

Do Horizonte ao Céu

O Caminho da Civitas Romana à Deus na Formação da Civitas Dei

*Lucas Jorge de Freitas**

Os quatro primeiros séculos da era cristã marcaram um longo e tumultuado processo histórico, este foi responsável por uma mudança fundamental para o entendimento da cultura e da alteridade ocidental. Esta transformação atuou de forma a permitir que a *Civitas* romana, algo que abrange toda a alteridade do ser romano, passe a uma *Civitas Dei* formadora de uma identidade que se origina em Deus. Mais do que uma ida da horizontalidade romana para verticalização cristã, em termos identitários, foi também uma marcante mudança de postura e uma redefinição da *religio* romana. O que antes era uma parte do todo, um aspecto do Estado, de suas práticas e políticas, doravante será à parte que definirá o todo. Na mudança da identidade antiga clássica e romana tardia para a medieval ocidental, a religião deixa o papel de coadjuvante ao qual se encontrava, autonomizando-se do fórum laico e assumindo um lugar central na alteridade ocidental, definindo-a e a moldando a através de si. Esta transformação também promoveu mudança na definição do que ser cristão, a *imitatio Christi* que era, inicialmente, centrada em uma busca por uma realidade extra-mundana, passou a ser concebida em uma atuação neste mundo, implicando em uma imitação plena de Cristo não mais em sua morte, mas sim em sua conduta em vida.

O Começo

De início, o cristianismo era uma seita derivada de um dos grupos do judaísmo, rapidamente se diferenciou de sua religião original não apenas por ter aceitado como seu fundador, Jesus Cristo, o considerado o verdadeiro Messias, mas por tê-lo colocado na posição de filho único e verdadeiro de Deus. Esta afirmação, avessa aos preceitos judaicos, remete ao criador do cristianismo uma dupla natureza, a *due nature* de Cristo,

□ Mestrando em História Social pelo Departamento de História da Universidade de São Paulo, cujo trabalho de pesquisa, até o momento com este título: “Donatismo: Estudo da Formação Identitária Donatista em Agostinho”. Orientado pela professora doutora Ana Paula Tavares Magalhães.

reconhece nele tanto a forma humana em si herdada por parte de mãe, como a divina que lhe é devida do próprio Deus criador. Algo que além de originar inúmeras controvérsias e interpretações variadas, representou uma guinada e depois uma ruptura decisiva com o judaísmo em termos doutrinários. A nova religião foi tributária do messianismo judaico que, na época de Jesus, esperava um messias terreno, o cristianismo lhe acrescentou a idéia de filho de Deus, que era lhe estranha. A separação e afastamento entre as duas religiões pode nos parecer aparentemente natural, mas para os primeiros cristãos e principalmente para os apóstolos, de origem sabidamente judaica, não deixou de ser controversa e de ter uma certa dose traumática.

O próprio Pedro, tido como aquele que fala pelos apóstolos, como o primeiro entre eles, “*escolhido por Jesus durante a vida pública, investido por ele de um mandato oficial*” (MARROU, 1984: 29), não deixou de ter momentos de indecisão quanto os caminhos e práticas que o cristianismo deveria seguir e seu correto posicionamento frente ao judaísmo¹. Em 49, em razão de uma demorada visita a Antioquia, o apóstolo viu-se dividido entre as comunidades pagano-cristãs e judaico-cristãs. Tendendo à segunda em virtude da intervenção de Tiago, uma das lideranças da Igreja de Jerusalém, algo que o fez merecer uma vigorosa reprimenda de Paulo, inconformado por Pedro ter declinado dos convites para compartilhar o pão com os pagano-cristãos em favor dos judaico-cristãos. Vindo de uma perspectiva judaica, Pedro temia a perda dos judeus convertidos em razão da forte pressão do “nacionalismo” judaico presente a esta época. Segundo Marrou, Pedro “*quer guarda-los, mostrando que é possível ser ao mesmo tempo fiel à fé cristã e à Lei judaica*” (MARROU, 1984: 55). Este posicionamento tentava garantir um patamar comum entre o cristianismo e o judaísmo, mas que limitava o universalismo cristão, não rompendo totalmente com as práticas judaicas. Paulo tomou posicionamento contrário a Pedro por achar essencial a emancipação frente ao judaísmo, além de sua preocupação com a nova religião frente às massas pagãs, tal posição o levou a preocupar-se tão somente com a Igreja no ambiente grego a partir de então (MARROU, 1984: 55-56).

¹ Em Ato dos Apóstolos, nos possível verificar passagens nas quais são descritas e defendidas práticas judaicas nas primeiras comunidades cristãs. A passagem “os milhares de judeus que aderiam à fé são zeladores da lei” (At 21,20), talvez seja a mais famosa, mas encontramos bons exemplos em At 2,46, At 3,1, At 5,13, At 5,21.

