião, feito se, conscientemente e em conjunto, o mundo (pelo menos o da bacia do Mediterrâneo) se precipitasse no rumo de formas religiosas originais ou desconhecidas, mais conformes às novas necessidades, a fim de satisfazer sua ânsia por um novo conjunto de valores que norteasse as relações sociais e a conduta

¹⁶ Prudentius, *Peristephanon*, livro X, 1011-50. Tradução minha, baseada na tradução para o inglês feita por C. K. Barrett, *The New Testament Background* (London, SPCK 1956), pp. 96-7, encontrada em <http://alexm.here.ru/mirrors/www.enteract.com/jwalz/Eliade/150.html> (acesso em 21.12.2004), e na de Box (s.d.:53-4). Quanto à expressão “sangue profano”, não se deve perder de vista que Prudêncio era cristão e que, para ele, o sangue era profano e todo aquele ritual, repulsivo e blasfemo.

entre os homens.¹⁷ “Como podemos explicar a energia moral da propaganda missionária judaica (e mais tarde da cristã), a menos que houvesse em ambos os lados a convicção de que o paganismo perdera a fibra moral que apenas o judaísmo e o cristianismo poderiam oferecer?”, indaga-se Box (s.d.:40), ao considerar o conflito existente entre paganismo e cristianismo nos dois primeiros séculos de nossa era (com a vitória do segundo, no século IV) como consequência, em larga escala, do “caos” moral e ético do período.

Contudo, pensar a expansão das religiões orientais, entre as quais se inscreve o cristianismo, apenas em termos de crise ética e de uma possível decadência moral da época não parece a maneira mais apropriada de abordar a questão, uma vez que a religião romana oficial, simbiose entre política e religião, não estava preocupada com questões éticas, morais ou sociais. A religião oficial do Estado romano, na verdade, pode ser definida como uma “série de cultos que detinham reconhecimento expresso do poder público ou eram referendados pela tradição”¹⁸. Uma das funções dos cultos oficiais era fazer com que a religião comunitária, instalada com a construção de templos públicos, a fundação do fogo sagrado da comunidade e a instituição de dignidades sacerdotais doravante responsáveis pelos ofícios religiosos, fosse elemento de formação de uma identidade comum aos indivíduos, fazendo com que se estreitassem os laços que os ligavam a Roma. Em certa medida, um símile amplificado dos cultos familiares de antes, os quais, ainda que também buscassem soluções extra-humanas para problemas

¹⁷ Segundo Lease (1980:1309), a reunião de tantas culturas e funções religiosas diferentes levava necessariamente ao sincretismo, de modo a torná-las úteis e atraentes para diferentes pessoas. Isso teria trazido como consequência imediata a ênfase no encontro ritual pessoal com a divindade, em lugar de tratar o indivíduo apenas como componente de um sistema coletivo de costumes.

¹⁸ A definição é de Gilvan Ventura da Silva, em artigo inédito, intitulado “A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos” (2004, mimeo.). Neste artigo, ele apresenta um quadro preciso das trocas religiosas havidas, a partir dos dois últimos séculos da República, entre uma Roma que deixa de ser cidade-Estado para se tornar Império e as culturas orientais que, mediatizadas pela língua grega, se entrelaçam nesse império.

do cotidiano, visavam essencialmente à aglutinação em torno do líder, o *pater familias*, responsável pelos ritos domésticos de adoração.

A relação estabelecida entre o indivíduo e os deuses protetores do Império possuía, assim, um caráter eminentemente patriótico, uma vez que a manutenção da *pax deorum*, realizada através dos ritos e para a qual não se exigia entrega total por parte dos fiéis, ligava estreitamente a religião aos destinos da comunidade política. Manter em paz os deuses era dever de cada cidadão, através da participação nos cultos públicos. Era uma religião que não preconizava preceitos éticos ou morais, que nada pretendia no campo do comportamento individual, que não oferecia consolo, recompensa ou punição após a morte e cuja única preocupação social era a proteção da *civitas* contra inimigos externos, doenças e catástrofes – durante a vida.¹⁹ Os homens ofereciam práticas cerimoniais, não a própria alma, em troca da proteção das deidades. O rito é a forma e a devoção pagã sente um prazer especial em executá-lo, diz Peter Brown (1990:226), diante do conhecido baixo-relevo em que Marco Aurélio (161-180) oferece incenso no início de um sacrifício. Forma sem conteúdo, o rito é sua própria relevância, seu significado mais profundo, seu próprio fundamento e em si mesmo se encerra. A ele não cabe enfatizar doutrinas, porque é inerente a essa religião oficial, de sacerdotes escolhidos pelo voto e pagos pelo Estado, não traduzir anseios pessoais, mas apenas os coletivos; não enxergar estados de alma individuais, senão prover somente para o bem-estar dos cidadãos, de suas esposas e filhos, únicos com direito a fruir plenamente os favores resultantes dos cultos públicos; e não satisfazer a angústia pelo que advirá além-

¹⁹ Existe na sociedade imperial romana, a convicção de que há uma distância social intransponível entre os “bem-nascidos” e os inferiores. A moral vigente entre as elites, então, não tinha relação com a sexualidade mas apenas com esse distanciamento social, ligado à cultura tradicional, posta à disposição das elites em suas cidades. A vergonha de uma relação homossexual entre dois homens, por exemplo, não residia na preferência por um parceiro masculino, mas na possibilidade de um homem das classes superiores “submeter-se ou fisicamente, adotando uma posição passiva no ato sexual, ou moralmente, entregando-se a um inferior de qualquer sexo”. Da mesma maneira, inversões da hierarquia (prática de sexo oral com uma parceira) “são as mais reprovadas e (será preciso dizer?) estimulantes formas de degradação, sob o efeito do ‘contágio moral’ de uma pessoa inferior: a mulher” (Brown, 1990:230, 233).

túmulo, porque a existência era “o tempo presente, os homens presentes, a vida presente”, como nos belos versos que Drummond (1978:108), séculos depois, nos legou.

Observar os rituais era o princípio essencial da relação com os deuses. Feito isso, desfazia-se então o contato entre as divindades e os humanos, mas restava implícito, como resultado do culto que, se todo o cerimonial houvesse transcorrido a contento, nenhuma razão poderia existir para que os deuses não executassem sua parte no contrato com seus adoradores. Acontece que nem sempre o contrato era cumprido. Por vezes, os deuses pareciam surdos às súplicas de seus fiéis e a estes não restava senão contentar-se com a sua sorte.

E, naquele tempo, a sorte estava mudando. De um lado, a expansão de Roma para além das fronteiras da Península Itálica trazia como contrapartida a crise da cidade-Estado: a República não conseguiria manter-se intacta quando Roma já se movimentava em um ambiente de Império. Por outro lado, consequência primordial do processo expansionista, manifestou-se sem disfarce a degradação sociopolítica e econômica do campesinato. Um número incalculável de camponeses, espoliados de suas terras para que nelas fossem assentados os veteranos das legiões conquistadoras ou se estabelecessem as *villae* escravistas, passaram a buscar na *urbs* a sobrevivência que no campo já não era possível e uma plebe urbana passou a fazer parte da paisagem das grandes cidades. Essa plebe, sentindo-se desamparada pelos deuses aos quais recorria, desiludida e com pouca ou nenhuma esperança de encontrar nos templos, nos sacrifícios ou nas libações lenitivo para suas tribulações, é o campo fértil em que os cultos de mistérios orientais fincarão suas raízes. A religião oficial parecia não dar conta de

manter o equilíbrio entre deuses e homens, “rompido em benefício de alguns e detrimento de muitos”.²⁰

Diante disso, não parece, portanto, satisfatório creditar a uma crise moral e ética a expansão de novas idéias religiosas em Roma. Havia, isso sim, como afirma Marta Sordi (1986:152), uma crise *existencial* no mundo romano, nos últimos anos da República, efeito imediato da guerra civil e do colapso dos costumes tradicionais. Mas o “triunfo do cristianismo será encontrado nos mais profundos e autenticamente *religiosos* aspectos da mensagem dos evangelhos” (Sordi, 1986:154, o itálico é meu). Ou seja, os fundamentos principais da difusão das religiões orientais no ocaso da República e primeiros momentos do Império devem ser buscados principalmente no campo religioso *individual* (pois a doutrina dos novos cultos visa a qualquer um) e não no da moral ou da ética.²¹ Ademais, assim como os evangelhos constituem o núcleo do *corpus* canônico do cristianismo e, juntamente com os escritos de Paulo e os *Atos dos Apóstolos*, fornecem à religião cristã os parâmetros doutrinários de sua propagação, as outras religiões também trazem incorporados aos seus mitos e rituais normas e prescrições de relacionamento interpessoal, embora quase nada ao menos levemente semelhante a um cânone escrito tenha chegado intacto aos nossos dias.

Entre os cultos orientais, o de Ísis, por exemplo, estabelecia critérios morais bem definidos, atraindo tanto homens quanto mulheres. Conquanto seus sacerdotes fossem homens, o prestígio da deusa residia em seus poderes como mulher, por suas próprias características femininas, de esposa, mãe e prostituta. Apesar de encontrar boa aceitação não somente entre as mulheres, mas também entre uma larga camada da população; e

²⁰ A frase, ainda desta vez, é de Silva (2004, mimeo.).

²¹ A crise existencial a que Sordi se refere, posto que existisse de fato, não estava necessariamente relacionada à religião oficial romana, pois, como já ficou dito aqui, essa religião não tinha pretensões no campo do comportamento individual.

embora desde o ano 100 a.C. já estivesse presente em Roma, trazida por mercadores, que a conheceram na ilha de Delos, Ísis foi mantida por muito tempo longe do *pomerium*, desde que Otávio proibiu o culto aos deuses egípcios, pela proximidade deles com Cleópatra e Marco Antônio. Depois de anos de repressão sangrenta, até o governo de Tibério, o culto de Ísis finalmente foi liberado por Calígula, um devoto da deusa, que restaurou seu templo no Campo de Marte e inscreveu suas festas no calendário romano. No entanto, somente com Caracala, em 217 d.C, Ísis passou a fazer parte do *pomerium* e permaneceu, durante as ferrenhas – e sangrentas – batalhas de afirmação religiosa do século IV, juntamente com Mitra, um dos baluartes do paganismo contra a influência cada vez mais estridente do cristianismo.

Ísis era cultuada como legisladora e protetora do respeito às crianças por seus pais e como responsável por obrigar os homens a amar suas esposas, enquanto se supunha que fizesse também os poderes das mulheres iguais aos dos homens.²² Associada a Serápis²³, por volta do século I d.C., tornou-se objeto de um culto de mistérios, e é dessa forma que aparece em *O asno de ouro*, de Apuleio (Momigliano, 1996:306), o qual, sem dúvida, faz uso de uma liturgia da época para apresentar em seu

²² Esta me parece uma característica até “ousada” do culto de Ísis, dada a posição subalterna que a mulher ocupava na sociedade romana de então. Era uma sociedade essencialmente masculina (evito o termo “machista” pelas conotações políticas modernas que comporta). Considerava-se que o homem evoluía com eficácia no mundo público porque seu corpo seria um reservatório de “calores” dos quais dependia a energia masculina. À mulher imputava-se o adjetivo “inferior” pelo seu baixo nível de “calor”, que acarretava uma conseqüente fraqueza moral de temperamento. A masculinidade se forjava e se preservava cuidadosamente pela abstinência sexual. Assim, a sexualidade era tomada como fonte de “contágio moral”, pois prazeres sexuais excessivos com parceiros de ambos os sexos poderiam corroer a superioridade incontestada do “bem-nascido” (Brown, 1990:234).

²³ Serápis exibe um caráter divino irresistivelmente atraente. Ele é saudado como protetor e salvador dos homens, o mais amado dos deuses entre os homens, e o único sempre disposto a socorrer a humanidade, quando invocado. A despeito disso, Serápis não conseguiu defender seu próprio *serapeum* de Alexandria (construído por Ptolomeu III [246 a.C.-222 a.C.]) da fúria destruidora do bispo Teófilo I. Este, apoiado no decreto de 391 de Teodósio, que permitia que se confiscassem templos pagãos e os transformassem em igrejas cristãs, provocou a revolta de uma multidão de pagãos quando, ao tomar posse de um templo, vilipendiou as estátuas lá existentes e as exibiu em público, juntamente com as *arcana* do culto, de maneira ofensiva. Seguiu-se a retaliação cristã e os pagãos abrigaram-se no *serapeum*, então o maior e mais esplendoroso templo do quarteirão grego de Alexandria, que abrigava importantíssimo acervo da Grande Biblioteca. Teodósio, por carta, mandou Teófilo perdoar os pagãos e destruir o *serapeum*. Essa destruição é considerada um dos mais espetaculares eventos de fins do século IV e, certamente, um marco representativo do triunfo do cristianismo sobre as outras religiões.

esplendor a magnífica prece de agradecimento de Lúcio. Ao ser introduzido nos mistérios de Ísis, Lúcio a ela se refere como “a eterna e sagrada salvadora da humanidade”, que atende aos miseráveis em suas desgraças, que nem um dia ou um momento deixa que transcorra sem seus benefícios. Depois de uma longa série de epítetos e agradecimentos, ele finaliza, reconhecendo que, diante de tantas graças e da sua (dele) pouca habilidade com as palavras, o seu espírito é incapaz de homenageá-la com uma prece digna da majestade. Por isso, “Teu divino semblante e tua sagrada presença eu guardarei dentro do templo do meu coração: lá eu te guardarei e continuamente mantereí diante de meu espírito”, promete Lúcio.²⁴

Apuleio deixa patente nessa passagem uma das características mais marcantes das novas religiões, em relação ao culto oficial: o individualismo. O fiel, diante de sua divindade favorita, já não é parte integrante de uma comunidade política, mas mantém com essa divindade uma relação eminentemente pessoal e particular (“*eu* te mantereí no *meu* espírito”). A entrada das religiões orientais no mundo romano (“O Orontes invadindo o Tibre”, no dizer de Juvenal, *Sátira VI*), porém, não descaracteriza pura e simplesmente as tradições até então vigentes. Pelo contrário, com o passar do tempo, os costumes ancestrais integram-se às novas práticas culturais e passam a compartilhar o mesmo universo mental, em especial quando, sentindo-se ameaçado, o paganismo precisa reunir todas as forças para combater o inimigo comum, o cristianismo.

