

A Oração à Assembléia dos Santos do imperador Constantino e a construção historiográfica do imperador cristão

ROBSON MURILO GRANDO DELLA TORRE*

Com o intuito de contribuir para as discussões deste seminário temático, minha comunicação terá por objetivo discutir não tanto a construção de uma tradição historiográfica sobre a Antigüidade ou a Modernidade, mas sim a construção de certa tradição de leitura documental que se impôs em uma fonte importante que utilizo em minha pesquisa a tal ponto que ela contribuiu para a consolidação do próprio modo como este documento é entendido como fonte atualmente e de como ele fundamenta certa visão historiográfica sobre o principado de Constantino (306-337). Minha apresentação, portanto, lidará com o problema de como os historiadores dos séculos XIX e XX contribuíram para a construção das fontes documentais que utilizamos em nossas pesquisas atuais, agregando a estes um modelo de leitura e de análise que redefiniria o modo como eles podiam ser acessados.

O documento de que trato aqui é a *Oração à assembléia dos santos*¹, pronunciada pelo imperador romano Constantino e reproduzida como apêndice à *Vida de Constantino*², uma obra tardia do bispo palestino Eusébio de Cesaréia (c.260-339). No quarto e último livro deste texto, depois de ter reservado uma seção especial à legislação imperial que ele julgava ter sido inspirada por preocupações cristãs³, Eusébio dedicava alguns capítulos aos discursos que o imperador costumava fazer às multidões que acorriam com frequência ao palácio imperial. Segundo o bispo, os temas destes discursos eram recorrentes: neles, o príncipe exortava que sua audiência abandonasse o “erro politeísta” para adotar o culto ao verdadeiro Deus, versava sobre a economia da salvação e o julgamento divino que esperava os homens ao final da vida, condenava os ladrões, fraudadores e usurários e argumentava em favor da origem divina de seu poder

* Mestrando em História Cultural pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP). A pesquisa conta atualmente com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

¹ Utilizo aqui a versão deste texto apresentada em EDWARDS, 2003: 1-62.

² Utilizo aqui a versão fornecida em CAMERON; HALL, 2000: 67-182.

³ VC 4.26-28.

imperial, que ele alegava ter-lhe sido confiado diretamente por Deus para zelar sobre as coisas terrenas tal como as coisas celestes eram regidas pelo Verbo divino⁴. Eusébio continuava e mencionava outros textos do imperador que mostravam seu zelo com os assuntos cristãos, principalmente cartas trocadas entre o imperador e o bispo⁵. Dentro dessa seqüência, o bispo anunciava que incluiria em sua obra um texto imperial que comprovaria o teor de suas afirmações:

Seja como for, o latim era a língua que o imperador usava para compor o texto de seus discursos. Eles eram traduzidos para o grego por intérpretes profissionais. Como exemplo de seus trabalhos traduzidos [tôn d'hermêneuthentôn logôn deigmatos heneken], eu anexarei logo após este livro o discurso que ele intitulou “à assembléia dos santos” [tôi tôn hagiôn sullogôi], dedicando-o à Igreja de Deus, de modo que ninguém possa pensar que nossas afirmações [tên hêmeteran marturian] sobre seus discursos são mera retórica [tis kompon].⁶ (CAMERON; HALL, 1999:165).

A assim chamada *Oração à assembléia dos santos* foi preservada até os dias atuais, portanto, porque Eusébio queria que ela fosse prova [*deigma*] de suas afirmações sobre a temática cristã que povoava os discursos do imperador ao final da vida. O conteúdo dessa obra, como se pode presumir, se restringe a desenvolver os temas apontados pelo clérigo em seu resumo dos assuntos tratados nos discursos constantinianos. Pronunciada por ocasião de uma sexta-feira santa, a *Oração* começa com Constantino se dirigindo aos clérigos que o ouviam (deduz-se, a partir disso, que a audiência desse discurso fosse majoritariamente cristã (BARNES, 1981:74)), fazendo uma saudação em especial ao bispo local. Após lamentar brevemente o estado de caos que se abateu sobre o Império durante o período recente de perseguições, Constantino discorria sobre a organização do cosmos e de como esta era preservada pela monarquia divina; sem esta, o mundo viveria no caos, dada a tendência natural das criaturas pela

⁴ VC 4.29.3-4.

⁵ VC 4.34-36.