Paulo foi antes de tudo um pregador e fundador de comunidades, vital para “o conceito de fé tornar-se o elemento essencial da profissão cristã. Mais do que uma fé em Deus, parece tratar-se, todavia, da fé no Reino dos Céus (do Paraíso)” (AGNOLIN, 2007: 120)². Uma mudança de foco em relação ao judaísmo, o qual concebia um reino terrestre de Deus que, através da crença em Cristo, torna-se o Reino dos Céus, “realidade extra-mundana, transcendente, como o próprio Deus, a existência terrena” (AGNOLIN, 2007: 245). Disto derivam conceitos como a imortalidade da alma, a crença em um Deus único que admite as almas dos fiéis em seu Reino, assim como Jesus enquanto Redentor e Salvador da humanidade. O iniciado a nova religião deveria fazer uma renúncia à sua vida mundana, à sua base religiosa e cultural anteriormente estabelecida pela passagem ritual do batismo, passo fundamental para sua iniciação. Para entrar nesta nova comunidade homogênea e horizontalmente articulada, dever-se-ia despojar-se de sua identidade obtida ao nascimento em prol de outra escolhida, por eleição, mediante um ato de fé. Identidade que transcende quaisquer limitações ou divisões humanas, alteridades ou etnias, baseada na fé no Reino dos Céus e na espera por este estabelecida na taxativa afirmação: “*meu reino não é deste mundo*” (João 18,36). Frase proferida por Jesus que era utilizada como justificativa última dos mártires cristãos dos primeiros séculos.

O que caracteriza os dois primeiros séculos cristãos, principalmente no período compreendido entre 40 e 70, foi por um lado, o explosivo “nacionalismo” judeu, tão problemático aos imperadores romanos, algo que prendia e atraía o cristianismo para práticas judaizantes, não o deixando se desenvolver plenamente. Tem como seus marcos fundamentais a guerra judaico-romana e a destruição do Templo de Jerusalém em 70. Por outro lado, temos posicionamento de Paulo pelo contínuo avanço do cristianismo nos meios pagãos, expandindo cada vez mais suas viagens em sua estratégia de conquista de centros urbanos para fundação de pequenas comunidades (MARROU, 1984: 53-62). Esse empenho de Paulo permitiu ao cristianismo ir progressivamente se libertando das influências judaicas.

Um momento histórico de singular importância para exemplificar cisão entre o cristianismo e o judaísmo, configurar-se na recusa da comunidade cristã de Jerusalém

² Estabelecimento do conceito de fé esta em Hebreus 11,1: “Fé é certeza nas coisas esperadas, é demonstração das coisas que não se vêem”.

em participar da guerra contra os romanos. Esses cristãos que até então tinham tentado manter-se junto aos judeus no contínuo trabalho em prol da sua conversão para crença em Cristo, são obrigados a retirar-se de Jerusalém, tanto pela crescente perseguição dos judeus quanto para fugir dos massacres romanos (MARROU, 1984: 60-62). Foi pelo contraste e diferenciação junto ao judaísmo que foi formado o sistema cognitivo e o conjunto de dogmas cristãos, estes ao vencerem o judaico-cristianismo ou proto-cristianismo inicial, vão confrontasse com novos meios e novas culturas dando prosseguimento ao seu desenvolvimento e inaugurando um novo momento de sua construção histórica.

Os Primeiros Contatos com as Culturas Pagãs

O cristianismo que, em um primeiro momento, tinha se diferenciado do judaísmo, passava, então, por um período de consolidação de sua identidade, sendo constituído pelos contatos com outras culturas decorrentes da universalidade cristã. O contato, em particular, com a cultura greco-romana teve especial importância, inegavelmente, redefinindo a crença em Cristo, dando-lhe corpo ideológico e doutrinário. A chamada cultura clássica foi produzida dentro de um mito criacional do qual tem seu ponto partida, consistindo nesta elaboração mítica um plano de descontinuidade, por ser des-historificante e diacrônica. Sua alteridade está no extra-humano, sendo neste que busca suas ferramentas para compreender o mundo em que se encontra. Tem por característica seu aspecto jurídico-estatizante que a permite tomar para si o papel de cultura julgante, definindo, a partir disto, uma hierarquização cultural que ao mesmo tempo garante e re-confirma a própria cultura romana. Este aspecto transforma as demais alteridades em algo inalcançável de pleno entendimento, por somente serem patamares inferiores de sua própria cultura. Raciocínio que justifica o projeto de conquista e romanização dos outros povos, partindo de um princípio de redistribuição institucional/imperial da *civitas* romana de maneira a integrar, ou conduzir, aqueles em situação inferiores para a única forma de cultura concebível, a romana (AGNOLIN, 2007: 445).

