

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH  
Departamento de História

ROBSON MURILO GRANDO DELLA TORRE

**A ATUAÇÃO PÚBLICA DOS BISPOS NO PRINCÍ-  
PADO DE CONSTANTINO: AS TRANSFORMAÇÕES  
OCORRIDAS NO IMPÉRIO E NA IGREJA NO INÍCIO  
DO SÉCULO IV ATRAVÉS DOS TEXTOS DE EUSÉBIO  
DE CESARÉIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual  
de Campinas, para obtenção do título de Mestre em  
História.

Área de Concentração: História Cultural

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Néri de Barros Almeida

Campinas  
Agosto de 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
MARTA DOS SANTOS – CRB/8 nº 5892–BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

D38a Della Torre, Robson Murilo Grando, 1986-  
A atuação pública dos bispos no principado de Constantino: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesaréia / Robson Murilo Grando Della Torre.  
-- Campinas, SP : [s. n.], 2011

Orientador: Néri de Barros Almeida  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Cristianismo - História - Séc. IV. 2. História eclesiástica - historiografia . 3. Constantino, Imperador de Roma, 306-337. 4. Eusébio de Cesaréia, Bispo de Cesaréia, 260-339.  
I. Almeida, Néri de Barros, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** The public role of the bishops in the reign of Constantine: the transformations occurred within Church and Empire in the beginning of the fourth century through the texts of Eusebius of Caesarea

**Palavras-chave em inglês:**

Late Antiquity  
Christianity – fourth century  
Ecclesiastical historiography  
Constantine I, Roman emperor (306-337)  
Eusebius of Caesarea (c. 260-339)

**Área de concentração:** História Cultural

**Titulação:** Mestre em História

**Banca examinadora:**

Pedro Paulo Abreu Funari  
Carlos Augusto Ribeiro Machado

**Data da defesa:** 30/08/2011

**Programa de Pós-Graduação:** História

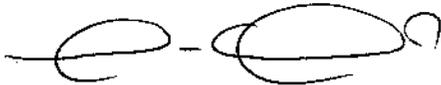
# ROBSON MURILO GRANDO DELLA TORRE

*A atuação pública dos bispos no Principado de Constantino: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesaréia.*

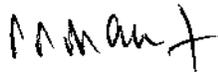
Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Néri de Barros Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 30 / 08 / 2011.

BANCA



Prof. Dra. Néri de Barros Almeida (orientadora) ✓



Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari ✓



Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado ✓

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto (suplente)

Prof. Dra. Rossana Alves Baptista Pinheiro (suplente)

SETEMBRO/2010

201160980



## *Sumário*

Sumário	p. 5
Agradecimentos	p. 7
Resumo	p. 9
Abstract	p. 11
I. Introdução	p. 13
Esferas secular e eclesiástica: dois campos de atuação distintos?	p. 16
Constantino e a Igreja	p. 22
Eusébio de Cesaréia: um ideólogo cristão?	p. 39
A atuação pública dos bispos e o lugar da Igreja no século IV	p. 61
II. Eusébio: erudição a serviço da defesa da fé	p. 73
Eusébio como erudito bíblico	p. 76
História, apologia e o debate com os pagãos	p. 93
A História Eclesiástica	p. 115
Eusébio e Constantino	p. 178
III. Constantino e os bispos: a Igreja na vida pública romana	
no início do século IV	p. 241
Legislação imperial	p. 242
A propriedade eclesiástica	p. 267
Construção de igrejas	p. 306
Prerrogativas jurídicas	p. 326

IV. Eusébio e a controvérsia ariana: uma questão eclesiástica?	p. 361
Disputa em Alexandria: primeiros concílios	p. 370
O concílio de Nicéia	p. 387
Entre Nicéia e Tiro: triunfo da heresia?	p. 403
Tiro, Jerusalém e Constantinopla: uma “oferenda votiva de paz”?	p. 425
V. Conclusão: um Império cristão?	p. 445
Tabela Cronológica	p. 459
Abreviações, citações e traduções	p. 463
Anexo: O Império Romano à época de Eusébio e Constantino (mapa)	p. 473
Bibliografia	p. 475