⁶ VC 4.32. Sigo aqui a tradução inglesa feita por CAMERON; HALL, 2000.

diversidade. Contestando o conceito clássico de acaso⁷, Constantino adota uma perspectiva determinista do mundo segundo a qual tudo seria regido pela Providência divina, desde o ordenamento dos planetas até a sucessão das estações e o sucesso das colheitas. Toda a Criação seria reflexo da essência divina e, como tal, ela deveria lhe prestar louvor contínuo para a manutenção do bom estado das coisas, mas isso nem sempre teria sido possível por conta da impiedade dos pagãos. Ignorantes das leis divinas e apegados a “hábitos infantis”, eles corromperiam os jovens com seus ídolos e falsos deuses. Foram esses hábitos e crenças errôneas que, segundo Constantino, teriam levado à desgraça cidades como Mênfis e Babilônia, já em ruínas em sua época. Para que o mesmo não ocorresse com Roma, o imperador argumentava ser dever dos cristãos instruir as nações nas palavras de salvação do Evangelho e demovê-las de seus costumes ancestrais. Pois, do mesmo modo que a monarquia divina preservava a ordem, a multiplicidade de deuses levava à anarquia. Este era um dos motivos alegados pelo imperador em seu discurso para justificar a necessidade de uma monarquia terrena que zelasse pela instrução dos homens nos ensinamentos corretos sobre a divindade e pela manutenção da ordem no Império, a qual podia ser facilmente identificável como uma apologia a seu poder exclusivo como imperador. Após essa crítica aos pagãos e de sua defesa de seu poder monárquico, Constantino se voltava para a natureza divina do Cristo e de sua Encarnação, através da qual a humanidade foi resgatada de seus crimes prévios e instruída no conhecimento de Deus. Para provar seus argumentos, o príncipe recorria até mesmo a textos da tradição clássica como um oráculo sibilino e a uma écloga de Virgílio, na qual ele via um anúncio do nascimento de Jesus e de sua origem divina. Por fim, Constantino se voltava de forma direta contra os antigos perseguidores, criticando o modo lamentável como terminaram suas vidas, derrotados em todas as suas batalhas, privados de sua descendência e de seu poder original por terem afrontado a divindade através de suas perseguições aos cristãos. Foi através dessa punição aos perseguidores e aos pagãos em geral que a Providência teria restaurado a ordem no mundo, mas esta punição não teria sido em vão, pois ela teria ocorrido também para instruir as nações para que abandonassem seus erros e adotassem a fé no verdadeiro Deus.

⁷ Para os diferentes empregos do conceito de acaso nas diversas correntes filosóficas da Antigüidade, ver CHESNUT, 1986: 7-17.

Neste discurso, especialmente nas passagens em que versa sobre o ordenamento do cosmos e a Encarnação de Cristo, Constantino faz várias considerações sobre a relação entre as pessoas da Trindade e que dialogavam com os debates de uma importante controvérsia eclesiástica em curso durante seu principado: a controvérsia ariana. De modo a tentar contextualizar tanto as críticas do imperador aos pagãos, a defesa que faz de seu poder monárquico e suas considerações sobre a Trindade, a historiografia tem se esforçado nas últimas décadas para definir com precisão onde e quando Constantino teria pronunciado tal discurso. Contudo, Eusébio não nos diz nada a esse respeito nem mesmo explica porque este discurso teria sido pronunciado ou como ele pôde ter acesso a tal documento. Isto porque o que interessava ao bispo palestino era o caráter exemplar que esse texto poderia trazer à sua obra, sendo o contexto de sua produção um detalhe irrelevante. Por esse motivo, os únicos indícios de datação deste discurso residem nas próprias indicações internas do texto, as quais nem sempre são conclusivas. De fato, foram várias as tentativas de datação – Serdica ou Tessalônica entre 321 e 324 (BARNES, 1981: 73), Antioquia em 325 (LANE FOX, 1986: 641-643), Nicomédia em 328 (BLECKMANN, 2006: 23), Roma em 315 (EDWARDS, 2003: xxvi-xxix) e, mais recentemente, Tréveris em 314 (GIRARDET, 2008: 363) – mas nenhuma delas é plenamente satisfatória. Na verdade, uma das poucas, senão única, evidências concretas que nos permitem contextualizar melhor esse texto é o fato de, atendendo às solicitações de Eusébio, ele ter sido reproduzido na parte final dos manuscritos que continham o texto integral da *Vida de Constantino*. Parte desses manuscritos inserem a *Oração* como sendo o próprio livro 5 da obra de Eusébio (CAMERON; HALL, 2000: 51), embora não saibamos se o bispo palestino pretendia que seu texto fosse organizado desta maneira⁸.

Desde as primeiras edições modernas da *Vida de Constantino*, que remontam ao século XVI, a *Oração* foi reproduzida comumente em conjunto com a obra do clérigo palestino da qual ela foi idealizada como apêndice. De fato, era normal que os editores modernos das obras eusebianas reunissem, em um só volume, não só a *Vida de Constantino* e a *Oração à assembléia dos santos*, mas também a *História Eclesiástica* e dois outros discursos pronunciados por Eusébio perante o imperador e que foram

⁸ Para o problema da composição da *Vida de Constantino*, provavelmente feita por outro editor após a morte de Eusébio que organizou o material já escrito e acrescentou os cabeçalhos de cada capítulo, ver BARNES 1989: 96-98.