Boa parte da historiografia tende a mostrar um período de desarticulação dos valores e instituições republicanas romanas nos séculos II e III, justamente o momento no qual ocorrerá com maior intensidade suas trocas com o cristianismo em formação.

As razões para isso são diversas, das quais aqui me limitarei a ressaltar algumas³. Para a linha historiográfica iniciada por Gibbon, o direcionamento para o Oriente e a própria fundação de Constantinopla estavam intrinsecamente ligados à corrupção da sociedade romana. Os romanos teriam deixado sua simplicidade por uma imitação caricata da pompa e exageros das cortes asiáticas. Uma mudança que implicou em uma perda de moralidade e na intensificação do cerimonial, levando à derrocada dos valores romanos e uma degeneração da sociedade que a fez perder a própria identidade. “*Um observador de espírito filosófico poderia confundir o sistema de governo romano com um teatro esplendoroso, cheio de atores para todos os papéis e posições sociais que repetiam a linguagem e imitavam as paixões de seus modelos originais*” (GIBBON, 2005: 303). Por sua vez, as guerras políticas internas, o empobrecimento e a mistura das famílias nobres com a massa do povo, acabaram por desferir um golpe na identidade romana, pela perda daqueles que eram considerados os primeiros e verdadeiros romanos, linhagem sagrada que remontava à fundação da própria Roma: a camada patrícia (CRUZ, 1995).

Paralelamente a esse esvaziamento da identidade, ocorre uma diminuição do poder e funções de muitos cargos ligados à administração, tendo por consequência uma concentração cada vez maior do poder nas mãos do Imperador. E, considerando-se Lee Goff, o período foi marcado por uma lenta mudança na qual romanização deu lugar a barbarização. A somatória entre os romanos e os bárbaros passa a ser vista como solução da crise, mas, apesar dos romanos compreenderem que os bárbaros estavam sob o seu jugo, o que o se deu foi inverso: “*os bárbaros, vencedores, admitem ao seu lado os romanos vencidos*”(LE GOFF, 2005: 25). Esta inversão foi em grande parte creditada ao chamado “shock” mental da crise do século III, algo que envolveu uma confluência de fatores (CRUZ, 1995: 325)⁴, ressaltando e agravando um conjunto de problemas internos vividos pela sociedade tardo-romana. O modo de vida romano acabou se provando insustentável, suas estruturas políticas, sociais, ideológicas e religiosas tornam-se não mais capazes de fornecer as respostas às necessidades do homem romano (LE GOFF, 2005: 24-26).

³ Para maiores informações consultar o artigo de Gilvan Ventura da Silva na revista *Mirabilia* (SILVA, 2001).

⁴ Alguns fatores destacados pelo autor: dificuldade monetárias, inflação, usurpações, guerras civis e constante pressão dos povos hostis junto ao limes. p. 325.

Foi neste período de insegurança, reestruturação institucional e reorganização religiosa, que acabou por tornar possível que algumas crenças, até então limitadas a certos grupos sociais ou regiões, tivessem a chance de transformarem-se em hegemônicas e constituíssem uma nova *religio* que caracterizou a Antiguidade Tardia. O cristianismo se desenvolveu surpreendentemente em meio à suposta decadência, aproveitando-se do vácuo deixado pelas instituições e valores clássicos. Por consequência, expandiu-se enormemente, conquistando as camadas mais baixas da população, assim como a elite imperial e, enfim, o próprio Império. Isto não se deu por acaso. A ascensão do cristianismo e posterior escolha deste por Constantino foram consequências diretas de um amplo esforço, iniciado em Paulo, para estabelecer patamares comuns de comunicação entre o cristianismo e a cultura greco-romana. Esse esforço perpassa os grandes padres da Igreja, os quais buscavam instaurar maneiras apropriadas de associar a ambos⁵. Através de apropriações e ressignificações, o cristianismo fundir-se-ia pouco a pouco à cultura clássica, tornando-se hegemônico e, enfim, a religião oficial do Império.

A instrumentalização e institucionalização do cristianismo frente o desafio imposto pela cultura greco-romana, pode ser sentida na própria noção do que é ser cristão, em seu modelo ideal: o santo cristão. Personagem que por vezes foi considerado como herdeiro dos heróis clássicos e, em vista disto, o modelo heróico cristão (BROWN, 1997). Era aquele que transcende o humano e através da intervenção divina impede que o mundo aja contra o homem. Era *imitatio Christi* e assim apropriação do próprio modelo estabelecido em Cristo por excelência. Seu futuro era o passado cristão e a busca pela figura de Cristo dentro de si, em um eterno re-pensamento e re-atualização daquele que considera como filho de Deus, olhando-o de um novo prisma condizente com o seu contexto e condição. Inicialmente o modelo de santo e, portanto, o próprio modelo de cristão (então tido como ideal), consistia no “santo mártir”, aquele que, acreditando estar em um mundo pecaminoso e dominado pelo demônio, busca o afastamento deste mundo e tem a morte como seu maior prêmio. Tendo em vista um mundo que corrompe o homem, afirma um escapismo baseado em passagens bíblicas