Não somente o individualismo, no entanto, definia o caráter das novas formas religiosas. Deve-se acrescentar a ele, ao contrário da religião oficial, a proposição de uma doutrina, propagada em nome da deidade pelos sacerdotes, que a isso se dedicavam em tempo integral, diferentemente dos sacerdotes profissionais (e eleitos) dos romanos.

²⁴ Lucius Apuleius: *Metamorphoses* or *The Golden Ass*. Book 11, Chap. 48. Adapted by Paul Halsall from the translation by Adlington 1566 in comparison with Robert Graves translation of 1951. Versão completa online em <http://eserver.org/books/apuleius/books/eleven.html>. Acesso em 13.12.2004.

Com a dedicação em tempo integral de seus flâmines, a prática do proselitismo, a exemplo do que já faziam de longa data os judeus, torna-se uma constante. Além disso, a religião que apresentam tem cunho *universal* (dirigida a qualquer pessoa, de qualquer lugar, em qualquer circunstância) e de *salvação*, simbolizada pela morte e ressurreição da divindade, a qual, dessa maneira, assegura ao prosélito que, após a morte, haverá uma nova vida. Esse é um discurso atraente, especialmente no momento em que Augusto, ao assumir o cargo de *pontifex maximus* (12. a.C.), promove uma identificação permanente do poder religioso com o poder político, realçada quando, depois de morto, ele é divinizado pelos senadores romanos, fazendo pressupor a existência de características divinas em qualquer imperador que não se portasse muito mal em vida (Momigliano, 1996:296).

Apuleio e seu *Asno de ouro*, uma vez mais, merecem ser lembrados, pois o romance preservou para a posteridade um retrato fulgurante dos aspectos de um típico culto de mistérios helenísticos: a abstinência preparatória para o batismo, a comunicação de fórmulas místicas e secretas, a experiência íntima, genuinamente religiosa, a idéia de purificação, de regeneração, e o êxtase místico final, que une a alma do iniciado à divindade. Estas são manifestações verdadeiras de um espírito religioso. Tendo como foco o indivíduo, não a *civitas*, as religiões de mistérios tocam os sentimentos, em vez de a razão. Um outro tipo de fé começa a delinear-se. Toda a teologia de até ali, talvez todas as religiões de homens civilizados, por suas características contratualistas, poderiam parecer mais críveis. Todas, no entanto, dirigiam-se primeiramente à razão. As religiões orientais, e, dentre elas, especialmente o cristianismo, não. Estas fazem o caminho inverso: apelam primeiro à sensibilidade, ao instinto, à poesia mesmo,²⁵

²⁵ Ou não são poéticos os cânticos de Salomão, os salmos de Davi, e a maior parte dos ensinamentos de Cristo, feitos através de parábolas, essencialmente forjadas sobre metáforas – matéria de poesia?

prometem a salvação da alma, prorrogam para o além-túmulo o ato final da existência – o acerto de contas com o transcendente.

Sob esse aspecto, são propostas muito semelhantes, as dos cultos de Ísis, da *Magna Mater*, de Cristo e de Mitra, entre incontáveis outros. Por que, então, o cristianismo, em um determinado momento, destaca-se do grupo e adquire prevalência sobre os demais, assegurando para si o direito de se tornar o parâmetro pelo qual se regulará, a partir de meados do século IV, o arcabouço religioso, mental e moral do Ocidente, com todas as implicações culturais, sociais e políticas que tal regulamentação implica?

Talvez a resposta esteja no tripé hierarquia, credo e cânone escrito, elementos definidores da constituição do cristianismo nos séculos III e IV, como propõe Lynch (1994:5-8); talvez, no sacrifício dos mártires; talvez na quantidade e convicção de seus filósofos e teólogos; talvez na sorte de haver encontrado um campeão em um imperador de tamanha grandeza e durabilidade como Constantino. Mas certamente não na originalidade de suas propostas.

BACIA DO MEDITERRÂNEO, O CRUZAMENTO DO MUNDO

O CRISTIANISMO NÃO FEZ SUA ENTRADA e sedimentou sua permanência em um mundo carente de princípios morais ou ansioso por novas regras de comportamento, conforma já se disse aqui. Ao contrário, compartilhou com os outros cultos o mesmo ambiente social, cultural e econômico (no caso do mitraísmo, até mesmo a própria região de

origem)²⁶ e lidou com as mesmas regras então disponíveis. Não surpreende, portanto, que tenha construído quadros ideológicos e conteúdos semelhantes a muitos de seus concorrentes, dividindo com eles propostas, visões, liturgias e métodos em boa parte das vezes não mutuamente excludentes.

As novas religiões propunham uma nova moral²⁷, apresentavam a luta do bem contra o mal como fundamento (influência ou causa do pensamento filosófico dualista em vigor?) e buscavam a aproximação do homem com o transcendente, por seu próprio esforço individual. Nenhuma delas, porém, propugnava reformas sociais ou políticas que atendessem às condições materiais da existência de seus seguidores ou, pelo menos, as mitigassem, nesta vida. Também não propunham movimentos de crítica ou de desafio ao governo imperial. Apenas o judaísmo, que não pode, de maneira alguma, ser classificado como “nova religião”, numa seqüência bem conhecida (destruição do Templo, diáspora; revolta dos macabeus, destruição do Templo, diáspora; insurreição pela independência, destruição do Templo, destruição de Jerusalém, extinção do sínédrio; revolta de Bar Cochba, destruição de Jerusalém, etc., cf. Simon & Benoit, 1987:*passim*), mantinha um tradicional e ativo espírito de contestação ao Império e permanecia à espera de um Messias davídico (já que não o encontrou em Bar Cochba), que libertasse o povo judeu da sujeição aos romanos. Nem mesmo os cristãos, cujo líder morreu crucificado por ordem de um procurador romano associado a autoridades religiosas judaicas, ofereciam resistência ao governo como programa político. Ao contrário. Paulo, um de seus principais divulgadores, talvez o homem que deu ao

²⁶ O mitraísmo que se considera concorrente do cristianismo tem suas origens antes e depois do primeiro século de nossa era e difunde-se da Palestina em direção à Bretanha, levado, principalmente, por soldados do exército, escravos, mercadores e funcionários subalternos do governo imperial, até Mitra tornar-se o guardião das legiões romanas (Lease, 1980:1310-11), daí a afirmação de compartilhamento da região de origem do cristianismo.

²⁷ Fala-se aqui em “novas religiões” e em “nova moral” em oposição às antigas tradições religiosas romanas, entre as quais o culto ao imperador aparece como evolução e última expressão do culto público tradicional.

cristianismo a configuração ideológica que ainda hoje possui, considerado por muitos cristãos a mais importante figura no desenvolvimento de sua religião e uma das fontes primárias da antiga doutrina da Igreja,²⁸ sustenta, em conhecida passagem de sua epístola aos romanos, que o poder tem origem divina, que é naturalmente legítimo e que será usado para o bem.²⁹ Disso resulta que a religião cristã é levada a penetrar os domínios da vida civil, mas não de forma a contestar a autoridade constituída, pois “ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal” (Rom. 13, 4).

Não há, todavia, no sentido da influência religiosa na vida civil ou do caráter político das religiões, termos de comparação possíveis entre o cristianismo do século IV, detentor de um portentoso cânone escrito (cujo núcleo já estava estabelecido desde fins do século II, ainda que permanecesse alguma hesitação a respeito de alguns livros periféricos) e as religiões de mistérios, as quais, por sua própria natureza, de segredos revelados a iniciados, não possuíam um corpo doutrinário publicado. Pode ser que resida aí, na existência de um cânone escrito definido, entre tantas outras, uma das razões por que o cristianismo passou, no espaço de quatro séculos, de seita judaica neófita a religião que modelaria a existência do homem ocidental, como já se aventou há pouco. Por ora, contudo, deixemos neste ponto os cristãos, juntamente com sua hierarquia eclesiástica, seu cânone escrito e seu credo. Haverá momento mais adequado para que voltem à cena.

SOLDADOS, MERCADORES E ESCRAVOS: UM DEUS PERTO DOS HOMENS

²⁸ As epístolas de Paulo formam uma seção essencial do Novo Testamento. É interessante conjecturar, mesmo nos limites de uma nota de rodapé, se não foram elas que verdadeiramente transformaram o cristianismo em uma religião autônoma, com espírito próprio, em vez de deixarem que permanecesse apenas uma seita judaica. Também é possível reconhecer em Paulo um fundador secundário do cristianismo, pelas modificações que teria feito nos ensinamentos de Jesus e pela adição de novas e importantes doutrinas. Afirmações desse último tipo, entretanto, não devem ser tomadas por seu valor de face: pesquisadores cristãos conservadores afirmam que nenhum ensinamento foi modificado e que tudo que Paulo elaborou, ele o fez em harmonia com Jesus.

²⁹ Romanos, 13, 1-5. Paulo repete a mesma idéia nas epístolas a Timóteo (2, 1-2) e a Tito (3, 1), apesar do início das perseguições no reinado de Nero.

CONQUANTO O CULTO DA *MAGNA MATER* ainda eliciasse, em pleno século V, sensações tão desagradáveis na memória de Agostinho, o grande rival do cristianismo, durante os quatro primeiros séculos de nossa era, atendia pelo nome de mitraísmo. Um vasto conjunto de similaridades de atitudes e rituais, além da região de origem em comum (v. nota 26), logo provocou um acre debate sobre qual das duas religiões detinha a precedência de culto. Tertuliano (c. 150/160-c. 220/240), o primeiro grande escritor do cristianismo latino, que, no fim da vida, abandonou a ortodoxia católica e juntou-se aos milenaristas montanistas (razão pela qual jamais foi declarado santo), assim como Justino Mártir, Orígenes, Gregório Nazianzeno, Jerônimo e Sócrates, entre outros, em um período de aproximadamente trezentos anos, da metade do segundo século à metade do quinto, envolveram-se em um debate freqüentemente virulento sobre as relações entre as duas religiões. Enquanto os defensores do mitraísmo pretendiam que as similitudes entre ambos comprovassem a precedência de seu culto sobre o dos cristãos, estes reputavam as analogias de crença e liturgia entre um e outro como imitação diabólica das riquezas do cristianismo por parte do mitraísmo:

[*O demônio*], a quem são apropriados aqueles estratagemas que pervertem a verdade, e que, através dos ritos místicos de seus ídolos, rivaliza mesmo com as partes essenciais dos sacramentos de Deus, ele também batiza alguns, isto é, seus próprios fiéis e seguidores; promete a remissão dos pecados [...] e, se a minha memória ainda me serve, Mitra, lá no reino de Satã, aplica suas marcas nas testas de seus soldados; e celebra também a oblação do pão, introduzindo o a imagem da ressurreição [...]. Desde, portanto, que tem demonstrado tal emulação em sua grande intenção de expressar, nos limites de sua idolatria, aquelas verdadeiras coisas em que consiste a administração dos sacramentos de Cristo, segue-se, naturalmente, que o mesmo ser, possuidor de grande influência, adapta para seu profano credo os verdadeiros documentos das coisas divinas e dos santos cristãos – fazendo sua interpretação as interpretações deles; suas palavras, as palavras deles; suas parábolas, as parábolas deles. Por esta razão, ninguém deve duvidar de que a fraqueza espiritual de que advêm as heresias sejam introduzidas pelo demônio.³⁰

³⁰ Tertullian, *The prescription against Heretics*, 40. Translated by the Rev. Peter Holmes. Arquivo eletrônico: www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-24.htm#P3125_1133921. Acessado em 31.12.2004.