reunidos sob o nome de *Louvor a Constantino*. Somente a partir do século XIX, momento em que se cunha o conceito moderno de fonte e a partir de quando começam a surgir as primeiras edições críticas de textos antigos com o propósito de estudo da História, é que cada uma dessas obras passa a ser editada à parte, como se pode perceber já na edição da *Vida de Constantino* composta por Ivar Heikel em 1902 e principalmente na última edição dessa obra, feita por Friedhelm Winkelmann em 1975. A partir de então, se tornou praticamente consenso entre os historiadores tratar a *Oração* de forma independente ao tratamento dispensado à *Vida*. As razões para isso parecem óbvias: tratam-se de obras de autores distintos, pertencentes a gêneros documentais diversos – a *Oração* se trata de um sermão, enquanto a *Vida de Constantino* oscila entre a história, o panegírico e o discurso real – e foram compostas em momentos diferentes. Essas características nos permitiriam assegurar que a *Oração à assembléia dos santos* era fruto exclusivo das preocupações e reflexões de Constantino sobre os temas que discorria em seu texto, enquanto a *Vida de Constantino* deveria ser abordada como produto do pensamento eusebiano, com lógica e objetivos próprios. Mais: tratada como obra à parte, a *Oração* podia ser usada como prova independente de Eusébio de Cesaréia de que Constantino era mesmo um cristão ardoroso e converso sincero que desejava promover o triunfo do cristianismo e a supressão do paganismo.

No que se refere ao tratamento historiográfico do texto, a *Vida de Constantino* e a *Oração à assembléia dos santos* também foram tratados de modo independente. No caso da primeira, a crítica historiográfica foi impiedosa. Desde a influente obra do historiador suíço Jacob Burckhardt (BURCKHARDT, 1949), o texto eusebiano é tratado com desconfiança, pois apresentaria um imperador altamente idealizado segundo os preceitos cristãos. Campeão do cristianismo, o Constantino que emerge da pena de Eusébio seria alguém dotado de profunda piedade religiosa, preocupado em assegurar vários benefícios aos cristãos e em difundir a fé cristã pelo Império à custa da supressão do “erro politeísta”. Tal imagem do imperador foi repetidas vezes, e ainda hoje, criticada como sendo uma construção ideológica composta com o intuito de legitimar o governo de Constantino ou mesmo defender os projetos políticos que os cristãos, em especial os bispos, teriam para o Império⁹. As afirmações que o bispo palestino fazia nessa obra seriam, no mínimo, suspeitas, devendo sempre ser comparadas com outras

⁹ Por exemplo, DRAKE, 2000: 390-392 e STEPHENSON, 2010: 304-305.

fontes documentais do período que pudessem comprová-las ou desmenti-las. No caso de afirmações polêmicas e sem comprovação evidente em outras fontes, como a de que Constantino teria tentado proibir o paganismo para que os romanos se convertessem ao cristianismo (VC 2.45.1), a prudência historiográfica recomendaria que elas fossem deixadas em segundo plano e que nunca fossem utilizadas como prova empírica exclusiva para esses fatos, posto que elas não seriam confiáveis¹⁰. Já no caso da *Oração à assembléia dos santos*, após um breve período no início do século XX em que se questionou sua autenticidade (alguns historiadores questionavam se este discurso não teria sido inventado pelo próprio Eusébio para legitimar as afirmações ideológicas que faria na *Vida de Constantino*¹¹), ela sempre foi tratada como testemunho sincero e verdadeiro do pensamento de Constantino sobre o cristianismo. Com base na *Oração*, muitos historiadores puderam argumentar que, apesar da imagem ideológica e exagerada apresentada por Eusébio, Constantino era de fato um cristão fervoroso, comprometido com a causa da expansão da fé pelas nações e que partilhava com seus irmãos na fé a repulsa pelos cultos tradicionais romanos e a crença de que Deus favoreceria seus fiéis. Comparada às vezes com as *Meditações* de Marco Aurélio, a *Oração* seria testemunho de próprio punho das convicções políticas e religiosas do imperador, constituindo algo semelhante a um programa de governo que o príncipe teria se proposto a seguir (BARNES, 1981: 75).

Ora, não é de se surpreender que a *Oração à assembléia dos santos* nos revele um imperador tão preocupado com o cristianismo e a defesa de seus valores quanto aquele que encontramos na *Vida de Constantino*, afinal, esse discurso fazia parte justamente da base argumentativa eusebiana para defender as teses de sua obra. Contudo, as afirmações da *Vida* tendem a ser desacreditadas ou ao menos postas em dúvida por serem de cunho ideológico ou tendenciosas, enquanto a *Oração* é tomada como testemunho sincero de Constantino de seu comprometimento com a causa cristã. Diante desse cenário, a pergunta que me faço ao longo da pesquisa e que exponho nesta comunicação é a seguinte: acaso podemos distinguir tão nitidamente assim nossa análise referente à *Oração à assembléia dos santos* da *Vida de Constantino*? Outro ponto

¹⁰ Sobre o problema do combate ao politeísmo no principado de Constantino e a validade de se usar as evidências da *Vida de Constantino*, ver as opiniões divergentes de DRAKE, 1982: 464-466, BARNES, 1984: 70-72, e CAMERON; HALL, 2000: 243-244.