⁵ Diversos autores da patrística buscaram proporcionar similitudes entre a cultura cristã em formação e a cultura greco-romana, basicamente utilizaram de maneira sagaz os aspectos religiosos ressaltados no momento histórico ao qual viviam, tais como: o grande crescimento da crença no sobrenatural, homogeneização e hegemonia da percepção de Deus como único e absoluto, e a preocupação crescente com as questões ligadas à salvação e a vida após a morte (CRUZ, 1995:326-329).

tais quais a “*meu reino não é deste mundo*” (João 18,36), o que implica que santo seria aquele que se fazia menos homem purificando-se através do martírio, imitação máxima do fundador de sua religião e via de acesso ao verdadeiro reino ao qual pertence.

O modelo de santo que se seguiu foi denominado de santo monge ou santo monástico, baseando-se em conceitos do montanhismo e eremitismo, foi estabelecido apropriadamente pela obra de Atanásio sobre a vida de Antônio do Egito. É o santo asceta que não mais se entende como algo eminentemente estrangeiro neste mundo, procurando nele se inserir e atuar, homem virtuoso que inspira os outros homens e, através de sua ligação privilegiada com Deus, deve sacralizar e salvar o mundo. Alguém que em si tem uma dualidade que o permite transcender a natureza e ser homem. É *due nature* também quanto à função na Terra, podendo ser tanto visto como um intercessor privilegiado por meio do qual a deidade cristã age neste mundo, como exemplo de homem que enfrenta as provações inerentes à vida mundana. Sua provação, através de privações e mortificações físicas e psicológicas, visa à purificação na tentativa de ascender a um estado de espírito mais elevado que passa pela própria renúncia à carne e ao prazer mundano. Por estes pontos e outros mais, o conceito de herói cristão mostra que muito deve ao greco-romano, mostrando-se em realidade uma série de combinações, apropriações e re-significações de valores e virtudes encontradas no modelo clássico com os próprios ao credo cristão, principalmente da *humilitas* e *caritas* cristã.

Talvez o caso mais significativo de apropriação tenha se desenvolvido no conceito de *fides* romana. Somada à *pietas*, foi e é considerada como um dos principais valores morais e políticos romanos (CRUZ, 1995). É geralmente definida como disposição permanente de vontade, algo inabalável que implica na concordância entre palavras e atos, um compromisso não exclusivamente laico, pois este perpassa o divino ganhando nele força superior devido à garantia dos deuses conseguida através de um juramento. Mais do que uma confiança, maior que uma garantia, é uma crença em um sentido não cristão, suficientemente forte para perpassar todos os âmbitos da vida romana, desde o direito privado até o direito internacional, acreditando-se até mesmo consistir em um dos fatores de unidade do Império.

Foi Jerônimo que empreendeu o heróico esforço de construção da idéia de uma fé romana e cristã, visando com isso, à cristianização da aristocracia, de modo que

“através de um discurso que mantém e preserva os parâmetros e os moldes advindos da tradição cultural romano-helenística a mensagem cristã atingisse este grupo” (BROWN, 1972:36). Explorando a etimologia associada à lealdade, constância e cumprimento de promessas, Jerônimo estabeleceu um conceito de *fé/fides* que definiria não uma antiguidade que confere dignidade ao cristão, mas sim, uma dignificação por uma vivência na fé, o que garante o prestígio social e moral das altas camadas romanas, permitindo a sua conversão. Isso foi de extrema importância para aceitação do cristianismo e a criação de algo novo e original: a cultura romano-cristã. Com a consolidação do cristianismo diante de seus concorrentes, em especial da cultura clássica, essa crença passou para um novo momento em sua constituição histórica. Voltando-se para seu interior, os seguidores de Cristo buscavam homogenizar e normatizar suas crenças e seus ritos, o que, eventualmente, geraria disputas e controvérsias que caracterizariam este credo por boa parte da Idade Média (BROWN, 1972:32-39).

A Institucionalização

Esta nova modalidade cultural embasou-se em uma mudança fundamental nos conceitos de justiça e direitos romanos. O estado de direito antigo foi constituído por um dualismo composto pelo direito positivo, normal ou códigos escritos, e o direito pelo costume, regras moral e ética social pré-estabelecida pelo povo. Sendo uma das diferenças fundamentais entre estas duas modalidades de direito, o fato de o primeiro dar a possibilidade legítima do uso da força, enquanto que o segundo não (PRODI, 2005: 11-16)⁶.