Tertuliano é uma das mais imponentes vozes das hostes cristãs, engalfinhadas numa guerra sem tréguas, da qual apenas uma das facções sobreviveria para contar a história. Tenha, entretanto, o mitraísmo tomado de empréstimo ao cristianismo alguns de seus elementos essenciais (permitindo, neste caso, que ao rival seja adjudicada a qualidade de mais poderoso dos cultos helênicos de mistérios) ou tenha o cristianismo sido forjado sob influência genética do mitraísmo, ao qual se deveria, portanto, atribuir prioridade, é inegável que ambos apresentavam-se então como as duas únicas forças capazes de alcançar a vitória final na guerra pela conquista das almas da confusa e multifacetada Antigüidade Tardia da bacia mediterrânea (Lease, 1980:1306-7). Sem muito exagero, pode-se mesmo aventar a hipótese de um Ocidente mitraico, não fosse o esforço empreendido pelo cristianismo ter impedido que o mitraísmo se tornasse a principal religião do mundo romano. Mesmo que não encontre na atualidade defensores resolutos, essa hipótese é bastante conveniente para ressaltar a percepção da rivalidade existente no Baixo Império pela liderança religiosa e de que “apenas uma luta cataclísmica final decidiu o vencedor” (Lease, *ib.*). E era uma luta literalmente sangrenta. Jerônimo (1892:334), na carta 107, relata a história de Gracchus, o qual, quando prefeito do pretório, por volta de 377-8, destruiu um templo de Mitra, e fez os devotos reféns, a fim de obter batismo cristão. Apoiados pelo Estado que até bem pouco os perseguia, os cristãos costumavam eliminar os freqüentadores das cerimônias mitraicas e enterrá-los sob cascalho em suas próprias *mitraea*, a fim de conspurcar o local (Lease, 1980:1308, n. 7).

MITRA ERA UM DEUS ANTIGO, presente no panteão indo-europeu do nordeste da Índia e do planalto iraniano. Na forma como era cultuado no Império Romano parece ter penetrado na Mesopotâmia e na Ásia Menor por ocasião das conquistas persas. Lá, em

contato com os caldeus e babilônios teria adquirido conotações astrológicas e escatológicas. Os *magos*, sacerdotes seguidores do zoroastrismo, tornaram-se seus missionários, o que, em pelo menos uma passagem dos evangelhos, os aproxima de maneira assaz instigante do cristianismo: pouco após seu nascimento, Cristo recebeu em Belém a visita de três magos³¹ que vieram “do Oriente a Jerusalém, perguntando: ‘Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos sua estrela no céu surgir e viemos homenageá-lo’” (Mt. 2, 1-2). Oriente, no contexto dessa narrativa, é um termo bastante vago, mas pode certamente significar a região por excelência dos sábios astrólogos: Pérsia, Babilônia, Arábia do Sul.³² Com que então missionários de Mitra antecipam-se à História (ou à teologia cristã) e reconhecem como rei o filho de um marceneiro judeu? Os escritores cristãos sabiam mesmo fazer uso da poesia...

Segundo Franz Cumont (1910:2-3),

No Avesta, Mitra é o gênio da luz celestial. Ele aparece antes da aurora no topo das montanhas; durante o dia, atravessa o firmamento em sua carruagem puxada por quatro cavalos brancos e, quando a noite cai, ele ainda ilumina com brilho trêmulo a superfície da Terra, “sempre atento, sempre vigilante”. Ele não é sol, nem lua, nem estrelas, mas com “suas centenas de ouvidos e suas centenas de olhos”, ele observa constantemente o mundo. Mitra vê tudo, ouve tudo, sabe tudo: ninguém pode enganá-lo.³³

Mitra, que, em sua migração do Oriente para o Ocidente, se fez acompanhar de um “Ser Supremo”, inefável, privado de nome, sexo e paixões, representava um papel muito atraente, situado a meio-caminho entre o céu e o inferno: era o mediador entre o inalcançável e invisível deus que reina nas esferas celestiais e a raça humana, da qual era guardião. Sua teologia o descrevia também como vencedor do Sol, que, depois, se

³¹ Mateus, o único evangelista que narra tal visita não fala em “reis magos”, como ficaram conhecidos os visitantes, no folclore cristão, mas apenas em “magos”.

³² *Bíblia de Jerusalém*. Mateus, 2, nota c, p. 1705.

³³ Mitra era apresentado entre os signos do zodíaco, com dois portadores de tochas (uma para cima, outra para baixo, aparentemente representando o nascer e o pôr do sol) junto com pinturas dos planetas, emblemas das estações e outros elementos. Por esta razão, Box (s.d.:69) sugere que, nos mistérios mitraicos, “um completo sistema de cosmografia era ensinado”.

tornou seu aliado e amigo. Após um banquete, Mitra foi levado pelo Sol em sua radiante quadriga, cruzou o Oceano e tomou assento entre os imortais. Das alturas, não cansava jamais de proteger os fiéis que o serviam piamente. A ele o Ser Supremo confiou o restabelecimento da ordem natural das coisas, uma vez que o conflito entre o bem e o mal é permanente e essas forças estão sempre em combate. Mitra, apesar de reconhecido também como deus dos pastos e propiciador de benefícios àqueles que o adoram, era, fundamentalmente, um guerreiro, de natureza viril e violenta,³⁴ inimigo das forças do mal (King, Jr., 1949:214). Seus seguidores submetiam-se a certas obrigações morais, que os habilitavam a “lutar o bom combate”, e privilegiavam o esforço individual e o desenvolvimento da energia humana,³⁵ em lugar de se perderem, como ocorria com outros cultos (aí incluído o de Ísis), em misticismo contemplativo. O vigor de seu sistema ético atraiu, com certeza, muitos adeptos, numa época em que as religiões não se ocupavam de ética, ou de moral ou de política.³⁶

Para os mitraístas, o bem derivava da ação, a força era mais importante que a gentileza, e a coragem, que a leniência. Poderia ser de outra maneira? Poderia, talvez, se os principais agentes de propagação do mitraísmo não fossem os soldados das legiões romanas recrutadas na Capadócia, em Comagena, no Ponto e na Armênia, onde o culto era extremamente popular. Roma então mantinha uma política de convocação de tropas das terras conquistadas, as quais eram enviadas para outras partes do Império. Essas tropas, estacionadas por longos anos em terras estrangeiras ou deslocando-se

³⁴ Consta de sua teologia que, após nascer, Mitra capturou um touro que pastava por perto e o levou para sua caverna. Mas o touro fugiu e o Ser Supremo enviou um corvo para ordenar-lhe que matasse o touro. Mitra assim o fez. Do sangue do animal, vieram as videiras e, de sua cauda, os caules dos grãos. A morte do touro remonta a um mito iraniano ancestral e simboliza, paradoxalmente, o renascimento, uma nova criação, pois traz vida e fertilidade à Terra.

³⁵ “Mitra poderia prover a salvação eterna para seus seguidores, mas era também um modelo para a existência humana e, portanto, um padrão moral”, escreve Lease (1980:1313).

³⁶ A exceção, mais uma vez, é o judaísmo, uma religião de cunho extremamente patriótico.

frequentemente até onde fosse necessária sua presença,³⁷ não esqueciam seus costumes religiosos. Expostos a perigos de toda sorte, as legiões apegavam-se a suas crenças religiosas (e mesmo supersticiosas), em busca de proteção. Assim, os orientais, em especial, transportados por vinte anos (às vezes até mais) por terras completamente estranhas a eles, procuravam preservar a todo custo a memória de suas divindades tradicionais. As conversões aconteciam rapidamente, aos cultos eram admitidos quaisquer soldados, de quaisquer origens, a quem a religião oficial não satisfizesse. Os conversos, ao serem deslocados para outros pontos do Império, logo se tornavam conversores, pois os cultos ofereciam uma dupla oportunidade: para render homenagens a suas divindades e para atualizar a memória da terra natal, perdida na distância e no tempo.

Evidências da difusão do mitraísmo pelo exército romano podem ser encontradas com certa frequência em locais tão díspares quanto Escócia, África, Espanha e Alemanha – ou seja, em quase todos os locais aonde os soldados eram enviados. Contudo, por mais importante que fosse o seu papel, não se pode cogitar que o exército fosse o único meio de divulgação da religião mitraica. Outros agentes contribuíram para que Mitra cruzasse (ou bordejasse) o Mediterrâneo e chegasse a terras tão longínquas quanto a Escócia.

O estabelecimento da *Pax Romana* trouxe como uma de suas principais conseqüências a abertura de um sem-número de rotas comerciais através do Império. Por essas rotas viajavam mercadores sírios cosmopolitas, que, em pouco tempo, estabeleceram colônias ao longo da costa mediterrânica, concentraram em suas mãos boa parte do tráfico do Mediterrâneo oriental (Turquia, Síria, Egito) e Ásia Menor e

³⁷ No período da Anarquia Militar (235-285), por exemplo, além de uma infinidade de golpes militares, ocorreram várias incursões bárbaras ao sul do *limes*, e investidas sassânidas no Oriente, além de uma ação separatista nas Gálias (260-274) e pretensões expansionistas de Zenóbia sobre a Ásia Menor e o Egito (269-272) (Silva, 1999:199-200), o que exigia ações militares constantes, até para manter a própria integridade do Império, fundada, a princípio, no poderio bélico.

estenderam suas atividades até o vale do Danúbio e a Gália. Alguns desses colonizadores “sírios”³⁸ provinham da região do Eufrates e eram adoradores de Mitra. Simultaneamente, escravos trazidos das províncias asiáticas e funcionários de baixo escalão do serviço público, muitos deles devotos de Mitra, também desempenharam um importante papel na difusão das religiões estrangeiras. Cumont (1910:63), acredita, no entanto, que os mercadores sírios pertenciam aos estratos superiores da população e adoravam, em verdade, a Baal, enquanto Mitra era invocado por asiáticos de condições mais humildes de vida. Segundo ele, os comerciantes de escravos procuravam sua mercadoria preferivelmente nas províncias do Oriente. Hordas de escravos eram, assim, adquiridos aos grandes proprietários de terras da Capadócia e do Ponto e levadas para Roma, onde, por fim, vieram a formar vilas ou quarteirões distintos. Em resumo, como escreve Martin Luther King, Jr. (1949: 215), a grande expansão do mitraísmo pode ser traçada seguindo-se essas três correntes humanas, soldados, mercadores e escravos, em quase todos os casos.

O mitraísmo, entretanto, até como resultado da crescente influência que idéias orientais vinham adquirindo, não permaneceu uma religião dos estratos inferiores da sociedade. Após haver-se irradiado pelo Império, da Palestina à Bretanha,³⁹ e tornar-se o guardião das legiões romanas, Mitra passou a atrair muitos conversos dos segmentos superiores,⁴⁰ especialmente depois que o imperador Cômodo (180-192) foi iniciado em seus ritos, em fins do século II d.C., garantindo-lhe com isso a chancela do Estado. Foi a partir do reinado de Cômodo também que os imperadores passaram a agregar a sua designação oficial os títulos de *pius*, *felix* e *invictus*, este último intimamente associado

³⁸ Para Cumont (1910:63) a palavra “sírio”, abreviatura de “assírio” possuía um significado muito vago, servindo para designar, geralmente, todas as populações semíticas que, antigamente, estavam sujeitas aos reis de Nínive.

³⁹ Gary Lease (1980:1311) informa que somente em Roma havia mais de 100 *mitraea*.

⁴⁰ E nem se pode argumentar que muitos tomassem parte do culto por mera curiosidade. Os ritos de iniciação eram de tal forma rigorosos que apenas os convertidos sinceros e ardentes teriam desejado tomar parte dele (King, Jr., 1949:215).

ao sol, o principal dos corpos celestes. Dessa maneira, os césares anunciavam ao mundo sua estreita associação com as mais poderosas forças do universo, das quais eram legítimos representantes na Terra. A autoridade dos imperadores para governar não se justificava mais pela vontade do *populus romanus*, mas, sim, pela graça do deus.⁴¹ Servem como exemplo dois dos grandes perseguidores do cristianismo no século IV, Diocleciano e Maximiano, que se apresentavam respectivamente como *Jovius* e *Herculius*, i. é, protegidos de Júpiter e Hércules. Diocleciano, Galério e Licínio, numa conferência ocorrida em 307, em Carnuntum, dedicaram a Mitra um altar, tornando-o Patrono do Império. O mitraísmo, em consequência do poderoso sincretismo dos séculos III e IV, chegou quase a alcançar, nessa época, a unificação de todos os deuses e mitos numa ampla síntese, de que poderia ter surgido uma nova religião, harmonizada com a filosofia predominante e a constituição política do Império. Mantendo relações muito próximas com outros cultos de mistérios, em especial o da *Magna Mater*, com o qual possuía em comum inclusive o *taurobolium* (ainda que, neste caso, o *taurobolium* não ocorresse com sentido de batismo)⁴², Mitra, identificado com *Sol Invictus*, cuja celebração ocorria no solstício de inverno, 25 de dezembro, angariou para si o apoio de um poderoso e reconhecido clero (dessa maneira compartilhando em larga escala a proteção do Estado), e poderia ter estabelecido sua dominação universal.

Poderia. O futuro do pretérito aqui traz implícita uma ironia: a aliança entre o trono e o altar, tão almejada pelos césares, havia sido preparada, em grande parte, pelas pregações dos sacerdotes de Mitra, Serápis e da Grande Mãe. No quarto século, o direito de divinização dos reis já se tornara uma idéia tão natural quanto a da

⁴¹ Essa idéia será muito bem aproveitada por Constantino, com a diferença de que o seu é o Deus cristão, embora por vezes também se apresente associado a *Sol Invictus*, numa aparentemente clara intenção de buscar proteção divina onde ela estivesse. Constantino parece ter noção exata de que o seu mundo ainda não é um mundo cristão.