¹¹ Ver bibliografia a respeito em BARNES, 1981: 323 n. 119.

intrigante a respeito desse texto é sua edição como uma fonte à parte da *Vida de Constantino*. De fato, algo semelhante ocorre com os dois discursos eusebianos reunidos sob o epíteto de *Louvor a Constantino* e editados à parte desde o início do século XX, mas o mesmo não se verifica com os demais documentos eusebianos reproduzidos na *Vida*: entre cartas e editos, ao todo são quinze textos oriundos da chancelaria imperial que figuram na obra de Eusébio, mas nenhum deles recebeu da historiografia tratamento exclusivo. De modo análogo, existe um discurso de Eusébio inserido no décimo e último livro de sua *História Eclesiástica* (EUSÉBIO. HE 10.4) composto em comemoração à dedicação da basílica de Tiro (provavelmente em algum ano entre 314 e 319), mas que nunca foi editado como uma obra à parte e raramente é tratado como tal pelos pesquisadores. Por que, então, tratar a *Oração* constantiniana como uma obra à parte? Até que ponto isso pode trazer resultados proveitosos para as análises históricas?

Com efeito, essa é uma questão que julgo importante para a compreensão da nova relação entre Roma e a Igreja a partir do início do século IV. Sabemos que foi justamente a partir desse momento que os imperadores passaram a não mais perseguir os cristãos como fizeram ao longo dos séculos anteriores e que começaram a conceder diversos benefícios às igrejas – tais como isenções fiscais e concessão de bens e dinheiro¹². A explicação tradicional para esse fenômeno defendia que fora a conversão de Constantino ao cristianismo que provocou uma importante mudança dentro da política romana, fazendo com que o imperador passasse a ser simpático aos seguidores de Cristo, ordenasse o fim das perseguições em curso na época e começasse a fomentar o culto de sua divindade favorita como modo de assegurar os favores divinos sobre seu governo. Em paralelo a essa corrente explicativa, havia aqueles que alegavam que a suposta conversão de Constantino nunca ocorrera ou que ela era falsa, tal como defendia Burckhardt no início do século XIX; segundo essa chave explicativa, Constantino seria um maquiavélico *avant la lettre* que queria se aproveitar da importância crescente do cristianismo no mundo romano para fortalecer sua base de apoio político, fingindo-se cristão apenas para angariar a simpatia dos fiéis e, assim, poder utilizar esse apoio

¹² Para os benefícios às comunidades cristãs a partir de Constantino, ver agora as análises recentes de PÉREZ, 2008: 259-275 e DELMAIRE, 2008: 285-293. STEPHENSON, 2010: 174-177 resume de modo lamentável a legislação de Constantino favorável aos cristãos, cometendo erros grosseiros e inclusive se confundindo sobre as constituições que regulamentavam a audiência episcopal.

contra seus rivais à púrpura imperial. Ainda que antagônicas, ambas as análises partem do pressuposto que a convicção religiosa do imperador era crucial para o rumo que a política romana podia tomar. Seja por piedade religiosa ou por aproveitamento político, ambas as correntes historiográficas situavam na vontade imperial o motor das transformações políticas e sociais vivenciadas no Império Romano. Segundo essa lógica, somente após uma análise criteriosa das reais motivações que levaram o imperador a tomar suas decisões é que poderíamos avaliar qual o impacto de sua política para a sociedade como um todo. Fosse Constantino um converso sincero, estaríamos diante de um cenário no qual o mundo romano seria submetido a uma nova lógica político-administrativa baseada nos valores cristãos e que culminariam, sob Teodósio, com a consolidação de um “Império cristão”. Por outro lado, fosse Constantino um político ambicioso e sem escrúpulos que tivesse feito uso da Igreja em prol de seus apetites, presenciariamos a submissão do cristianismo às vicissitudes da *Realpolitik* bismarckiana, posto que as comunidades cristãs seriam incorporadas ao aparato burocrático imperial, perdendo sua independência original e se transformando em uma verdadeira “Igreja imperial”¹³.

Se a análise da mudança na relação entre Roma e a Igreja culminaria no estudo das reais motivações que levaram Constantino e seus sucessores a não perseguir os cristãos e sim cobri-los de privilégios, nada mais conveniente ouvirmos do próprio imperador o que ele teria a dizer a respeito. No entanto, foram poucos os imperadores cuja obra literária conseguiu chegar a nossos dias, e, no caso de Constantino, seu discurso sobreviveu apenas através de transmissão indireta via Eusébio. Isso não tem sido problematizado pela historiografia, que minimizou essa dívida da obra constantiniana para com Eusébio de modo a poder tratar a *Oração* como uma espécie de pronunciamento imperial sobre os projetos do imperador para seu governo. Tratado como obra à parte, o discurso de Constantino deixava de ser peça argumentativa do texto eusebiano para ganhar vida própria, e, com isso, uma leitura própria. Ao tratar a *Oração à assembléia dos santos* separadamente, a historiografia não precisava mais se

¹³ Para a bibliografia inglesa que se utiliza desse conceito, bem como para uma crítica da mesma, ver BARNES, 1993: 162.

fiar nos testemunhos “suspeitos” e “tendenciosos” da *Vida de Constantino* para saber qual o real grau de comprometimento do imperador com a fé cristã¹⁴.