Com o cristianismo, a justiça torna-se algo sagrado através do pacto entre Deus e os homens, a sagrada aliança, a presença da divindade como único sagrado entre todas as coisas acaba por dessacralizar as instituições. O que permite uma justiça que pode ir,

⁶ Em Gaio, *Institutas*, I, i-xi, xlviii – xlix se estabelece que “Cada povo que é governado por estatutos e costumes observa em parte seu próprio direito particular e em parte o direito comum a toda a humanidade. Esse direito que um povo estabelece para si próprio é específico dele e se chama *ius civile* (direito civil), sendo o direito peculiar desse estado particular (*civitas*), ao passo que o direito que a razão natural estabelece para toda a humanidade é seguido por todos os povos e se chama *ius gentium* (direito das nações), sendo o direito observado por todos os povos”.

ou não, de acordo com o Estado⁷, uma nova via alternativa ao poder político para desculpar a si mesmo ou implicar culpa. A separação da instituição jurídica da estatal possibilita um Estado que está sujeito a erro e seus agentes à punição, a instância última de justiça passa agora a ser Deus. O mundo pagão não diferencia Estado e religião, sendo somente com o cristianismo que esta separação entre as duas espadas passa a ocorrer, em parte por uma reafirmação da Igreja frente ao Estado e em parte por sua própria origem ter sido fora do Estado, como estrutura e algo paralelo ou conflitante a ele na maior parte do tempo (PRODI, 2005: 16-21). Com isso e a “concretização” da formação identitária do cristianismo frente seus concorrentes, principalmente frente à cultura clássica, a crença em Cristo passa a um novo momento dentro de sua construção histórica. Voltando-se para seu interior, a religião cristã busca uma homogeneização e normatização de suas crenças e ritos, algo condizente as necessidades que lhe eram impostas, mas que irá gerar controvérsias e disputas viscerais sem precedentes ao cristianismo.

Este terceiro momento passa a ser hegemônico a partir do quarto século da era cristã. Ocorre em um contexto particularmente interessante, no qual o cristianismo encontra-se em vias de torna-se a religião oficial do Império e ser imposto por este a todos seus habitantes. A necessidade de uma maior cooperação e unidade do Império, implicou em uma procura por uma nova ideologia impulsionadora e unificadora, o que tornou-se um preocupação principalmente para Constantino. *“Un objetivo del gobierno de Constantino se destacaba claramente: la restauración, renovación y renacimiento del antiguo esplendor y gloria de Roma”* (ULLMANN, 1983: 13). Para tanto, *“debía tener lugar una autentica renovatio Romanae. Pero esto necesitaba la cooperación de todos los suditos del Imperio”* (ULLMANN, 1983: 13). Si “en efecto, dentro de las fronteras del Imperio romano cualquier idea referente al gobierno era una ideia jurídica” (ULLMANN, 1983: 25), então o cristianismo não poderia ser tratado de forma diferente, decorrendo que *“la Igreja cristiana se convertio em parte del sistema legal romano y quedaba desde entonces sometida em todos los aspectos a las decisiones del legislador, a saber, Constantino mismo”* (ULLMANN, 1983: 14). Dentro desta dinâmica, o Imperador procurou encaixar o cristianismo às suas necessidades na medida

⁷ O termo “estado” esta sendo usado aqui com as devidas ressalvas quanto ao seu anacronismo, significando somente o conjunto de instituições administrativas presentes no mundo romano.

do possível. O porquê de sua escolha pelo cristianismo é controverso, mas pode ser explicado por alguns fatores: o cristianismo era atrativo intelectualmente e racionalmente, tinha uma aprofundada literatura que o tinha uma maior abrangência e conteúdo em relação a maior parte das religiões concorrentes, além do fato de estar em um terreno e contexto fértil para o seu desenvolvimento (ULLMANN, 1983:16-19).

Em contra-partida a escolha de Constantino, o cristianismo necessitava adequar-se à expectativa a ele imposta, sendo necessário uma homogeneização de credo e ritos que lhe dessem uniformidade. Algo que já vinha ocorrendo concomitantemente ao seu processo de institucionalização, mas que agora necessitava ser acelerado. Cabe, então, aos Concílios Ecumênicos dar conta de tal tarefa, estabelecendo regras claras e uniformes a todos cristãos e, por conseguinte, a todo o Império, constituindo a chamada ortodoxia e sua contra-parte, a heresia. Este termo, vindo do grego *haíresis* ou *hairen*, significava inicialmente nada mais do que uma divergência de opinião, com sua resignação à luz do cristianismo passou a significar algo negativo ou filosófico, que “nasce do conflito ou do contraste entre a verdade revelada e os diversos sistemas filosóficos e teológicos sobre os quais recai essa revelação” (RIBEIRO, 1989: 19). Pode até ter uma intenção verdadeira, mas não se encontra de acordo com a opinião aceita pela Igreja. É algo necessário à fé, pois ela necessita do erro e que suas paixões sejam renovadas para que o caminho correto seja encontrado. Paulo foi categórico quanto a isso: “*é preciso que haja heresias*” (Coríntios I 11,19). Mas no contexto do século IV seu tratamento em muito diferenciava da não perseguição também estabelecida por Paulo. Quando a questão chega a Agostinho, revoltado pelos inúmeros excessos donatistas, ele acaba ceder ao direito natural e sua premissa de repelir a força com a força⁸.