⁴² A morte do touro, no mitraísmo, não é um sacrifício *para* o deus, mas *pelo* deus (Momigliano, 1996:305).

interferência direta das divindades no destino cotidiano das pessoas. Mas essa aliança foi atacada e desmontada pelos sacerdotes cristãos, com seu deus exclusivista e sua recusa em reconhecer outras divindades. Ironicamente, era à Igreja, ao estabelecer uma relação com o Império diametralmente oposta à que vinha ocorrendo por mais de trezentos anos, e não ao paganismo, que estava destinado o papel de dar configuração definitiva (diferente, porque em termos cristãos, mas igual – o oxímoro é inevitável) ao que filósofos, religiosos e imperadores pagãos haviam concebido nos séculos anteriores: a congregação entre poder religioso e poder político, sintetizada com propriedade nas palavras de Box (s.d.:72): “Sob a forma de uma Igreja reconhecida, protegida por um imperador cristão, a portentosa aliança entre Igreja e Estado, entre altar e trono, tornou-se um fato, cuja influência é patente no mundo de hoje”. Estava aberto o caminho para a *basileia*.

UM DEUS, UM IMPERADOR

ATÉ ESTE PONTO, DISCORREU-SE BASTANTE sobre o paganismo e bem menos que isso sobre o cristianismo, seu primeiro imperador e um certo Eusébio, bispo de Cesaréia, na Palestina, *Leitmotiven* deste estudo – mas não pense o leitor que por falta de propósito. Ao contrário. Trata-se de um conjunto de informações preciosas para a compreensão das motivações dos dois protagonistas destas páginas, Constantino e Eusébio, e do ambiente em que se movem. Era especialmente (mas não apenas) entre os pagãos que os pregadores e missionários de Cristo procuravam seus prosélitos. Tentar apreender o alcance da verdadeira revolução religiosa, política e social produzida pelo cristianismo a partir dos primórdios de sua existência, sem considerar suas relações (quase sempre conflituosas, e, não obstante, também simbióticas) com seus vizinhos de calendário,

ideologia, teologia e espaço físico, levaria fatalmente a, pelo menos, dois equívocos: de método e de enfoque. De método porque, se o objeto de uma pesquisa, isolado de seu contexto, adquire, sim, maior nitidez, a isso corresponde, em igual proporção e intensidade, a perda das nuances que ele comporta: deixa-se para trás uma extensa gama de possibilidades de leitura e interpretação e chega-se, quase sempre, ao já sabido. De enfoque porque História, depois dos *Annales*, não se faz a partir de um ponto de vista exclusivo. “A diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita”, ensina Marc Bloch (2001:79-80). “[...] Quanto mais a pesquisa [...] se esforça por atingir os fatos profundos, menos lhe é permitido esperar a luz a não ser dos raios convergentes de testemunhos muito diversos em sua natureza.”

O contato do cristianismo com as outras religiões em voga no Império não se deu em estrada de mão única. As evidentes similaridades entre a Igreja e várias dessas religiões, especialmente a mitraica, não podem ser negadas, nem mesmo pelos mais radicais apologistas cristãos. Cite-se, a título de ilustração, que, nas religiões de mistérios, a identificação do devoto com o deus era feita, entre outros meios, através de ritos de iniciação, do *taurobolium*, ou batismo de sangue, e da ingestão da carne do animal sacrificado. É muito semelhante o *modus operandi* do cristianismo, com sua ênfase na catequese⁴³, no batismo, e na eucaristia, em que, através de uma fórmula pronunciada pelo celebrante, pão e vinho transubstanciam-se em carne e sangue de Cristo, depois ingeridos pelos participantes, simbolizando a comunhão entre Deus e os fiéis. Não é que Paulo ou João ou qualquer dos outros fundadores e arautos da fé cristã tenham simplesmente decidido reproduzir as visões dos outros cultos em seus escritos.

⁴³ A importância da catequese na preparação para o batismo, pode ser observada já em princípios do século III: “[No início da perseguição de 206] o bispo [de Alexandria] e a maioria do clero se esconderam, deixando muitos catecúmenos sem as instruções na fé de que eles precisariam para o batismo”. Em decorrência disso, Orígenes assume a catequese em lugar do clero ausente, ensinando os conversos e outros cristãos, até ser denunciado pelos vizinhos e escapar de uma busca para aprisioná-lo (Barnes, 1981:83 – os itálicos são meus).

É que lhes era impossível não o fazer. Essas visões já pertenciam ao patrimônio comum do sistema cultural e tomá-las de empréstimo, devolvendo-as depois, com as marcas próprias de suas intenções, processo favorecido pela conhecida tolerância romana ao sincretismo, não era apenas natural, mas inevitável. Assim sendo, para que se apreendam algumas nuances do cristianismo, torna-se imprescindível ouvir as vozes dos seus rivais contemporâneos e fazer com que daí, de testemunhos tão diversos, surja alguma luz.

VOLTEMOS, POIS, AO PONTO em que deixamos Agostinho, parágrafos atrás: a antiga civilização greco-romana assistia naquele momento à nova civilização medieval erguer-se das futuras ruínas do paganismo. Futuras. O paganismo ainda estava de pé, daí a veemência de Agostinho. “[*Cidade de Deus*] é uma vingança do cristianismo contra os ataques dos pagãos [...] a primeira tentativa de uma filosofia da história sob a perspectiva de duas cidades ou comunidades rivais – a cidade eterna de Deus e a cidade mortal do mundo”, escreve Schaff (1890:3): o embate, portanto, do Reino dos Céus – do qual, nas palavras de Paulo, todo cristão é cidadão – com as forças malévolas representadas pelos adoradores dos deuses tradicionais, que, mesmo com escoriações, ainda resistiam ao avassalador avanço das hostes de Cristo.

A conversão, ou “conversão” (para usar as aspas que Barnes sugere)⁴⁴, de Constantino, desfere, é certo, um duro golpe no paganismo, mas, pelo menos até por volta das últimas décadas do século IV, representar esse paganismo agonizante seria, se pouco, hiperbólico. Uma investigação menos acurada dos eventos políticos, religiosos e sociais da era constantiniana, especialmente se não forem tomados como um conjunto

⁴⁴ Em um artigo denominado “The conversion of Constantine”, Barnes [1994:III, 371] afirma que Constantino já nutria simpatia pelo cristianismo bastante tempo antes de se haver “convertido” (“qualquer que seja o significado dessa palavra”, diz ele), em 312, e que, portanto, a conversão, núcleo da história constantiniana, não foi “um evento repentino, inesperado ou imprevisível”, mas o clímax de um processo de acomodação que já se havia iniciado muito tempo antes.

de fatores mutuamente permeáveis, tem o mau hábito de conduzir a uma falsa premissa, a de que, uma vez constatado o virulento e preciso ataque cristão às religiões tradicionais, a ele se segue a aplicação imediata de adjetivos como “moribundos”, “decadentes” ou “arruinados” aos cultos pagãos. Isso talvez fosse verdade se, à facilidade com que os cristãos encontravam argumentos para retratar os cultos, mitos e deuses pagãos como um grupo de superstições e magia negra que nada de edificante poderiam trazer aos seus praticantes (algo com que concordavam muitos dos mais bem-educados e esclarecidos pagãos) não se devesse contrapor a “inércia do hábito social” (Chadwick, 1967:152) para a manutenção do *statu quo*.

Por volta da segunda metade do século II, o projeto cristão consistia em aceitar e sustentar os valores positivos da filosofia grega e da manutenção da *Pax Romana*, enquanto atacava com vigor os cultos e rituais pagãos. A realidade do quarto século não era muito diferente: o antigo politeísmo ainda se encontrava de tal maneira entranhado no corpo social que desafiá-lo, como ousaram os cristãos, fazia disparar os alarmes de uma sociedade conservadora, temerosa de qualquer alteração em seu *modus vivendi* e em seus conjuntos de práticas morais. Esse conservadorismo possuía, nos altos estratos sociais, razões pragmáticas: pessoas educadas, pertencentes às camadas hierárquicas superiores, sustentavam os ritos tradicionais baseadas no princípio de que esses ritos eram o caminho adequado para manter as forças invisíveis apaziguadas (Chadwick, 1967:152-3). A alternativa para os cristãos, porém, continuava a ser desafiar o conservadorismo ou correr o risco de se verem envolvidos – e talvez absorvidos – pelo turbilhão de religiões que prosperava no Império.

Quando o cristianismo surgiu, foi recebido em um mundo helenizado: a língua grega era falada e lida pelas classes educadas, em toda parte, dentro das fronteiras do Império Romano. A civilização, a cultura e as instituições gregas transformavam e

conformavam o pensamento e os espaços, tanto públicos quanto privados – o ginásio (um lugar de exercício e discussão onde os jovens gregos se encontravam) e o teatro, por exemplo, achavam-se em grande evidência.. O helenismo preenchia a vida com novos interesses, inserindo entre suas maiores novidades outras formas educacionais. Tarso, no tempo de Paulo, era um centro de estudos semelhante às universidades medievais, freqüentado por estudantes de todas os estratos sociais, os quais algumas vezes deixavam perceber, por seu comportamento, que estavam pensando em coisas diferentes. A Igreja, portanto, ao emergir no espaço aberto, confrontou-se com um mundo *educado* (Box, s.d.:38) e era esse mundo que estava para conquistar.

Diferentemente dos cultos tradicionais, que não possuíam uma autoridade central reguladora de doutrinas, ritos ou compromissos sacerdotais, os cristãos modelaram na organização civil sua tentacular organização eclesiástica, completando-a durante a reforma diocleciana, quando então os bispos metropolitanos passaram a assumir em definitivo sua precedência sobre os demais, a exemplo do que ocorria entre as metrópoles em que viviam os *vicarii* imperiais e as outras cidades da diocese.⁴⁵ As comunidades cristãs já haviam então desenvolvido um férreo espírito corporativo e sua organização mostrava-se tão firmemente interligada quanto flexível. Flexível porque, embora cada congregação fosse governada com absoluta autoridade por um bispo perpétuo, a escolha desse bispo passava por um processo bastante complexo, que combinava a aprovação do clero e do laicato da cidade com a “concordância dos bispos vizinhos, um dos quais, pelo menos, tinha de conceder ao candidato sua bênção carismática”; e firmemente interligada porque as congregações das várias cidades mantinham-se em contato quase imediato, através de correspondência freqüente, o que

⁴⁵ Como efeito secundário do agrupamento das províncias em dioceses, promovido por Diocleciano, as cidades onde os *vicarii* residiam passaram a ter primazia sobre as demais da diocese. Seguindo esse modelo, na hierarquia cristã, Cartago logo foi reconhecida como a capital eclesiástica da África; Alexandria, do Egito; Antioquia, do restante do Oriente e Roma, a sé de Pedro, das dioceses da Itália meridional e das Ilhas (Jones, 1948:45).

as levou gradualmente a discutir suas diferenças de doutrina e disciplina em conferências de bispos (Jones, 1948:41-2).

Apenas a organização hierárquica, porém, não é suficiente para justificar o sucesso da religião cristã, a qual cresceu a uma taxa tal que, de predomínio sobre ocasionais cidadezinhas e vilas na virada do século II, em princípios do IV já havia convertido uma população de cerca de cinco milhões (MacMullen, 1984:32), movendo-se aos poucos de uma posição inicial de antipatia e rejeição para uma de aceitação e influência quase absoluta, pouco mais de quatrocentos anos depois de seu surgimento. Outros fatores contribuíram para essa mudança, entre eles o exemplo dos mártires e santos, a ação baseada na crença, uma teologia que reputava como demônios todos os outros deuses existentes, a prática da caridade, em um mundo em que não cabia aos governos preocupar-se em prover soluções para os problemas cotidianos individuais, a produção de milagres e exorcismos – através dos quais Deus provava dramaticamente sua superioridade sobre os demais.⁴⁶ Com efeito, desde o princípio, o cristianismo manifestava idéias que exigiam uma opção, uma escolha, não tolerância. Deus e seus anjos estavam envolvidos em permanente guerra contra seus rivais. Sua divindade era única e se apresentava a um público já atraído por concepções monoteístas em circulação (as pessoas, em geral, não adoravam vários deuses, mas um que lhes tocava o coração). Assim, não era de todo estranha a imagem atribuída a Deus: um monarca no trono, cercado por anjos e querubins e outros seres sobrenaturais, encarregados de fazer seu trabalho. Deus é o Deus da bondade, origem do que é bom;⁴⁷ o mal é feito por seus enviados. Se tudo isso e mais uma crença inabalável em punição eterna após a morte,

⁴⁶ O exorcismo, ainda que possuísse raízes no judaísmo, que lhe dava pouca importância, tornou-se a mais respeitada área de atividade do cristianismo antigo, com o qual experimentou extraordinário florescimento, servindo ao propósito essencial à definição cristã de monoteísmo: demonstrar que “Um e apenas um era Deus” (MacMullen, 1984:28).