## *Agradecimentos*

Qualquer trabalho – sobretudo acadêmico – nunca é feito sem o auxílio de várias pessoas e instituições que, cada uma a seu modo, presta sua contribuição para o desenvolvimento de uma pesquisa. A presente dissertação não foge à regra e, por isso, cabe aqui agradecê-las antes de iniciar o texto em si. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que, em momentos distintos, ofereceram auxílio financeiro para a realização desta pesquisa. Esta última tem provido auxílio financeiro através da concessão de bolsa de mestrado há mais de um ano, pelo que sou extremamente grato.

Também gostaria de agradecer à minha orientadora, a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Néri de Barros Almeida, pois foram muitas as suas sugestões ao longo da pesquisa, foram valiosos os seus seguidos comentários nas diferentes fases da pesquisa, mas, sobretudo, foi importante a sua paciência em acatar as várias mudanças de rumo que esse estudo seguiu desde sua aceitação pelo programa de pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP). Somente com a liberdade que tive ao longo de todo o mestrado é que o projeto original, que versava sobre a identidade cristã nos textos de Eusébio de Cesaréia, pôde se propor a investigar a relação do *corpus* constantiniano do bispo palestino com a questão da atuação pública dos bispos durante o principado de Constantino.

Também preciso agradecer não só a meus colegas de mestrado, com os quais pude ter instrutivas conversas a respeito de teoria de história e metodologias distintas de análise de acordo com cada objeto de pesquisa, mas também a todos os membros do Laboratório de Estudos Medievais (LEME – USP/ UNICAMP/ UFMG/ UNIFESP/ UFG). Quando se estuda um período tão

fronteiriço cronologicamente como a Antigüidade Tardia, nunca sabemos com certeza quando cruzamos os limites clássicos entre Antigüidade e Idade Média, até mesmo porque quase sempre nossos objetos de pesquisa requerem conhecimentos próprios desses dois campos. Foi o diálogo com os membros do Laboratório que me auxiliou a clarificar a orientação dos questionamentos que promoveria nesta dissertação, fazendo com que ela se voltasse para temas caros aos medievistas. De fato, apesar de meu objeto de pesquisa se voltar para o Império Romano, gostaria muito de contribuir para os debates sobre a relação entre a Igreja e o poder real na Alta Idade Média, e isso se deve à proximidade de interesses que tive com os integrantes do LEME. A todos eles, meu muito obrigado. Quero agradecer ainda aos membros da banca examinadora por sua disponibilidade em participar da avaliação do presente estudo e pela leitura criteriosa que dele certamente farão.

Por fim, gostaria de agradecer a todos os professores e funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, sem os quais as pesquisas não poderiam ser concluídas a bom termo. Por meio de seus árduos esforços, também podemos contar com cada vez mais com visitas de professores estrangeiros em nossas universidades, que sempre têm muito a contribuir com as pesquisas de graduandos e pós-graduandos no Brasil. Durante a pesquisa, tive a oportunidade de ouvir e conversar com alguns deles, mas gostaria de agradecer em particular aos professores Michel Lauwers (Université de Nice) e Bryan Ward-Perkins (University of Oxford), que, mesmo de forma indireta, prestaram sua contribuição a pontos específicos da pesquisa.

# A ATUAÇÃO PÚBLICA DOS BISPOS NO PRINCIPADO DE CONSTANTINO: AS TRANSFORMAÇÕES OCORRIDAS NO IMPÉRIO E NA IGREJA NO INÍCIO DO SÉCULO IV ATRAVÉS DOS TEXTOS DE EUSÉBIO DE CESARÉIA