A entrada do cristianismo na estrutura institucional romana, o grande crescimento deste tanto nas suas funções junto à sociedade como político-administrativo, permitiu uma substituição do ideal jurídico-estatizante pelo ideal universalista cristão como via de entendimento do mundo. Mais do que isso, mostra um processo de inclusão do termo romano dentro de uma conotação e uma lógica cristã de re-significações, visando a conciliação das tradições clássicas e a doutrina cristã. De

⁸ Cabe destacar que um grande número de autores credita boa parte das heresias deste período as lutas políticas e a freqüente rivalidade existente entre Roma e Constantinopla. A contínua colisão teria suscitado infinitas sementes de heresia e uma inesgotável fonte de divisões.

forma simplista e genérica, seria possível afirmar que se, no segundo momento aqui proposto, o cristianismo foi à cultura e ao direito romano para neles se re-significar, neste terceiro momento há uma inversão na qual foi a cultura e as instituições romanas que se dirigiram ao cristianismo em busca de novos significados. Com Agostinho este movimento e a própria *Civitas Dei* cristã foram sintetizados e formalizados, marcando uma redistribuição desta nova *civitas* verticalizada em uma tentativa de reutilização do modelo jurídico-estatizante romano. A contra-posição tradicional entre romanos e bárbaros será substituída pela oposição entre cristãos e pagãos. O espaço anteriormente ocupado pelo Império passa sucessivamente a ser da cristandade e, através de Leão Magno no século V, a *orbis terrarum* romana efetivamente passa a ser entendida como “*orbis Christianum*”, seguindo-se a isso o acréscimo de Gregório Magno que completa a tradução da “*respublica totius orbis*” em “*sacta respublica*” do agora “*Imperium Christianum*” (AGNOLIN, 2007: 246). Significando que o cristianismo não somente toma para si os ideais e virtudes romanas, como os transforma em algumas de suas premissas e valores mais caros.

Agostinho e o novo *Ethos* cristão

Agostinho é um daqueles raros autores em que a frase “dispensa apresentações” é verdadeira. Sua vida, suas principais obras e sua influência sobre o cristianismo que lhe foi posterior foram profundamente estudadas. Autor de uma enorme quantidade de textos, é até hoje uma fonte inesgotável de pesquisa e novas interpretações. Sem dúvida, Agostinho recebeu influência dos sistemas de pensamento de seu tempo, dos quais é em grande parte herdeiro. Além da influência do platonismo, encontramos em seus escritos elementos estóicos, epicuristas, aristotélicos, e céticos, que, hora são incorporados, ora são refutados (STEAD, 1999). Todos estes elementos deixaram vestígios no estilo de oratória e escrita do autor que, notoriamente, utilizava elementos da escrita e oratória clássica, principalmente ciceronianos (BAYCER, 2010). O bispo de Hipona procurava preservar o que achava de correto nos escritos clássicos, tentando reaproveitar seus elementos para o contexto cristão. Como autor e importante nome do cristianismo, Agostinho considera seu dever levar as palavras de Cristo a aqueles que não as conheciam e corrigir aqueles que dela faziam mau uso. Para tanto,

Agostinho tentou convencer seus leitores através de sua prática diária, da coerência destas com seus escritos e destes dois com os ensinamentos cristãos.

Se considerarmos a frase de Ruth Amossy de que “*todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem para si*” (AMOSSY, 2005: 9), Agostinho, como qualquer outro autor, ao tentar persuadir seu leitor de seu ponto de vista, busca legitimar esta imagem que almeja construir. Para legitimá-la se faz necessário que se invista de uma credibilidade que o autorize, como orador, a tratar do assunto ao qual se refere, garantindo assim o sucesso de sua persuasão. Para Sartorelli, esta imagem é forjada no texto e pelo texto, “*mas afiançada pela 'honestidade' daquele que fala, e por meio da qual o orador enuncia uma informação e ao mesmo tempo diz: sou isto e não sou aquilo*” (SARTORELLI, 2005: 21). A cultura clássica designava a construção desta imagem por *ethos*, termo de dupla natureza que tanto faz referência à construção discursiva quanto à realidade. Tem predominantemente caráter moral, refletindo escolhas deliberadas e um conjunto de qualidades inatas do autor, sendo, portanto, construído em uma dinâmica de causa e consequência de escolhas ponderadas que refletem o campo moral (realidade do autor) e no discurso (SARTORELLI, 2005: 21-22).