Não é de se surpreender que os pesquisadores que seguiram essa linha de raciocínio chegaram a conclusões muito semelhantes àquelas que poderiam ter feito se trabalhassem apenas com a *Vida de Constantino*. Ainda que a busca por influências filosóficas ou mesmo apologéticas nessa obra tenha resultado na elaboração de um quadro intelectual mais complexo na corte de Constantino – a historiografia é quase unânime em apontar a influência do orador africano Lactâncio e de autores do platonismo médio no pensamento de Constantino¹⁵ – isso não fez com que os pesquisadores fugissem de conclusões semelhantes a do bispo palestino. Timothy Barnes, por exemplo, conclui que a *Oração* se trata de um sermão no qual o imperador reconhecia sua missão divina de zelar pelas coisas terrenas e pela conversão dos pagãos, além de ser um manifesto político contra os perseguidores (BARNES, 1981: 75). Charles Odahl, por sua vez, afirmou que esse discurso se tratava da exposição das convicções religiosas do imperador baseada em seu estudo das Escrituras e de sua leitura da apologética cristã, mas concluindo igualmente que o autor reconhecia sua missão divina de difundir a fé no Cristo e governar em nome de Deus (ODAHL, 2004: 268-269). Por mais que o imperador pareça falar de forma independente em relação ao bispo de Cesaréia nesse documento, ele acaba repetindo as mesmas teses enunciadas pelo clérigo palestino, mas, desta vez, sob uma roupagem oficial.

O problema que identifiquei nessas análises que tentam dissociar a *Oração à assembleia dos santos* da *Vida de Constantino* é a inevitável sobreposição das teses dos historiadores modernos àquelas defendidas por Eusébio. A meu ver, esse não é um defeito em si, mas o problema reside no fato de que o argumento é circular e redundante. Com relação à importância de se entender o comprometimento de Constantino ao cristianismo com base na *Oração* como razão explicativa do favorecimento imperial aos cristãos, eu faria ainda dois questionamentos: 1) quão importante é de fato a vontade imperial para que aconteçam mudanças drásticas na política romana, tal como a que se verifica com Constantino? 2) quão representativo é o

¹⁴ A única exceção que conheço desta tendência é BARNES, 1989: 95, que já alertava sobre a necessidade do estudo conjunto da *Vida de Constantino*, do *Louvor a Constantino* e da *Oração à assembleia dos santos*, embora não tenha desenvolvido esta tese ao longo de seu artigo.

¹⁵ Por exemplo, BARNES, 1996: 76, DIGESER, 2000: 136 e ODAHL, 2004: 127-128.

discurso constantiniano reproduzido na *Vida de Constantino* de seu pensamento político mais amplo com relação ao Império? Podemos mesmo entender a *Oração* como um manifesto político?

Infelizmente, responder a essas questões é uma tarefa árdua, posto que apenas possuímos a *Oração à assembléia dos santos* como testemunho direto da fala de Constantino. É certo que possuímos outros documentos constantinianos que reafirmam teses defendidas na *Oração*, mas estes são, em sua maioria, constituições imperiais e cartas reproduzidas por autores cristãos como Eusébio de Cesaréia, Atanásio de Alexandria, Lactâncio e Optato de Milévis, além dos historiadores eclesiásticos do século V. De novo o argumento circular reaparece, uma vez que não temos como saber o quão representativo era esse recorte documental do conjunto da produção legislativa e epistolar do imperador. Poderíamos comparar também essas constituições com outras legislações imperiais preservadas nos séculos V e VI – como no caso dos códices de Teodósio II e de Justiniano – mas o que encontramos nestes códices jurídicos são documentos imperiais resumidos, cuja argumentação do legislador para justificar suas decisões foi omitida por questão de economia¹⁶. Logo, não temos como saber, com base no texto preservado da maioria dos documentos legais da época, se Constantino justificava suas leis com base na defesa de preceitos cristãos ou não: entretanto, do pouco que podemos extrair dessa documentação é que a legislação de Constantino se ocupava de inúmeros temas que pouco ou nada tinham relação com suas convicções cristãs e que estas quase nunca tinham influência direta em suas constituições¹⁷. Como, então, oferecer uma resposta plausível a esta questão?

Do ponto de vista documental, podemos considerar que os autores pagãos dos séculos IV e V, à exceção do imperador Juliano e do historiador Zósimo (ambos com propostas polemistas em seus textos), nunca fazem menção ao cristianismo de Constantino como algo importante para os rumos do Império no século IV. Um autor como Eutrópio, que escreveu um *Breviário* de história romana na segunda metade do século IV durante o governo dos imperadores cristãos Valentiniano I e Valente¹⁸, podia mesmo ignorar a existência dos cristãos em toda a sua obra até o antepenúltimo

¹⁶ Ver, a propósito, MATTHEWS, 1993: 22-30.