## *Resumo*

Esta dissertação tem por objetivo analisar a atuação pública dos bispos durante o principado de Constantino, sobretudo seus esforços de construir uma relação de proximidade e de diálogo com a corte imperial. O *corpus* documental principal deste estudo é constituído pelos textos do bispo Eusébio de Cesaréia que lidam especialmente com este imperador, quais sejam: a *História Eclesiástica*<sup>1</sup>, o *Louvor a Constantino*<sup>2</sup> e a *Vida de Constantino*<sup>3</sup>. Tentarei mostrar, através destes textos, como a política de favorecimento imperial ao cristianismo que se verifica no início do século IV deve muito de seu sucesso à participação política dos bispos junto ao imperador e seus altos magistrados, residindo o problema da consolidação da Igreja como instituição política importante no cenário imperial não só em uma mudança de atitude do príncipe frente às comunidades cristãs, mas sobretudo em uma transformação ocorrida nas igrejas, por meio de seus bispos, que cada vez mais interessadas no auxílio de Roma para a resolução de seus conflitos.

**Palavras-Chave:** Antigüidade Tardia; Cristianismo - História - Séc. IV; História eclesiástica - historiografia; Constantino I, imperador romano (306-337); Eusébio de Cesaréia (c. 260-339).

---

<sup>1</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The ecclesiastical history*. With an english translation by Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. Cambridge, Mass: Harvard University; London: W. Heinemann, 1998 (The Loeb Classical Library), 2v.

<sup>2</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. Introduction, traduction originale et notes par Pierre Maraval. Paris: Cerf, 2001.

<sup>3</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Introduction, Translation and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 2000.



# THE PUBLIC ROLE OF THE BISHOPS IN THE REIGN OF CONSTANTINE: THE TRANSFORMATIONS OCCURRED WITHIN EMPIRE AND CHURCH IN THE BEGINNING OF THE FOURTH CENTURY THROUGH THE TEXTS OF EUSEBIUS OF CAESAREA

## *Abstract*

This dissertation has as its main aim to analyze the public role of the bishops during the reign of Constantine, chiefly their efforts to build a relationship of proximity and dialogue with the imperial court. The documental corpus of this study is composed of the texts of the bishop Eusebius of Caesarea that deal specially with this emperor, which are the *Ecclesiastical History*<sup>4</sup>, the *Praise of Constantine*<sup>5</sup> and the *Life of Constantine*<sup>6</sup>. I will try to show how the imperial policy of support to Christianity that occurs in the beginning of the fourth century owes great part of its success to the political involvement of the bishops with the emperor and his magistrates. I will also argue that the problem of the consolidation of the Church as an important political institution within the imperial scenario depends not only of a change of attitude of the emperor towards the Christian communities, but mainly of a transformation occurred within the churches themselves, through their bishops, that were more and more interested in the aid of Rome for the resolution of their own conflicts.

**Key words:** Late Antiquity; Christianity – fourth century; ecclesiastical historiography; Constantine I, Roman emperor (306-337); Eusebius of Caesarea (c. 260-339).

---

<sup>4</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The ecclesiastical history*. With an english translation by Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. Cambridge, Mass: Harvard University; London: W. Heinemann, 1998 (The Loeb Classical Library), 2v.

<sup>5</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. Introduction, traduction originale et notes par Pierre Maraval. Paris: Cerf, 2001.

<sup>6</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. Introduction, Translation and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 2000.



## *Introdução*

O estudo que pretendo desenvolver nas páginas seguintes tem por propósito contribuir para os debates historiográficos que tentam entender as transformações verificadas no Império Romano e na Igreja<sup>7</sup> no início do século IV, com a conversão do imperador Constantino (306-337) à fé cristã e o início do favorecimento imperial ao cristianismo. Tais transformações diziam respeito não só à crescente orientação dos governos imperiais para a adoção de políticas favoráveis aos cristãos e a uma maior colaboração com as autoridades episcopais, como também à consolidação da Igreja Católica como instituição hegemônica dentro do cristianismo, cuja cooperação com o poder romano passou a ser uma das características marcantes da política do período e cujo destaque social de seus representantes, os bispos, alterou o modo como as cidades se organizavam e também o equilíbrio de forças nas aristocracias locais.