Os documentos produzidos por uma polemica religiosa pertencem, geralmente, ao gênero deliberativo⁹, no qual o leitor é chamado a tomar uma posição perante o que lhe é dito, seja ela pró ou contra. Compõem-se de um jogo de persuasão entre o autor e seu leitor. Aristóteles afirma que “*o orador persuade por seu caráter moral quando o discurso se enuncia de tal maneira que o faz digno de confiança*”(ARISTÓTELES, 2005: 1356^a), mas adverte que o orador deve zelar para que “*a confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador*” (SARTORELLI, 2005: 27). A imagem formada anteriormente constitui, pois, um intertexto que autoriza ou desautoriza o autor a tratar de cada assunto, sendo reconfigurada e reconstruída a cada nova dinâmica entre o autor e seu interlocutor. Quando transpomos esta noção para uma querela como a donatista, temos que ambos os partidos devem formar para si um *ethos* que os legitimem como sendo portadores e porta-vozes da Verdade. Agostinho deve provar ao seu leitor que sua leitura e interpretação não apenas são melhores do que as outras, somente isso não lhe basta, deve provar que estas são as únicas corretas. O ato

⁹ Segundo a divisão clássica aristotélica.

de pregar, para ele, não pode ser outro senão uma missão, uma vocação que lhe foi transmitida por Cristo e pelos apóstolos.

Estabelece-se um jogo dialético entre os dois partidos em disputa no qual uma fala somente pode ser esclarecida por completo em oposição à outra. O leitor encontra-se em meio a um cabo de guerra com ambos os lados tentando cooptá-lo, para tanto esses necessitam se autolegitimar e deslegitimar ao seu adversário. Sendo neste movimento que muitas vezes que se faz necessário citar o adversário, para se dizer o que é ou o que não é, precisa-se recorrer ao outro (SARTORELLI, 2005: 9-10). Este recurso foi amplamente utilizado por Agostinho, quando este se dirigia aos donatistas, principalmente em suas refutações, este procurava sempre estabelecer três pontos: primeiramente a existência de patamares comuns entre os dois partidos, “há algo no qual concordamos”; em segundo lugar, demonstra qual é o ponto de vista do adversário no qual há discordância de forma resumida, “os donatistas dizem...” ou “Petiliano diz...”; em terceiro lugar, busca esclarecer aos seus adversários de seu erro, exorta-os a se corrigir e a reconhecer a verdade.

Neste processo, constitui-se um *ethos* “positivo” que está vinculado à “*desconstrução (ou destruição) do ethos do outro ou à construção de um inteiramente ‘negativo’*” (SARTORELLI, 2005: 9). Faz parte disto também, a vinculação feita por ambas às partes as autoridades reconhecidas ou de destaque na defesa da fé, visto que, uma vez que um lado identifica a si a figura de uma destas autoridades, imediatamente atribui ao outro os adversários desta figura e tudo o que lhes estão agregados. Foi o que Agostinho fez ao reafirmar seu apego aos procedimentos de Paulo, ele sustentava que, assim como o apóstolo, respeitava a regra apostólica e, portanto, respeitava nos pagãos, judeus, hereges, cismáticos no que neles é bom e verdadeiro, mas tinha por dever corrigir o que é mau e falso. Agostinho iguala em sua análise os donatistas aos pagãos, judeus e hereges, para ele todos estes se desviaram do caminho verdadeiro, perdendo-se e se pervertendo. Pede a aqueles que o seguem que se encontrem “*algo justo aun en los perversos, procuramos enmendar su perversidad, y em modo alguno profanamos lo que hay en ellos de justo*” (AGOSTINHO, 1988: 419).

Este processo de construção dialética de uma identidade para si e para o outro foi de vital importância para os autores cristãos a partir do século IV. Com a mudança da concepção de *imitatio Christi*, não bastava mais a um bispo como Agostinho usar os

exemplos bíblicos para convencer seus ouvintes e leitores, era preciso que ele mesmo fosse o exemplo do que pregava, que vivenciasse o que dizia e se colocando como um exemplo a ser seguido. Agostinho e os autores cristãos desta época tentaram constituir para si e seu partido um *ethos* de portador da Verdade e pleno cristão, enquanto imputavam a seus adversários a alcunha de “falso mestre”, daqueles que se desviaram dos ensinamentos de Cristo e, por isso, tornaram-se semelhantes a pagãos, judeus e hereges. É uma dinâmica que se constitui por meio de um duplo processo discursivo, nesse ocorre uma delimitação de uma identidade para si e de uma caracterização para o outro, o adversário. Cada qual atribui imagens para si e tenta desqualificar o outro tentando se estabelecer como o verdadeiro orador cristão, “*porta-voz transparente e puramente instrumental de uma mensagem sublime e veemente, mas evidente, unívoca e voltada para seu auditório*” (KENNEDY, 1998: 122), um papel quase acidental para o qual foi escolhido.