¹⁷ EVANS-GRUBBS, 1993: 317-321 e ELLIOTT, 1996: 97-114.

¹⁸ Sobre o *Breviário* de Eutrópio e seu contexto de composição, ver EUTRÓPIO, 1993: xviii-xxxiii.

parágrafo, quando tentava justificar porque Juliano não deveria ser descrito como perseguidor apesar de suas medidas restritivas aos direitos civis dos cristãos¹⁹. Eutrópio não faz sequer alusão à fé de Constantino quando trata do principado deste imperador, muito menos acredita que esta fosse determinante para mudar o curso da política romana. É bem verdade que Eutrópio menciona leis constantinianas “supérfluas e severas” e que retratava o príncipe como um governante apenas mediano no final de sua vida²⁰ (quando seu favorecimento ao cristianismo já era patente a todos), mas essas considerações dificilmente podem ser tratadas como críticas às preferências do imperador pela fé cristã. Pelo contrário: autores como Eutrópio parecem não estar preocupados com a Igreja pelo simples fato de ela não desempenhar um papel importante na política romana nesse período e pelo fato de o favorecimento imperial a ela não constituir mais que um elemento casual no principado de Constantino, sem maiores conseqüências.

O que de fato interessa aos autores pagãos, e que cada vez mais vem atraindo o interesse dos historiadores contemporâneos, é a relação de Constantino com o Senado²¹ e com as elites provinciais romanas, principalmente pelo fato de essa relação evidenciar que o “primeiro imperador cristão” agia como todos os seus predecessores quando o que estava em jogo era a sua manutenção no poder. Christopher Kelly defendeu há pouco tempo que a marca distintiva do principado de Constantino era seu relacionamento inovador com as elites senatoriais, as quais ele reorganizou em uma nova hierarquia nobiliárquica e incorporou à administração imperial, reatando os laços que uniam Augusto e Senado e que pareciam estremecidos durante todo o século III (KELLY, 2006: 190-192). Kelly argumenta que essa inovação pretendia consolidar as bases de apoio político do imperador em momentos estratégicos de seu principado, quando, por exemplo, ele derrotou seu rival oriental Licínio em 324 e incorporou boa parte dos ex-magistrados de seu rival em altos cargos da administração oriental (KELLY, 2006: 195-196). Segundo Kelly, Constantino não se distinguia por ser um imperador revolucionário ou mesmo movido por uma causa religiosa, mas aparentava estar preocupado principalmente em obter o apoio das pessoas certas para que seu governo

¹⁹ EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.16.

²⁰ EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.6-7. Para comentário a respeito, ver DIGESER, 2000: 129.

²¹ No caso de Eutrópio, ver EUTRÓPIO, 1993: xxxiv-xliv.

transcorresse com tranqüilidade e prosperidade (KELLY, 2006: 195-200). Essas pessoas a quem o imperador recorreu não eram os cristãos, mas os senadores. Vista por este ponto de vista, a *Oração à assembléia dos santos* perde seu caráter de manifesto político, posto que o foco de atenção do imperador não era tanto o favorecimento aos cristãos e o combate ao politeísmo, mas apenas sua preservação no poder²².

No que diz respeito ao problema da vontade imperial como motor da história, consigo traçar uma mudança na perspectiva historiográfica desde a publicação, em 1977, do livro *The Emperor in the Roman World*, de Fergus Millar. Nesta obra, Millar construiu a tese, bem aceita por vários pesquisadores atualmente, de que o imperador era apenas parte da grande engrenagem que movia a política em Roma no período imperial. Cercado de assessores e dependendo da colaboração das elites provinciais e dos altos magistrados sob seu comando para que o Império funcionasse de acordo, o imperador se via limitado a ser, muitas vezes, apenas uma última instância de apelo jurídico em casos oriundos dos tribunais ou mesmo uma instância consultiva sobre a interpretação das leis. Millar argumentava que a maior parte das constituições imperiais era fruto desse caráter responsivo do imperador a solicitações que vinham até ele por iniciativa de cidadãos romanos envolvidos em complexas tramas jurídicas ou que solicitavam ao imperador um decreto que fosse favorável a sua causa (MILLAR, 1977: 203-259). Mesmo nestes casos, o príncipe costumava recorrer a assessores que o auxiliassem a emitir um veredicto a contento para as partes (MILLAR, 1977: 259-272). No mais, o imperador era visto pela população como fonte de benesses e privilégios através de concessões a inúmeras petições que se endereçavam a ele todos os dias. Segundo Millar, não só o imperador não tinha meios para implantar qualquer política revolucionária que pretendesse empreender, posto que estava amarrado aos meios pelos quais se fazia política no mundo romano, como também isso não era esperado pela população, que preferia que o imperador continuasse distribuindo presentes e benefícios a cidadãos esparsos a vê-lo tentar mudar radicalmente o modo como estava organizado o mundo romano (MILLAR, 1977: 10-11)²³. Diante desse cenário, a vontade

²² Tese seguida também por VAN DAM, 2008 e STEPHENSON, 2010.