Tratarei desse problema através dos textos de um personagem até hoje são fundamental para o conhecimento do período: Eusébio de Cesaréia. Suas obras que tratam de Constantino e das mudanças que ocorriam no seio da Igreja e do Império no início do século IV (*a História Eclesiástica, o Louvor a Constantino e a Vida de Constantino*), nos revelam novas perspectivas de

---

<sup>7</sup> Por “Igreja” entendo o conjunto das comunidades cristãs que se beneficiaram diretamente da política de favorecimento empreendida por Constantino desde 312, as quais o próprio imperador reputava como parte de uma mesma “Igreja Católica” (ver “Constantino e os bispos: a Igreja na vida pública romana no início do século IV”, p. 270-277 abaixo). Isso significa dizer que este termo engloba grupos cristãos que nem sempre se viam como parte de um mesmo conjunto homogêneo, como no caso dos arianos (declarados heréticos somente pelo concílio de Constantinopla de 381), nicenos e novacianos (desde 326, plenamente incorporados à Igreja e também recipientes do fomento imperial ao cristianismo), mas exclui segmentos denominados heréticos, como os gnósticos, marcionitas e montanistas. Existem, porém, alguns partidos fronteiriços, como os donatistas e melecianos, que buscavam, a todo o momento, ser reconhecidos pelo imperador como os legítimos representantes da “Igreja Católica”, mas cujas pretensões foram rechaçadas em um momento posterior. Tratarei esses grupos como parte integrante da “Igreja” enquanto havia ainda disputas sobre a legitimidade do pertencimento deles ao conjunto dos “católicos”. Contudo, apesar de essas diferentes denominações serem tratadas pelo príncipe como um todo coerente, nem sempre elas agiam politicamente como tal, sendo suas posições muitas vezes divergentes ou conflitivas, como tentarei mostrar ao longo do texto (especialmente no capítulo “Eusébio e a controvérsia ariana: uma questão eclesiástica?”). Por esse motivo, em vários momentos no texto optei por usar o termo “igrejas” ou “comunidades cristãs” para me referir à pluralidade de posicionamentos políticos e teológicos existentes entre diferentes partidos ou mesmo entre diferentes sedes cristãs, mas isso não significa que o termo “Igreja” não fosse operativo já nesse período.

análise do período e trazem informações que nenhuma outra fonte documental nos fornece, tal como a importância da atuação pública dos bispos no período. Por atuação pública dos bispos entendo sobretudo o esforço promovido pelas lideranças eclesiais de buscar uma maior proximidade com a corte imperial para conseguir direitos, benefícios e privilégios tanto para si como para suas comunidades, característica essa que julgo decisiva para explicar porque as relações entre Igreja e Estado mudaram tanto a partir de Constantino. Também fazem parte dessa atuação pública as diversas prerrogativas jurídicas reconhecidas aos bispos pelo imperador e que tiveram impacto direto na vida pública romana, como a audiência episcopal e a manumissão de escravos em igrejas<sup>8</sup>.

Defenderei que a proximidade entre imperador e bispos, recorrente nas obras eusebianas estudadas, não é mero exagero retórico do autor ou distorção da política constantiniana, mas era parte constitutiva da política romana do período, quando uma maior colaboração entre imperador e bispos contribuiu para a consolidação de diversos direitos e benefícios para a Igreja que a transformaram em uma instituição importante da política imperial a partir de então. Para tanto, procederei a uma avaliação literária das obras eusebianas e do contexto em que foram escritas, tanto no que se refere à política imperial quanto no que concerne à própria carreira de Eusébio como escritor. Com isso, pretendo propor uma nova alternativa de leitura das obras eusebianas supracitadas, procurando entendê-las não só do ponto de vista histórico, i.e. da qualidade ou não de suas informações para a reconstrução do período, como também da perspectiva dos objetivos do bispo palestino ao escrevê-las. Sendo assim, grande parte deste estudo se concentrará em tentar encontrar uma interpretação plausível às afirmações defendidas pelo bispo de Cesaréia em suas obras e que