⁴⁷ Apesar disso, Deus estende sua ira além do dualismo bem/mal e traz sofrimentos aos que não o cultuam – o que também é um fator de conversão, o temor a Deus.

com a qual ameaçavam os que rejeitavam sua pregação, não fossem suficientes para dar ao cristianismo o impulso que o levou a expandir sua influência no mundo ocidental até os nossos dias, um outro fator revelou-se de capital importância para a ocorrência dessa expansão: Constantino, um imperador extremamente religioso, devotado a suas crenças, convencido da interferência direta das divindades nos afazeres humanos; um político dotado de ampla visão do seu tempo e dos mecanismos que movimentavam o Império; um homem determinado, desde seus primeiros momentos no poder, a construir a coalizão político-religiosa que lhe permitiu governar por tanto tempo, quase sem oposição, quase por consenso.

UM IMPERADOR EM BUSCA DE CONSENSO

NO INVERNO DE 312-3, POUCO APÓS A VITÓRIA sobre Maxêncio, Constantino encontrou-se, em Milão, com Licínio, a fim de, entre outros assuntos, celebrar o casamento deste com Constância, a tradicional maneira que os romanos encontravam para selar alianças. Na ocasião, acertaram-se entre ambos detalhes de uma política pós-perseguição. Licínio, entretanto, precisou voltar às pressas aos seus domínios, invadidos por Maximino Daia, aliado de Maxêncio. Ao retornar a Nicomédia, em junho de 313, Licínio postou uma circular ao governador da Bitínia e aos das outras províncias sob sua jurisdição, anunciando a política relativa a religião adotada por ele e Constantino.⁴⁸ Esta política sobreviveu apenas através de Lactâncio (*DMP* 48.2-12) e de uma tradução do latim para o grego, com leves variações, publicada por Eusébio de Cesaréia (*HE* X.5.2-14), e é tradicionalmente conhecida como “Edito de Milão” (Drake, 2002:193-4).

⁴⁸ Lactâncio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, doravante referida como *DMP*, *De Mortibus Persecutorum*. Ao referir-se a “circular” (*litteras*) Lactâncio deixa claro que não se trata de um edito no sentido estrito do termo. Apesar disso, será como “Edito de Milão” que o documento se tornará conhecido.

As marcas de uma política francamente pró-cristã já estão estabelecidas nesse Edito. Ainda assim, nele fica patente uma certa “má vontade dos imperadores em falar do divino fiador do bem-estar de Roma em termos mais específicos do que ‘a divindade suprema’ (*summa divinitas*)” (Drake, *ib.*:197). É possível que isso se deva à diferença de opiniões entre os dois imperadores, Constantino abertamente favorável ao cristianismo e Licínio, relutante em comportar-se da mesma maneira. Se é verdade, no entanto, que o texto final do Edito parece expressar o equilíbrio de opiniões entre os dois governantes, não é menos verdadeiro o fato de que, ao assiná-lo, Constantino não tenha deixado passar em claro sua intenção de governar o Império com base numa extensa coalizão religiosa e política, embora de colorações nitidamente cristãs.

Tolerância é o pressuposto inicial do Edito e nela se baseiam as resoluções dos dois Augustos: “conceder aos cristãos e a todos os demais a faculdade de praticar livremente a religião que cada um deseje” (*DMP* 48.2 e 5); revogar de imediato todas as resoluções anteriores que houvessem resultado em infortúnio para os cristãos (*DMP* 48.4); restituir aos cristãos os locais de culto que lhes houvessem sido tomados, ainda que tenham sido adquiridos do próprio fisco imperial, de alguma pessoa particular, ou por doação (*DMP* 48.7-8);⁴⁹ reconhecer a propriedade coletiva das comunidades cristãs (igrejas) e não apenas dos cristãos como indivíduos, com isso admitindo simultaneamente a personalidade jurídica da Igreja (*DMP* 48.9).

A originalidade e evidente importância do “Edito de Milão” consiste em que ele se constitui em um instrumento de política governamental, o primeiro do Ocidente a reconhecer a liberdade de crença. Cerca de cinquenta anos antes, o edito de Galieno havia também restaurado as propriedades cristãs e a liberdade de culto, o que levou os cristãos a uma prosperidade sem precedentes, mas aquele reconhecia apenas *tacitamente*

⁴⁹ Apesar de inicialmente afirmar que a devolução das propriedades cristãs deveria ser feita sem direito a qualquer ressarcimento, o edito admite o pagamento de indenizações aos que as reclamassem ao *vicarius* (*DMP* 48.8-9).

a existência legal da Igreja e o princípio da não coerção. Somente com o Edito de Milão esse reconhecimento tornou-se oficial e explicitamente parte da política imperial (Drake, 2002:195). A par de defender o pluralismo religioso, o edito de Constantino e Licínio promoveu a incorporação do cristianismo ao mundo político tradicional: com a ordem para restituírem-se às comunidades e aos indivíduos cristãos as propriedades confiscadas durante a perseguição dioclécio-galeriana, os imperadores pretendem clara e irrefutavelmente conferir ao cristianismo o direito inalienável de partilhar com as outras religiões das benesses imperiais.

Como se tal mudança nos humores do Império não fosse *per se* razão bastante para que sobre ela se tenham debruçado – e ainda se debrucem – pesquisadores de todos os lugares, estirpes e matizes, dois detalhes da proclamação de Milão destacam-se do conjunto e adicionam mais algumas pistas ao que se afirmou aqui recentemente: que Constantino protagonizou, desde o princípio, um governo em busca de consenso. O primeiro desses detalhes está relacionado à linguagem do Edito, no que concerne à nomeação da divindade. A imprecisão com que os signatários da proclamação se referem à divindade trai ou a relutância de Licínio em assumir um monoteísmo de contornos exclusivamente cristãos ou a intenção clara de não melindrar os adeptos de outras religiões. Constantino sabia que a maioria dos seus súditos ainda era composta por pagãos, de todos os estratos sociais. Mas sabia também haver espaço de manobra e base suficientes para buscar a concordância e definir seu governo em termos aceitáveis a pagãos monoteístas, cristãos e grupos politeístas não praticantes de sacrifícios de sangue. Talvez essa idéia nos pareça estranha, à nossa mentalidade moderna, acostumada a separar em campos nitidamente opostos paganismo e cristianismo, esquecida de que, como sugere Drake (2002:192) “a proximidade, não a distância, entre o pensamento cristão e o pagão foi que despertou as inquietações dos intelectuais

anticristãos”. Mas não era, certamente, estranha a um Constantino que fez da imprecisão da linguagem uma das marcas de sua política, consciente de que, “na resolução de conflitos, como em diplomacia, imprecisão intencional é freqüentemente a chave para o sucesso” (Drake, *ib.*:197).

O segundo detalhe a sugerir a busca do consenso por Constantino diz respeito à provisão de fundos feita pelo governo imperial para ressarcimento daqueles que, estando de posse de propriedades cristãs confiscadas, adquiridas por qualquer meio que fosse, e vendo-se obrigados a devolvê-las aos antigos possuidores, requeressem ao Erário indenização. Essa decisão dos Augustos parece confirmar sua intenção de superar as divisões promovidas pela política dos tetrarcas e evitar qualquer conflito futuro entre os cristãos e seus vizinhos, ao garantir que nenhum lado sofreria perdas financeiras. Com essa determinação, Constantino e Licínio assinalavam seu desejo de reger o Império assentados numa coalizão tão ampla quanto possível (Drake, *ib.*:196).

CONVERSÃO E GUERRA

A ASCENSÃO DE CONSTANTINO É, de fato, um “turning point” para a fé cristã. Desde o princípio. “Uma vez imperador [*em 306, aclamado pelo exército, após a morte de Constâncio Cloro, ocorrida em York*], Constantino Augusto o primeiro que fez foi devolver aos cristãos seus cultos e seu Deus”, escreve Lactânio (*DMP* 24.9). Isso quer dizer que os cristãos que viviam sob o governo de Constantino a partir de 306, gozavam de respeito e privilégios que não lhes eram assegurados em outras partes do Império. Se acreditarmos, como Barnes (1994:III, 379) sugere que façamos, no testemunho de Lactânio, daí deriva um fato notadamente relevante para a compreensão das motivações de Constantino: seu apoio político ao cristianismo já era patente seis anos

antes da conquista de Roma e da “visão da cruz”, logo não se trata de uma ocorrência súbita e sob circunstâncias inexplicáveis pela razão. E mais: não se pode relegar a segundo plano o fato de que essa conversão lhe era politicamente favorável, e não contrária (Barnes, 1994:III, 372, 379-80).

Constantino era filho de um tetrarca, foi educado na corte de Diocleciano (onde provavelmente entrou em contato com o cristianismo, se já não *nasceu* cristão) e conhecia bem os jogos de interesse do Império, tanto que fez uso de um estratagema para deixar a corte e ir ao encontro do pai, o qual solicitara a Galério que o enviasse às Gálias. Constâncio Cloro estava doente e desejava ver o filho antes de morrer. A suspeita de que pudesse haver um golpe de Estado se o jovem Constantino estivesse ao lado quando o pai morresse fez com que Galério adiasse ao máximo a viagem. Quando finalmente a autorizou, arrependeu-se e mandou convocar Constantino a sua presença, mas este já havia deixado a corte na tarde anterior, antes do prazo previsto. Emissários de Galério partiram então em sua busca, mas, ao alcançarem o posto de troca de montaria, encontraram os cavalos com os tendões cortados. Havendo conseguido outros cavalos, chegaram ao posto seguinte, apenas para encontrar os animais de novo neutralizados da mesma forma. Dessa maneira, Constantino conseguiu chegar a Bolonha, onde se encontrou com o pai, que se preparava para uma campanha contra os pictos. Terminada a campanha, retornaram a York, onde Constâncio morreu e Constantino foi aclamado Augusto pelas tropas (Jones, 1948:57-8).

Não é possível, portanto, imaginar um Constantino ingênuo, subitamente tocado pela graça divina para que se tornasse um campeão do cristianismo contra as forças do mal representadas pelo paganismo, ainda vigoroso. De ingênuo, ele não tinha nada. Mais coerente é aceitar que se tratava de um homem razoavelmente bem-educado, interessado em filosofia e teologia (como o prova seu “Discurso à assembléia dos

santos”), não um soldado semi-analfabeto, e com uma forte simpatia pelos cristãos – ousou aventar que essa simpatia é resultado não apenas de sua educação na corte, mas também da rejeição que caracterizou a sangrenta perseguição de Diocleciano e Galério entre boa parte dos habitantes do Império.

Em resumo, aos vinte e poucos anos, em Constantino se abrigam um homem intensamente religioso, que acreditava que seu sucesso dependia dos “favores de forças superiores” (Jones, *id.*:58) e um político extremamente hábil, que conseguia olhar adiante de seu tempo e definir de antemão os passos que deveria dar para alcançar seu objetivo: dominar inteiramente o mundo romano.

A partir da convivência harmoniosa entre o político habilidoso e o devoto sincero, não é excessivo conjecturar que ambos estiveram simultaneamente em atividade, no episódio da conversão, difundido por Lactâncio (*DMP* 44.5-6) e Eusébio de Cesaréia (*VC* I.27-32). A história é por demais conhecida: Constantino estava à procura de um deus para ajudá-lo a derrotar os malignos artifícios mágicos praticados pelo “tirano” [*Maxêncio*]. Deixava em segundo plano o poderio militar, pois pensava que, sem a ajuda de um deus, nada conseguiria (*VC* I.27). Tendo-se decidido a invocar o Deus de seu pai, Constâncio Cloro, Constantino enxergou no céu, sob o sol do meio-dia, uma cruz luminosa, com a inscrição “Com este sinal vencerás”, fato testemunhado também por parte de seu exército. Mais tarde, o próprio Cristo lhe apareceu em sonhos e ordenou que inscrevesse nos escudos de seus soldados e em seus estandartes um sinal composto das letras gregas χ (*chi*) e ρ (*rho*), iniciais da palavra $\text{Χριστ}\omega$ (Cristo) (*VC* I.28). E assim venceram a batalha final por Roma.