²³ Ver, por exemplo, HARRIES, 1999: 82-88, que argumenta que mesmo legislações imperiais “inovadoras” podiam ser ignoradas pela população em prol de seus antigos costumes, como no caso das constituições constantinianas que regulamentavam a audiência episcopal. Segundo a autora (HARRIES, 1999: 192-200), estas foram ignoradas pelos cristãos e caíram em desuso porque contrariavam costumes ancestrais das comunidades, como somente recorrer ao bispo como árbitro em

constantiniana de cristianização do Império expressa na *Oração à assembléia dos santos* teria pouco valor prático, uma vez que ela não seria suficiente para promover tal política sem o apoio das elites imperiais, dos magistrados romanos ou mesmo da população em geral. No mais, o que estaria expresso nesse discurso não seria um projeto político, mas apenas as convicções religiosas do imperador, cuja relevância era pertinente somente ao foro íntimo do príncipe, não à sua atuação como imperador romano.

Com base nessas considerações documentais e historiográficas, tendo a acreditar que a metodologia empregada pela historiografia para tratar a *Oração à assembléia dos santos* de Constantino está equivocada. O que me parece é que este discurso, embora seja efetivamente de autoria constantiniana e reflita o pensamento do imperador sobre suas preferências religiosas, não pode ser dissociado da análise da *Vida de Constantino*²⁴. Tomando por base as evidências da preocupação de Constantino em obter o apoio das elites locais, e não dos cristãos, para consolidar seu regime político, a *Oração* parece ter sido apenas um dentre vários discursos pronunciados pelo imperador ao longo de seu governo, e que ela não é representativa do conjunto desses discursos. Devemos supor, como faz Harold Drake, que Constantino se endereçasse, em diferentes ocasiões, a suas tropas, a senadores, a magistrados ou a cidadãos comuns tendo por base um discurso previamente montado que se assemelharia à *Oração* (DRAKE, 2000: 294-295)? Parece-me pouco provável. Ainda que concluamos com Eusébio que todos os discursos de Constantino versassem sobre o mesmo tema da crítica ao erro politeísta e à exortação à conversão à fé cristã, o quanto isso seria representativo dentro do quadro mais amplo da política constantiniana de aliança com as elites romanas?

Certamente teríamos mais indícios a respeito se Eusébio nos tivesse informado sobre as circunstâncias em que se deu o pronunciamento desse discurso: em que cidade, em que ano, na presença de qual audiência, por qual motivo. Contudo, é bem provável que Eusébio simplesmente não soubesse essas informações, uma vez que ele teve pouco contato direto com a corte imperial²⁵ e que este discurso tenha sido pronunciado em

contendas jurídicas, nunca como juiz.

²⁴ Como já argumentava BARNES, 1989: 95.

²⁵ BARNES 1981: 266 defende que Eusébio e Constantino só se encontraram quatro vezes ao longo da vida, todas elas em ocasiões em que o bispo se dirigia ao imperador em compromissos a serviço do interesse das igrejas, como no caso do concílio de Nicéia (325) e na embaixada do concílio de Tiro

uma ocasião onde ele não estivesse presente²⁶. Saber como o bispo palestino teve acesso a este texto talvez continue sendo um mistério para os historiadores, mas é quase certo que este texto não pretendia ser mais do que ele efetivamente o é: um sermão endereçado a uma audiência cristã. Ao inseri-lo em sua *Vida de Constantino*, Eusébio adaptou o sentido original desse discurso, transformando-o em documento oficial que comprovava suas afirmações sobre a piedade religiosa do imperador. Contudo, foram os historiadores a partir do século XIX que o conformaram naquilo que ele é entendido até hoje: testemunho de próprio punho do imperador sobre seu comprometimento com o cristianismo. Essa é uma tese plausível se aceitarmos o fato de que este sermão foi pronunciado perante uma audiência cristã, possivelmente em um contexto alheio às incertezas da política romana como forma de Constantino demonstrar à assembléia sua simpatia aos valores morais caros a esta comunidade, mas me parece exagero defender que este discurso seja um manifesto político ou que contenha os princípios fundamentais que norteavam a política constantiniana. Estes fundamentos não devem ser procurados em certa vontade imperial extraída de um documento para o qual nem sabemos o contexto em que foi produzido, mas sim nas relações cotidianas entre o imperador e os demais atores políticos do Império. Por outro lado, aceitar a perspectiva histórica de Eutrópio, para quem o cristianismo é praticamente irrelevante na história de Roma, provavelmente também não faz jus aos esforços dos cristãos em ter seus direitos assegurados pelo imperador e de conseguir ampliar cada vez mais sua atuação pública junto à sociedade romana, algo constantemente reiterado por Eusébio ao longo de sua *Vida de Constantino*²⁷.