Conclusão

O caminho que permitiu a transformação da Civitas Romana em Civitas Dei foi longo, controverso e profícuo em suas disputas. Desde do confronto entre Pedro e Paulo quanto à conversão dos gentios, da necessidade ou não da conversão ao judaísmo para uma posterior conversão ao cristianismo, cada passo, cada avanço e cada recuo foram marcados por um intenso debate e confrontação de ideias. Estas disputas proporcionaram, primeiramente, a constituição de um “eu” cristão em oposição ao judaísmo, permitindo que a crença em Cristo se transformasse de uma vertente judaica em uma religião completamente diferente. Em segundo lugar, o confronto com o ambiente greco-romano fez com que o cristianismo pudesse verificar este “eu” já estabelecido, comparando-o com algo novo e diferente de suas raízes judaicas. Isso o redefiniu, fez com que questionasse as suas premissas mais básicas, deu-lhe corpo ideológico e doutrinário.

A concepção de *imitatio Christi* se modificou ao longo deste caminho. O ideal do Cristo mártir inicial pouco a pouco foi sendo colocado de lado. O próprio cristianismo se afastou de algumas de suas características herdadas do messianismo

judaico, deixando uma parte de seu misticismo e transcendentalismo em prol de uma prática cotidiana dos ideais cristãos. Algo explicitado na mudança do santo mártir para o santo monge. Ao se confrontar com a cultura greco-romana e *Civitas* romana, foi necessário à religião cristã se adaptar a este novo ambiente para, assim, conseguir manter seu ideal universalista. Através de apropriações e ressignificações a crença em Cristo foi progressivamente esvaziando os conceitos greco-romanos de seus sentidos originais, preenchendo-os com conteúdo cristianizado e os redefinindo como seus. Para que isto fosse possível, foi preciso um novo orador cristão, condizente com o ideal de santo monge, capaz de se investir da credibilidade necessária para, ao mesmo, se colocar em patamar de igualdade com os autores da cultura clássica, inspirar e converter os gentios.

Concluindo, temos que, o processo que permitiu que *Civitas* romana se tornasse *Civitas* cristã, a *Civitas Dei*, foi muito mais do que uma ida da horizontalidade romana para verticalização cristã, em termos identitários, foi também uma marcante mudança de postura e uma redefinição da *religio* romana. Sem paralelo na história do cristianismo, alterou a definição do que a ser cristão, transformando tanto as práticas cotidianas individuais quanto coletivas. Garantindo que a confederação de igrejas formada nos primeiros séculos cristãos, fosse gradativamente se normatizando e se homogenizando impedindo, desta maneira, que se desenvolvessem em dezenas de novas religiões a serem esquecidas na passagem dos séculos.

Bibliografia

AGOSTINHO. El unico bautismo, in Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988.

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé, Ed. Humanitas, São Paulo, 2007.

BAYCER, Ivan Jr. AVGVSTINVS HIPONENSIS, VIR CHRISTIANUS, DICENDI PERITUS: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana. In CODEX, vol 2, n° 2, 2010 -
http://www.letras.ufrj.br/proaera/revistas/index.php/codex/article/view/73/baycer_jr

BROWN, Peter. O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé. Tradução por António Gonçalves Mattoso. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

_____. Authority and Sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world, Cambridge University Press, Great Britain, 1997.

- CRUZ, Marcus Silva da. “Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia”. *Veritas*. Porto Alegre, v.40, n. 159, set. 1995, pp. 319-335.
- DAWSON, Christopher. *Historia de la Cultura Cristiana*, México, Fondo de Cultura Economica, 2001.
- GIBBON, Eduard. *Declínio e Queda do Império Romano*, s/l, s/Ed, e/A.
- KENNEDY, George A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition. From Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*, São Paulo, Ed. EDUSP, 2005.
- MARROU, Henri-Irénée e DANIÉLOU, Jean. *Nova História da Igreja: I dos Primórdios a São Gregório Magno*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1984.
- MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*, São Paulo: Hedra, 2005.
- PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2005. – (Coleção Justiça e Direito).
- RIBEIRO Jr, João. *Pequena história das heresias*, Campinas: Papiros, SP, 1989.
- SILVA, Gilvan Ventura da. O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica. In “Revista Mirabilia 1”, 2001 - <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html>
- STEAD, Christopher. *A filosofia na antiguidade cristã*. Tradução de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999.
- ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político em la Edad Media*, Madrid, 1983.
- _____. *Princípios de Gobierno y Política em la Edad Media*, Madrid, 1985.