ESTA, PELO MENOS, É A VERSÃO DE CONSTANTINO, que circula através de Eusébio e Lactâncio. Por maravilhosa que pareça, não existem fundamentos razoáveis para afirmá-

la como fantasiosa. Ela é bem capaz de ser fruto de genuína convicção religiosa do imperador, porque a fé – assim a definiu Henry Louis Mencken (1988) – “é uma crença ilógica na ocorrência do improvável” e não é apreensível por meio de recursos meramente racionais. A construção de um império – e este era o *motu perpetuo* de Constantino —, não pode ser examinada, contudo, sem levar em consideração outros fatores concorrentes. Estes, no presente caso, apontam para caminhos que envolvem menos crença religiosa do que determinação e inteligência política. Alguns deles, se não confirmam, da parte de Constantino, o ânimo estritamente materialista de lançar mão de todos os artifícios para assegurar-se do poder que estava decidido a alcançar, também não negam a possibilidade de ele ter-se servido de sua fé para pavimentar o caminho que traçara. Um breve exame de algumas de suas atitudes antes da conquista de Roma pode validar essa afirmação. Ao casar-se com Fausta, filha de Maximiano, e receber deste o título de Augusto que lhe negara Galério, o César Constantino tinha Hércules como patrono, da mesma forma que seu sogro. Com a traição e morte de Maximiano, entretanto, manter um título imperial herculano tornou-se impraticável e Constantino necessitava de uma nova base sobre a qual erigir o seu império. Foi quando se divulgou sua conexão familiar com o heróico imperador Cláudio Gótico (268-270), sucessor de Galieno, no século anterior. Cláudio, embora reinando por um breve período, foi tão bem-sucedido e amado pelo povo de Roma que alcançou status divino. Que tipo exato de relação familiar havia entre os dois nunca ficou claro, nem se procurou esclarecer. Interessava era que, dali para diante, a legitimidade de seu título não era mais garantida por um Maximiano caído em desgraça e desacreditado, mas por uma linhagem nobre, uma dinastia que conjugava a existência de dois ancestrais imperadores, Cláudio Gótico e Constâncio Cloro. Constantino, portanto, já nascera imperador. Com essa alteração, tornou-se necessário promover mudanças também na sua aliança religiosa. Enterrando o

passado herculano, ele voltou-se para *Sol Invictus* (Apolo), adorado nos Bálcãs por seus ancestrais, e o tomou como patrono. 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. Tal visão de Apolo parece ter vindo a calhar como modelo da visão da cruz, em 312 (Baynes, 1939:680-1). Mas, antes disso, em 311...

Em 311, Galério divulgou seu edito de tolerância, pouco antes de morrer. Então, Maximino Daia ocupou a Ásia Menor, antecipando-se a Licínio. As províncias asiáticas eram uma importante fonte de recursos para Licínio e o rompimento entre os dois imperadores do Oriente tornou-se inevitável. Licínio, a quem estava prometida desde o ano anterior a mão de Constância, irmã de Constantino, buscou nas Gálias ajuda para derrotar Maximino. Quase simultaneamente, em Roma, Maxêncio reafirmava seu direito herculano a governar. Com a aliança entre Licínio e Constantino, Maxêncio e Maximino tinham inimigos comuns. Maxêncio, tão rápido quanto pôde, sufocou uma revolta na África, garantindo sua provisão de trigo, e voltou a proteger-se atrás de suas muralhas, as mesmas que haviam repellido Severo e Galério. Constantino marchou para Roma. Da Gália, pelo Alpes, seus exércitos encontraram pouca resistência. A maior parte do exército de cerca de 100.000 homens que Maxêncio mantinha na Itália encontrava-se estacionada em Verona, e com o usurpador, em Roma (Baynes, 1939:681). À medida que avançava, Constantino era saudado, com entusiasmo, em algumas cidades. Sua marcha só encontrou oposição real em Turim e Verona, onde uma grande força estava concentrada. Ele não hesitou e, em pouco tempo, Verona havia capitulado, até porque aí as tropas atacantes eram numericamente superiores (*HE IX.9.3; VC I.37*). Depois de Verona, Módena, que se rendeu após um breve cerco. Abriu-se o caminho para Roma.

Aí o problema era mais sério. As muralhas de Aureliano já haviam resistido a Severo e a Galério, de reconhecido talento militar. Numa primeira escaramuça, parece que ao longo da Via Flamínia, as forças de Maxêncio saíram vitoriosas: “Iniciou-se a luta e, no começo, os soldados de Maxêncio lograram impor-se”, até que “Constantino, com ânimo renovado e disposto a tudo, moveu suas tropas até as proximidades de Roma e acampou junto à Ponte Mílvia” (DMP 44.3)⁵⁰. Depois, é o que se sabe: Maxêncio, até então, advertido por um oráculo de que pereceria se deixasse as portas de Roma, levava a guerra por meio de seus hábeis generais. Pressionado pela população e após consultar os livros sibílicos e ficar sabendo, que naquele dia, o inimigo de Roma morreria, ousou ir a campo aberto: terminou afogado, quando a ponte de barcos que mandara construir cedeu sob o peso dos soldados que recuavam sob o ataque dos de Constantino. O inimigo de Roma morreria? Essas sibilas...

Eusébio e Lactâncio imputam a Maxêncio o domínio da magia, da feitiçaria, de espíritos malignos. Oráculos e arúspices de um lado, visões e símbolos mágicos de outro, essa guerra está eivada de misticismo e religiosidade (ou pseudo-religiosidade) de ambas as partes. A diferença é que o mesmo que autores cristãos qualificam como magia em Maxêncio, em Constantino chamam inspiração divina (Teja, 1982:187-8, n. 411). Inspirado por Deus ou não, Constantino, o soldado, arriscou tudo – e venceu. Uma vitória que, aparentemente, nada ou pouco tinha a ver com libertar os cristãos romanos de perseguição religiosa (Baynes, 1939: 680)⁵¹, o que leva à suspeita de que o crédito

⁵⁰ Na verdade, esta passagem de Lactâncio resume três batalhas vencidas por Constantino: a da Gália Cisalpina, a de Turim e a de Verona.

⁵¹ Ao assumir o governo de Roma, Maxêncio procurou adquirir popularidade garantindo tolerância aos cristãos, assim como Constantino faria com relação aos pagãos. No entanto, disputas internas entre donatistas (rigoristas) e uma facção que pleiteava um tratamento mais liberal aos *lapsi* levaram a conflitos sangrentos nas ruas da capital. Como recurso para a manutenção da ordem pública, Maxêncio baniu o papa Marcelo, eleito em 307 para o lugar de Marcelino. Nova eleição se verificou entre os cristãos e saiu vitorioso o papa Eusébio, mas os conflitos continuaram e Maxêncio viu-se obrigado a bani-lo para a Sicília. Na verdade, o usurpador, ao banir os dois bispos, não estava mais do que cumprindo seu papel de zelar pela manutenção da ordem coletiva. Além disso, a favor da inexistência de perseguição religiosa por parte de Maxêncio existe o fato de que, indo além do edito de Galério, ele havia restituído aos cristãos as

dato ao deus cristão pela vitória pode ser mais um recurso característico das intenções de Constantino de fazer uso de todos os meios ao seu alcance para sedimentar sua trajetória rumo ao poder.

A vitória sobre Maxêncio trouxe para Constantino o domínio do Ocidente e o título de campeão do cristianismo. Mas Barnes (1994), desconsiderando de todo uma conversão genuína, propõe uma discussão sobre quando ela teria ocorrido. Vários indícios, afora a narrativa de Lactâncio, sugerem que Constantino já chegou cristão, ou, para dizer o mínimo, cristianizado,⁵² à Ponte Mílvia, até porque, por exemplo, fazia parte de sua *entourage* o bispo espanhol Óssio de Córdoba, de quem provavelmente teria recebido instruções religiosas na corte gaulesa. Óssio, por ocasião do cisma arianista será o portador de uma carta imperial conclamando os bispos Alexandre e Ário a buscar – eles também – o consenso. Talvez a visão da cruz possa ser explicada em termos científicos, como sugere Barnes (1994:386), mas também é admissível que Constantino houvesse previsto a necessidade de fazer uso de tal expediente para criar, corroborar ou consolidar sua imagem de paladino cristão. Na Antigüidade, visões e milagres acontecem com bastante frequência e são encarados como fatos até certo ponto naturais. O que é de estranhar nesse episódio não é a visão em si, mas o porquê de Constantino precisar fazer uso dela, uma vez que só uma demonstração de incompetência militar sem paralelos poderia fazer com que seu exército fosse derrotado pelas forças de Maxêncio. Quando Constantino invadiu a Itália, com um efetivo militar numericamente inferior ao inimigo, o grosso das tropas de Maxêncio estava estacionado próximo a Verona, esperando um ataque proveniente dos Bálcãs, e deixando

propriedades confiscadas (Baynes, 1939:679-80). Constantino havia marchado sobre Roma contra o “tirano”, não contra o perseguidor de cristãos, ainda que mais tarde, divisando os dois grandes períodos de sua vida, encontrasse interesse em consignar Maxêncio como tal (Doerries, 1972:29), a fim de ressaltar seu papel de libertador.

⁵² Se aceitarmos por seu valor de face a narrativa de Eusébio em *HE IX.9.2* e *VC I.37*, temos forçosamente de admitir que Constantino fez toda a campanha contra Maxêncio, desde o início, sob a proteção do deus cristão.

desprotegidos os passos alpinos, por onde se deslocaram os soldados vindos da Gália. O que pode parecer um erro de estratégia do usurpador, na realidade, era consequência tardia da conferência de Carnuntum, cinco anos antes, quando Galério parece ter alçado Licínio à condição de Augusto com a intenção de retomar os territórios da Península Itálica e da África sob domínio de Maxêncio. Por isso, Maxêncio esperava ser atacado pelas tropas de Licínio, não pelas de Constantino, as quais atravessaram os Alpes sem encontrar grande resistência, até chegar às cercanias de Roma. Licínio é que parecia destinado a recuperar a Itália e a África e reuni-las ao restante do Império. Constantino sabia que, se desejava ampliar seu poder, deveria atacar Roma *antes que Licínio conseguisse fazê-lo*. E ele agora se tornara o senhor da Itália apenas porque se antecipara a Licínio em uma conquista inevitável (Barnes, 1981:45).

Dada essa situação, não há incoerência ou exagero em conceber a hipótese de uma estratégia constantiniana que previsse para logo depois da provável vitória a adoção de uma postura religiosa favorável aos que até então, mesmo perseguidos e colocados fora da lei, demonstravam resistência ímpar e persistência inabalável em sua fé. Apenas um governante absolutamente inepto e ignorante dos fatos de seu tempo poderia ter sido incapaz de perceber que uma aliança com a Igreja traria para o governo mais benefícios e menos problemas. Esse governante não era Constantino. Talvez seja exagerado, sim, pensar que ele pudesse presumir – ou planejar – com tamanha antecedência a importância que o cristianismo adquiriria ao longo dos séculos, mas não que ele pudesse – e soubesse – avaliar com frieza de estadista os desdobramentos políticos imediatos de seu apoio à Igreja. Ele é um imperador romano e um estadista. Sua política eclesiástica tem de ser analisada como parte de seus deveres oficiais, ainda que esses deveres estivessem baseados na obstinada convicção de uma missão a serviço da causa cristã (Baynes, 1939:698). Nesse contexto, a conversão de Constantino – ainda

hoje uma questão aberta – não pode ser superestimada e deve ser investigada sob a ótica dos subterfúgios políticos de que ele faz uso para pavimentar a estrada de uma “monarquia mundial”. Pelo mesmo motivo, ela também não deve ser subestimada, uma vez que, seja hierofania, produto da fé ou estratagema, a divulgação e consolidação da idéia de um imperador autorizado diretamente pela divindade – a qual suspende as leis da natureza para externar seus desejos e instruções – trará, para o Império e seus habitantes, conseqüências que se estenderão até os nossos dias.

SACRIFÍCIOS PROIBIDOS, CISMAS E CONCÍLIOS: UM DEUS SOBRESSAI, UM IMPERADOR SE AFIRMA, UM IMPÉRIO SE UNIFICA

A ASCENSÃO DO CRISTIANISMO COMO FORÇA POLÍTICA e intelectual do Baixo Império sublinha a relevância do papel desempenhado por Constantino na construção de seu tempo. Desde o momento em que os exércitos de Constâncio Cloro, em York, o aclamaram imperador (aclamação a qual tratará mais tarde de corroborar com sua linhagem dinástica), até o momento de sua morte, em 337, treze anos depois de haver restaurado a monarquia, Constantino pensou e agiu de modo a destacar os cristãos como interlocutores privilegiados de seu governo, apoiado em três das maiores forças motrizes da Antigüidade romana – o poderio militar, o direito hereditário e a aprovação divina.

Especialmente das circunstâncias políticas de 324, quando se tornou o único imperador do mundo romano e concentrou nas mãos um poder quase sem precedentes, emergiu um Constantino que se considerava protetor dos cristãos onde quer que estivessem, definitivamente decidido a cristianizar seu Império. “A política religiosa de Constantino era coerente e abrangente”, escreve Barnes (1981:247). “Ele não apenas

suprime o paganismo e estabelece o cristianismo como a religião oficial do Estado, como tenta assegurar que o cristianismo ocupe o lugar dos cultos pagãos que este suplantou.”