Para tanto, proponho que devemos entender a *Oração à assembléia dos santos* como parte integrante da *Vida de Constantino* na medida em que ela é mais representativa das teses de Eusébio sobre esse imperador do que do pensamento político

(335) que se dirigiu a Constantinopla para pedir a condenação de Atanásio de Alexandria.

²⁶ A não ser pela possibilidade de este discurso ter sido pronunciado por ocasião do concílio de Antioquia (325) (LANE FOX, 1986: 641-643), todas as demais datações propostas para a *Oração* tornam improvável que Eusébio pudesse estar presente na ocasião em que o discurso foi pronunciado.

²⁷ Eusébio enfatiza a atuação dos bispos junto à corte imperial em diversos momentos de sua *Vida de Constantino* (e.g. VC 1.42.1, 2.4.1-2, 3.1.6, 3.15.1-2, 4.62.1-5), mas estas alegações foram freqüentemente desacreditadas por aqueles que viam nesta obra um instrumento ideológico a favor de Constantino ou como panfleto político que defendia os interesses dos bispos. Em minha dissertação, defenderei que as alegações de Eusébio têm fundamento empírico e que elas podem nos ajudar a compreender melhor como se processava a relação entre Império e Igreja no início do século IV, sendo a atuação pública dos bispos um fator central para essas mudanças.

do príncipe. Isso não significa dizer que a *Oração* seja uma invenção eusebiana ou que ela não possa ser estudada como evidência do pensamento cristão de Constantino, mas acredito que ela tenha pouca utilidade para explicar as mudanças políticas vivenciadas por Roma a partir do século IV, com o crescimento em importância do cristianismo na vida política e social do Império. De certa forma, minha proposta reside em desconstruir a leitura historiográfica que prevaleceu sobre este discurso pelos últimos dois séculos e que o conformou como fonte histórica, tentando pensá-lo a partir do contexto documental em que está inserido.

Bibliografia:

BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996 (1ª edição: 1981);

_____. “Constantine’s prohibition of pagan sacrifice”. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 105, p. 69-72, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/294627>, acessado no dia 07/08/2009;

_____. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. In: WILLIAMS, Rowan (ed.) *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989;

_____. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993 (1ª edição: 1992);

BLECKMANN, Bruno. “Sources for the History of Constantine”. In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006;

BURCKHARDT, Jacob. *The Age of Constantine the Great*. Translated by Moses Hadas. Nova York: Pantheon Books, 1949;

CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. *Eusebius: Life of Constantine. Introduction, Translation and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 2000;

CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Second edition, revised and enlarged. Macon, GA: Mercer University Press, 1986;

DELMARE, Roger. “Églises et Fiscalité: Le *Privilegium Christianitatis* et ses Limites”. In: GUINOT, Jean-Noël; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV^e V^e siècles: Intégration ou concordat? Le Témoignage du Code Théodosien*. Actes du Colloque International (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005). Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 285-293;

DIGESER, Elizabeth P. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000;

DRAKE, Harold A. “Resenha de *Constantine and Eusebius* de T. D. Barnes”. Baltimore. *The American Journal of Philology*, v. 103, nº 4, p. 462-466, inverno de 1982. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/294532>, acessado no dia 16/01/2009;

_____. *Constantine and the Bishops: the politics of intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000;

EDWARDS, Mark. *Constantine and Christendom. The Oration to the Saints, The Greek and Latin Accounts of the Discovery of the Cross, The Edict of Constantine to Pope Sylvester*. Translated with an introduction and notes by Mark Edwards. Liverpool: Liverpool University Press, 2007 (1ª edição: 2003) (Translated Texts for Historians);

ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. Chicago: University of Scranton Press, 1996;

EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1993;

EUTRÓPIO. *Eutropius: Breviarium*. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993 (Translated Texts for Historians);

GIRARDET, Klaus M. "L'Invention du Dimanche: Du Jour du Soleil au Dimanche. Le *Dies Solis* dans la Législation et la Politique de Constantin le Grand". In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV^e V^e siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. Actes du Colloque International (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005). Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 341-370;

HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999;

JONES, Arnold H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. Toronto: University of Toronto, 1994 (1ª edição: 1948);

KELLY, Christopher. "Bureaucracy and Government". In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006;

LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. Nova York: Alfred A. Knox, 1987;

MATTHEWS, John. "The Making of the Text". In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian (eds.) *The Theodosian Code*. Ithaca; Nova York: Cornell University Press, 2010 (1ª edição: 1993), p. 19-44;

MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. Londres: Duckworth, 2010 (1ª edição: 1977);

ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. Londres; Nova York: Routledge, 2004;

PÉREZ, Carles Buenacasa. "Acroissement et Consolidation du Patrimoine Ecclésiastique dans le *CTh XVI*". In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV^e V^e siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. Actes du Colloque International (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005). Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 259-275;

STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. Nova York: Overlook Press, 2010;

VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.