Em seu livro *Constantine and Eusebius*, Barnes não relativiza Constantino e o apresenta como um revolucionário e zelote – nos dois significados que a palavra comporta: o daquele que simula comportamento zeloso, devoção ou religiosidade, e, por extensão de sentido, o do radical fariseu, que preconiza Deus como o único dirigente e soberano da nação, no caso, cristã. No trecho acima, Barnes parece levar em consideração, literalmente, o ponto de vista de Eusébio, que, em VC III.54-58, narra a espoliação dos templos pagãos e a remoção de suas estátuas sagradas para as ruas, para o hipódromo e outros locais públicos de Constantinopla, incluindo o palácio imperial, “supostamente para que os cidadãos pudessem escarnecer delas, por seu destino ignominioso”. Neste episódio, na verdade, Eusébio precisou fazer um grande esforço e usar de todos os seus recursos lingüísticos para transformar o embelezamento da cidade com estátuas famosas da Antigüidade em um gesto antipagão de Constantino (Cameron & Hall, 1999:302). Além disso, o que o imperador buscava desde antes da data considerada como de sua conversão ao cristianismo, 312, era a “concordância universal em que ele governava por obra de uma autoridade que lhe era concedida pelo Supremo Deus, cuja todo-poderosa proteção estendia-se [*por meio dele*] à totalidade do Império. Para os cristãos, esse Deus poderia ser Cristo; para os pagãos, algo menos definido” (Drake, 1976:66). Constantino necessitava de consenso tanto religioso como secular, em iguais proporções, e esse consenso encontrava em sua pessoa o fator de unificação: pagãos e cristãos poderiam igualmente orar ao Deus de Constantino em benefício dele próprio e de seu governo (Drake, *id.*:66-7). Levando em consideração uma configuração político-religiosa como esta é que Eusébio de Cesaréia desenvolverá sua oração *De*

Laudibus Constantini, na qual, surpreendentemente, em lugar do discurso abertamente cristianizante que se poderia esperar de um bispo com a sua estatura, o que se vê é a utilização de expressões e idéias helenísticas para sustentar a defesa, esta, sim, franca – e vigorosa –, do monoteísmo. Na abertura de *De Laudibus*, Eusébio já evoca um sentimento de uniformidade em torno de Constantino: tudo celebra e glorifica o Supremo Soberano, que está acima do Universo, o qual “nosso triunfante soberano percebeu ser a causa de seu império” e “admite ser a fonte de todos os benefícios” (*LC*, I, 1-3, *in Drake*, 1976:84). No encerramento da oração, o bispo de Cesaréia novamente invoca a unidade ao redor de Deus e de Constantino: todas as pessoas, de todos os lugares, ainda que discordem em outros assuntos, “louvam um Deus que está acima de tudo; [...] a causa de todas as boas coisas; e reconhecem também um soberano, regente da Terra [...], amado de Deus” (*LC*, X, 5-6, *in Drake*, 1976:102).

Isso posto, resta que uma política claramente favorável ao cristianismo não demandava em conseqüência uma contrária ao paganismo, porque, se o cristianismo era a religião escolhida pelo imperador, o Império ainda não se havia tornado cristão, de modo que nem Constantino suprimiu o paganismo nem o cristianismo tornou-se, com ele, a religião oficial do Império, como afirma Barnes.⁵³

Entretanto, apesar da aparente tolerância religiosa,⁵⁴ alguns aspectos dos cultos pagãos não seriam permitidos e, por isso, inúmeros templos foram demolidos. Um deles, segundo Eusébio (*VC* III.55.1-5), “fundado pelo odioso demônio Afrodite, em Aphaca, uma parte montanhosa do Líbano”, era “uma escola de vício para todas as

⁵³ O cristianismo só se estabeleceu como religião oficial do Império com a promulgação do edito de Graciano e Teodósio I, em fevereiro de 380, ordenando que todos os súditos professassem a fé dos bispos de Roma e Alexandria; dos decretos de Teodósio I, e, por fim do *Codex Theodosianus*, súmula da legislação romana desde Constantino, publicada por Teodósio II, em 438. Isso não quer dizer que as religiões pagãs tenham desaparecido, como prova a veemência com que Agostinho ainda as atacava em *Civ. Dei*.

⁵⁴ Constantino demonstrava, em muitos assuntos, uma precaução que parecia implicar tolerância religiosa, porque “ele não correria o risco de rebelião ou desobediência civil” (Barnes, 1981:211).

peças dissolutas que haviam corrompido seus corpos [...]. Homens afeminados, que não eram homens, mas haviam rejeitado a dignidade de sua natureza, acalmado o espírito com sua feminilidade doentia e relações ilegais com mulheres”. Afora a destruição do templo de Aphaca e de outros, como o de Heliópolis, onde era praticada a prostituição ritual, a possível edição de uma lei banindo os sacrifícios pagãos põe em xeque a política de tolerância de Constantino e serve de mote a debates acalorados entre historiadores modernos. Uma resenha do livro de Barnes *Constantine and Eusebius* (1981), publicada por Drake no *American Journal of Philology* (1982:462-66), reacendeu a discussão. Drake afirma que é essencial para a tese de um Constantino agressivamente antipagão defendida por Barnes a conclusão a que este chega de que “o imperador havia declarado ilegal o sacrifício aos deuses, ‘sob quaisquer circunstâncias’, pouco tempo depois de haver tomado o Oriente de Licínio, em 324” (Drake, 1982:464). Barnes apresenta seus argumentos baseado em uma carta de Constantino condenando idolatria e politeísmo, que Eusébio publicou (VC II.48-60), após afirmar que o imperador havia tornado ilegal a idolatria, a divinação e o sacrifício (VC II.45.1). “Contra isso existe a afirmação de Libânio, no final do século, de que Constantino não havia tentado modificar os cultos ancestrais [...]. Infelizmente nenhuma das duas afirmações está documentada. Como pode alguém, então, escolher entre elas? Eusébio, como contemporâneo, deveria ter preferência, mas sua tendência a ver todas as coisas através de um filtro cristão é suficientemente bem conhecida para que suas afirmações sejam tomadas pelo valor de face”, escreve Drake (1982, 465), contestando simultaneamente a interpretação de Constantino como governante antipagão e a existência de uma lei (“suposta”, diz ele) de proibição dos sacrifícios. Pouco tempo depois, Barnes publica no mesmo *American Journal of Philology* (1984, 69-72) um artigo em que rebate a contestação de Drake. Para reafirmar a cristianização do Império

após 324, ele propõe um esquema que leve em consideração a *Carta aos Provinciais da Palestina* (VC II.24-42), em que o imperador considera sua missão converter ao cristianismo todo o Império Romano; ordena a restituição de propriedades e *status* aos cristãos perseguidos por Licínio; e a imediata devolução de propriedades cristãs confiscadas, inclusive pelo fisco imperial. Além disso, Constantino indica principalmente cristãos para os governos provinciais; proíbe os governadores pagãos de precederem a abertura dos negócios oficiais com sacrifícios; e publica duas leis: uma proibindo “‘a detestável idolatria representada há muito nas cidades e no campo’, especificamente a ereção de estátuas de culto, a consulta a oráculos e o sacrifício”, enquanto a outra “ordenava a construção de novas igrejas e a ampliação das existentes, para receber os convertidos ao cristianismo” (VC II.43-46; Barnes, 1984:69-70).

Quanto à lei de banimento dos sacrifícios, Barnes argumenta: o *Código Teodosiano* preserva um breve extrato de uma constituição imperial endereçada por Constâncio, em 341, a Magdaliano, *vicarius* da Itália, prescrevendo “rápida punição” aos que, “contra a lei do divino príncipe nosso pai [...] celebrarem sacrifício”. Portanto, conclui ele (1984:71), “isso parece ser confirmação suficiente: não apenas Eusébio, escrevendo entre 337 e 339, na Palestina, mas também o imperador Constâncio, em 341, afirmam que Constantino proibira o sacrifício”. Ainda que o texto da lei não tenha sido publicado por Eusébio, o qual provavelmente jamais viu uma cópia da lei original, que pode ter sido promulgada por carta aos oficiais provinciais, Barnes (*ib.*:72) reafirma em seu artigo a precedência de Eusébio sobre Libânio para dar conta de que tal instrumento legal de fato existiu e “sua falha em não citar uma carta de Constantino aos prefeitos do pretório ou aos governadores provinciais não é nem surpreendente nem suspeita, pois está além do escopo da *Vita Constantini* citar proclamações que prefeitos ou governadores tenham publicado em obediência às ordens do imperador”.

Se essa lei existiu ou não é assunto controverso e inconcluso. De toda forma, o incômodo de Constantino diante dos sacrifícios, que denunciava como “impiedades”, “impurezas” e “abominações” era patente. Mas seriam eles ilegais?, pergunta Bradbury (1994:132), explorando uma nova vertente do debate entre Barnes e Drake. Com efeito, ao ordenar a destruição dos altares pagãos em Mamre, local em que Deus primeiro aparecera a Abraão, Constantino estigmatizara os sacrifícios como “contrários ao caráter dos nossos tempos e indignos da santidade do lugar” (VC III.53.2). Para Bradbury, dizer que algo era “contrário ao caráter dos nosso tempos” equivale a dizer, na linguagem retórica da legislação do Baixo Império, que é *contra legem*. Uma coisa, porém, é aceitar a existência de uma lei; outra bem diferente, acreditar que ela tenha sido posta em prática (ver n. 6). A repetição de várias leis no *Código Teodosiano*, sugere, por exemplo, que elas não foram, em muitos casos, aplicadas. Leis antipagãs eram claramente impopulares e muitas vezes ignoradas ao nível local. Isso não quer dizer, no entanto, que os imperadores promulgassem uma legislação esperando que não fosse cumprida, mas é notável que leis antipagãs, potencialmente explosivas, não tenham produzido muitos incidentes entre a população do Império. “Não se encontra registro de ninguém, no quarto século, que tenha sido perseguido por oferecer o sacrifício de sangue convencional e nenhuma evidência da inflição das horrendas punições previstas por essas leis”, diz Bradbury (1994:133-4). Talvez se possa pensar então que tais leis eram promulgadas como uma forma de aplacar a pressão de grupos cristãos e, principalmente, como um meio de enfatizá-las, em linguagem altamente emotiva, como proclamação moral. É o que pensa Bradbury (*ib.*:139): “As leis contra o sacrifício eram geralmente lançadas como proclamações moralizantes, que pretendiam criar uma atmosfera na qual o risco de coerção jamais era levado muito longe”.

Durante o reinado de Constantino, as leis antipagãs não tiveram grande repercussão, até porque a ameaça aos pagãos só se iniciou de fato no governo de Constâncio. A simples apresentação do problema da existência de uma lei contra os sacrifícios, no entanto, já indica claramente a delgada costura político-religiosa que Constantino executava em seus primeiros tempos no Oriente. Não se pode deixar de ressaltar o fato de que ele é cristão, que grupos de cristãos, nas províncias como na corte, insatisfeitos com serem apenas tolerados, esperam somente o momento para contra-atacar seus ex-perseguidores, fomentando ações hostis contra os pagãos, e que ele tem de se equilibrar entre os títulos de Augusto, para todas as pessoas, e de *pontifex maximus* (Errington, 1998:318)... Assim, o tema da aplicação da lei antipagã talvez não tenha ocupado um lugar de destaque nos afazeres imperiais de Constantino. Além de procurar manter em equilíbrio as forças em ação no Império, ele parecia ter outros assuntos graves com que se preocupar, na órbita do próprio cristianismo.

UM DESSES ASSUNTOS ERA O CISMA DONATISTA e assim seria com diversas outras controvérsias, como a ariana, razão principal da convocação do concílio de Nicéia, em 325, que permitirá o primeiro contato pessoal entre Eusébio de Cesaréia, então um bispo provisoriamente excomungado, e Constantino, então já decidido a fundar uma cidade para marcar sua vitória sobre Licínio. Uma cidade para ser a capital do Império, uma cidade carregada de simbolismo em sua dimensão religiosa, uma cidade cristã: Nova Roma. “Em 8 de novembro de 324, Constantino investiu seu filho Constâncio com a púrpura imperial e marcou formalmente o perímetro da nova cidade”, que “a maioria de seus súditos preferiu chamar de Constantinopla, em homenagem a seu fundador”, afirma Barnes (1981:212).

A causa imediata do cisma donatista liga-se a eventos ocorridos na África do Norte, durante a Grande Perseguição, quando muitos membros do clero, inclusive bispos, obedeceram às autoridades e entregaram as Escrituras para serem queimadas. Os que resistiram (a perseguição na África do Norte foi extremamente violenta, cf. Eusébio, *HE VIII.6.9-10*) consideraram os que de alguma forma se renderam traidores e apóstatas e mesmo da prisão condenaram solenemente os “traidores” e quantos de suas mãos receberam os sacramentos.⁵⁵ Ceciliano, acusado de ter impedido brutalmente que se levassem alimentos aos confessores aprisionados, tornou-se bispo de Cartago, com a morte de Mensúrio, um moderado. A oposição foi imediata: ele fora eleito às pressas, por três bispos vizinhos (número mínimo para uma eleição ser considerada válida, cf. Jones, 1948:106) e aclamado pelo clero e pelo povo, sem a presença do primaz da Numídia, que detinha o direito de consagrar todo novo bispo de Cartago. Quando a delegação da Numídia chegou à cidade, foi posta diante do fato consumado. Procurando falhas para anular a eleição de Ceciliano e não encontrando nada desabonador no caráter deste, preparou-se contra Felix de Aphungi, o bispo consagrante de Ceciliano uma acusação de “traição”. A oferta de reconsagração pelos bispos da Numídia feita por Ceciliano não foi levada em consideração (Jones, *id.* 106-7). Em 312, um concílio de setenta bispos depôs Ceciliano e elegeu em seu lugar Maiorino, protegido de Lucila, rica viúva, inimiga de Ceciliano.

Esta, a situação herdada por Constantino em 312, quando a África lhe foi entregue sem luta. Cerca de seis meses depois de assumir o trono de Roma, ele expediu a Anulino, procônsul da África, uma carta garantindo imunidade ao clero católico

⁵⁵ Confrontados com o edito imperial que ordenava a entrega das Escrituras, o dismantelamento das igrejas e a proibição de reuniões para o culto cristão, bispos e clero reagiram de maneiras variadas. Muitos se submeteram às determinações imperiais, muitos desafiaram o governo e procuraram o martírio e alguns procuraram um meio-termo, seja simplesmente escondendo-se seja entregando às autoridades livros heréticos seculares, que apresentavam como sendo as Sagradas Escrituras. A temperatura subiu entre os rigoristas, que condenavam os estrategemas dos moderados e os moderados, que, por sua vez, denunciavam os rigoristas por cortejarem o martírio desnecessariamente (Jones, 1948:104-5).

presidido por Ceciliano (*HE X.7*). Em 15 de abril de 313, Anulino despachou ao imperador uma petição de parte do clero, contendo acusações contra Ceciliano e solicitando que o imperador enviasse juízes da Gália para resolver a disputa. Constantino não sentiu escrúpulos em aceitar as alegações dos peticionários e delegou a decisão do caso a especialistas. Mas não seguiu exatamente as sugestões que lhe foram enviadas. Escolheu três bispos gauleses, porém presididos por Milcíades, bispo de Roma. E convocou a Roma Ceciliano, juntamente com dez dos bispos que o acusavam e dez outros que ele considerasse necessários para defender sua causa.

Constantino estava convencido dos perigos de um cisma, mas, tendo decidido ele mesmo examinar a questão de qual das facções era culpada por ele, escolheu os juízes e convocou as duas partes. Milcíades, no entanto, não seguiu as instruções da carta que o imperador lhe enviara e a corte que se reuniu em Roma reunia não apenas os quatro bispos escolhidos por Constantino como também quinze outros de várias sés italianas. O papa insistiu em que a proposta comissão imperial de inquérito tivesse status de concílio e daí em diante estabeleceu-se, com a aceitação de Constantino, que os assuntos da Igreja seriam resolvidos em concílios episcopais. Entretanto, Constantino não cedeu sua prerrogativa de convocar os concílios por sua própria iniciativa, escolher os bispos que deles participariam, e ainda reservou para si a jurisdição de apelação dos concílios. Foi ele, em verdade, o vitorioso, ao transformar concílios independentes em comissões de inquérito imperiais (Jones, 1948:108-9).

O concílio de Roma chegou a uma decisão em 2 de outubro de 313: Ceciliano foi absolvido, já que seus oponentes não conseguiram consubstanciar as acusações contra ele, e Donato, que substituíra Maiorino pouco tempo antes, foi condenado, por ofensa contra a dignidade eclesiástica. Donato, baseado na prática africana que preconizava rebatismo para os leigos cristãos que houvessem cedido às determinações

do governo durante a Perseguição, requeria para os bispos que esmoreceram a reconsagração. Como o concílio de Roma declarou o rebatismo ilegal, Donato foi condenado por defendê-lo. O bispo de Roma também tentou isolar Donato dos que lhe davam suporte oferecendo cartas de comunhão aos que haviam sido consagrados por Maiorino (Barnes, 1981:57).

A decisão, entretanto, não pôs fim ao cisma, que se tornou ainda mais áspero. Constantino preocupava-se com o escândalo que o cisma provocava: os cristãos estavam se desgraçando mutuamente e fornecendo aos pagãos material para denegri-los.

Outro concílio foi convocado para Arles, em 314. Novamente Ceciliano foi absolvido novamente os donatistas apelaram a Constantino. Este ordenou que os donatistas na Gália fossem mantidos na corte e escreveu ao *vicarius* da África para que enviasse todos os donatistas de lá para a corte. Então ele dirigiu aos bispos, antes que partissem, uma carta furiosa e apaixonada, afirmando categoricamente que a decisão dos bispos deveria ser respeitada, simplesmente como se o próprio Deus tivesse julgado, e denunciando os donatistas com toda a ferocidade de um homem para quem uma nova apelação punha em questão sua própria sinceridade: “Eles eram loucos, agentes iludidos do Diabo, que, arrogantemente, recusavam-se a enxergar a verdade”, resume Barnes (Barnes, 1981:58).

Depois disso, a disputa se intensificou. Houve ataques contra as assembléias donatistas em Cartago e um recrudesimento de parte a parte das acusações de traição. Por fim, Constantino desistiu de suas tentativas de coerção e, no restante de seu reinado os donatistas ganharam terreno. O cisma, que começou no século IV, perdurou até o VII. Foi para refutar os donatistas que Agostinho elaborou sua teologia da Igreja e de seus sacramentos e também suas idéias sobre a coerção dos dissidentes religiosos por parte do Estado (Pose, in Berardino [org.]. 2002, s.v. “Donatismo”).

Por volta de 324, outra importante – e incômoda – controvérsia, a ariana, tomou corpo. Congregações cristãs dividiram-se em duas facções, bispos denunciavam-se uns aos outros e os pagãos zombavam abertamente dos cristãos por causa de suas dissensões. Constantino considerava seu dever moral intervir na disputa. Escreveu uma carta aos dois principais contendores, Alexandre e Ário (que fora deposto por causa de uma discussão com Alexandre sobre a relação entre o Filho e o Pai), exortando-os a chegar a um acordo, pacificamente. A carta era uma censura a Alexandre e Ário por brigarem por assunto que ele considerava sem importância. Na verdade, Constantino julgava pedantes as definições teológicas e estava mais preocupado em cristianizar todos os seus domínios do que em perder tempo com questões triviais.

A discussão não era menos séria que o cisma donatista que dividia a África: não colocava em discussão as doutrinas centrais da lei divina, nem introduzia um novo modo de adorar a Deus. Uma vez que o debate era meramente filosófico, Constantino conclamava Ário e Alexandre a se portarem como filósofos: sua concordância nos temas principais deveria pesar mais do que as pequenas diferenças, principalmente porque estas ocorriam numa questão em que a fraqueza do intelecto humano não permitia a apreensão da verdade (Barnes, 1981:213). Ele acreditava piamente que todas as pessoas deveriam ser cristãs, que os cristãos poderiam divergir legitimamente em questões teológicas, mas que deveriam resolver suas diferenças com um espírito de amor fraternal. Não deram resultado, os esforços pacificadores do imperador. Em um sínodo em Alexandria, possivelmente presidido por Óssio, “o principal agente da política religiosa de Constantino” (Kannengiesser, in Berardino [org.], 2002, s.v. “Nicéia”), por cujo intermédio fora enviada a carta a Alexandre e Ário, anunciou-se um grande concílio a ser realizado em Ancira, no ano seguinte. Em seu retorno para a corte, Óssio participou de um concílio de mais de cinquenta bispos da região, convocado para

resolver a situação da Igreja de Antioquia, que se encontrava em completa desordem, após a morte do bispo Filogônio, em dezembro de 324. Esse concílio, em apoio a Alexandre, adotou um intrincado credo, que definia a fé ortodoxa. Apenas três dos bispos presentes recusaram-se a assinar a fórmula proposta. Um deles era Eusébio de Cesaréia. Os três foram considerados hereges e excomungados pelo concílio. “No entanto, essa excomunhão não era incondicional: no ‘grande e santo concílio de Ancira’, os três teriam oportunidade de arrepender-se, reconhecer a verdade e restabelecer a comunhão (Barnes, 1981:213).

O concílio nunca se realizou em Ancira. Constantino ampliou seus objetivos, incluindo a questão de definição da data em que deveria ser comemorada a Páscoa, para que se tornasse o primeiro “concílio ecumênico” da Igreja cristã, e o transferiu para Nicéia, sob o argumento da comodidade: os bispos da Itália e do Ocidente poderiam chegar lá com mais facilidade do que a Ancira; o clima em Nicéia era mais agradável; e ele mesmo desejava assistir às deliberações e delas tomar parte (Barnes, *ib.*:214).

Segundo Kannengiesser (in Berardino [org.], 2002, s.v. “Nicéia”), o concílio começou em 20 de maio de 325, no dia seguinte às festas de comemoração da vitória sobre Licínio; segundo Barnes, em princípios de junho. Seja como for, é difícil não permitir que a imaginação ignore as barreiras do tempo, percorra as vias públicas junto com os conciliares, rompa os liames que a mantêm presa à atualidade e encontre um nicho privilegiado de onde possa testemunhar a história, no exato instante em que ela acontece: primeiro, os bispos tomam lugar em bancos arranjados em toda a extensão da sala de julgamentos do palácio imperial. A seguir, em silêncio, entram os servidores de Constantino – não os esperados soldados de sua guarda pessoal, mas amigos cristãos do imperador —, todos desarmados, que uma assembléia de bispos não é lugar em que desavenças se resolvam com a espada. A um sinal, todos se levantam e Constantino

entra, trajando a púrpura imperial e outros símbolos helenísticos sobre os quais o cristianismo funda também seu *status* cultural: um diadema e a insígnia de ouro e diamantes. A pompa encontra a circunstância. O filho de Constâncio Cloro e Helena, o libertador de Roma, o campeão de Cristo, avança, Augusto até os limites entre ver e inventar, e chega aos primeiros assentos de cada fila. Entre ambas, um pequeno banco de madeira com ouro incrustado. Depois de respeitosamente solicitar a permissão dos bispos, ele se senta. Então, Eusébio de Nicomédia se levanta (este ainda não sabe, mas, daí a três meses, caído em desgraça, estará no exílio) e pronuncia os votos de boas-vindas. Depois, Constantino responde, breve e formalmente, em latim: agradece a Deus por suas vitórias e deplora a violenta dissensão na Igreja. Para ele, os servos consagrados de Deus ali reunidos, “deveriam apresentar livremente suas discordâncias para chegar a uma solução pacífica de suas diferenças, porque só assim poderiam agradar a Deus e mostrar gratidão para com seu libertador” (Barnes, 1981:215). Mal o intérprete havia acabado de traduzir o discurso para o grego e já muitos bispos apresentavam ao imperador suas petições, várias das quais com acusações recíprocas. Ele reprovou os bispos por permitirem que assuntos particulares interferissem com os negócios sagrados e os debates começaram.

Talvez as discussões fizessem bocejar os que dispõem apenas de uma mente comum para interpretar as filigranas teológicas em pauta. A questão principal se resumia a aceitar ou não a inclusão no credo aprovado no ano anterior, em Antioquia, da palavra *homoousios*, “consustancial”. Uma corrente, a do bispo Alexandre, majoritária, pretendia que o Filho (Cristo) fosse formado da mesma substância do Pai (Deus), enquanto os arianistas defendiam o contrário, baseados em Orígenes e numa vaga afirmação platônica de que a alma preexistiria em relação ao corpo. Os debates se estendiam, os argumentos (ou a teimosia) pareciam suficientes para muitos outros

concílios, talvez Constantino estivesse menos aborrecido que divertido com o apego de cada um às próprias idéias. Mas... mas houve um instante em que dois olhares se encontraram, sobre o alarido clerical. Houve um instante em que Constantino descobriu Eusébio de Cesaréia e Eusébio de Cesaréia descobriu seu lugar na história do futuro. Pode ser que tenha acontecido no capítulo seguinte, quando o imperador, percebendo que, da maneira como as coisas corriam, não se chegaria a conclusão alguma, “interveio, com a voz da razão, para aconselhar moderação” (Barnes, *ib.* 216) a Eusébio e Eustácio de Antioquia, que pareciam falar dos mesmos fatos, mas de maneiras diferentes. Pode ser que tenha acontecido quando Eusébio apresentou aos outros bispos sua idéia de credo ortodoxo, mesmo sem admitir a consubstancialidade entre o Verbo e Deus. O fato é que Constantino louvou as convicções de Eusébio como ortodoxas, parecidas com as suas próprias “e certamente aceitáveis para todos – se Eusébio apenas pudesse acrescentar que o Filho era da mesma substância do Pai” (Barnes, *ib.*). Eusébio segurou na mão do destino e aceitou a condição, embora a considerasse intragável. Dali em diante, o dilema que ficasse com seus adversários: ou o aceitavam de volta ao seio da Igreja, anulando a excomunhão de Antioquia, ou, a manter sobre ele a acusação de heresia, deveriam estendê-la também ao imperador, por compartilhar das mesmas crenças “não ortodoxas” de que o acusavam. Eusébio, assim como os outros dois bispos excomungados, foram readmitidos como membros do concílio (a cidade de Deus se curva à cidade dos homens?).

As discussões teológicas arrastaram-se por mais alguns dias, até que um credo foi produzido. Os poucos registros sobreviventes sugerem ter sido ele obra de um comitê, mas Basílio de Cesaréia, cerca de cinquenta anos depois, afirmou casualmente que o padre Hermógenes da Capadócia foi quem escreveu o credo. Cinquenta anos depois do concílio de Nicéia, Eusébio e Constantino já estavam mortos, mas, naquele

instante em que, compelido pelo imperador, Eusébio subscrevia o credo, algo mais que simples relações formais passou a uni-los.