---

<sup>8</sup> Prefiro não abordar neste estudo a atuação dos bispos como patronos de suas cidades (característica marcante da função episcopal, principalmente a partir do século V) porque esta excede as informações fornecidas pelo recorte documental selecionado e porque ela exigiria uma abordagem completamente diferente daquela que pretendo seguir. Meu enfoque aqui é sobretudo político (i.e. as relações entre imperador e bispos), não social (i.e. bispos e sociedade romana), embora reconheça que esse segundo aspecto possa ser, ao menos em parte, contemplado pelo primeiro.

se mostrem respaldadas pela realidade política do século IV bem como pela produção literária do autor.

Como o presente estudo se concentrará nas obras de Eusébio que tratam de Constantino, é natural que tanto bispo como imperador sejam as figuras de destaque deste estudo, embora isso não signifique que este trabalho se resuma a uma biografia de um ou de outro. Como tentarei enfatizar ao longo desta dissertação, julgo que eles são dois personagens fundamentais para compreendermos as mudanças pelas quais passavam Igreja e Império no início do século IV e que resultaram na aliança dessas duas instâncias nos séculos seguintes, das quais suas atitudes e posicionamentos políticos ao longo do período são representativos. A nova relação entre Igreja e Império então idealizada é com frequência descrita pela historiografia como constituinte de um Império Cristão. Apesar de questionar a aplicabilidade deste conceito já para o principado de Constantino, defendo que as mudanças primordiais que permitiram o estabelecimento desse regime político ocorreram durante o principado do assim chamado “primeiro imperador cristão”, principalmente por meio de suas medidas que tendiam a valorizar a atuação pública dos bispos na sociedade romana.

De modo a tornar mais clara a apresentação do problema aqui discutido, optei por dividir esta introdução em quatro momentos que resumem os pontos principais que serão abordados ao longo do texto. Em primeiro lugar, farei algumas considerações preliminares sobre o modo como o problema das relações entre Igreja e Império foi tratado pela historiografia, procurando mostrar porque não utilizarei termos recorrentes entre os pesquisadores tais como “Estado”, “cesaropapismo” e “Igreja imperial”, conceitos modernos que projetam sobre o período categorias que não existiam então e que contribuem para considerações equivocadas. A seguir, tratarei dos debates relativos à importância do favorecimento imperial de Constantino aos cristãos como sendo deci-

sivo ou não para as mudanças que ocorreram na Igreja e no Império no início do século IV. Em terceiro lugar, discutirei o tratamento que a historiografia costuma dispensar aos textos de Eusébio de Cesaréia e que contribuiu para consolidar a imagem deste período como uma época de perda de independência da Igreja devido à sua submissão ao Império. Esse será o momento também em que tratarei da historiografia que vê no início do século IV o surgimento de uma “Igreja Imperial”, integrada aos círculos de poder romanos e alheia aos preceitos evangélicos, dominada por homens ambiciosos e inescrupulosos, que se tornou um importante paradigma para a compreensão das relações entre Igreja e Império sob Constantino. Também será aqui que defenderei a importância e utilidade das obras de Eusébio como instrumentos para a desconstrução desse paradigma. Por fim, antes de proceder à análise documental propriamente dita, apresentarei um panorama da discussão historiográfica a respeito do novo lugar que a Igreja, em especial seus bispos, passaram a ocupar na vida pública romana após Constantino. Neste ponto, apresentarei argumentos que sustentam a tese de que a proeminência dos bispos na corte imperial, tão exaltada por Eusébio nas obras supracitadas, não se trata de uma concepção idealizada, mas que documenta a importância da Igreja, principalmente dos bispos, na vida pública nos primeiros anos do século IV.

### **Esferas secular e eclesiástica: dois campos de atuação distintos?**

A relação entre os poderes secular e eclesiástico sempre suscitou a atenção dos historiadores, tanto por sua importância para a construção de um Estado “laico” quanto para a defesa da liberdade religiosa. Podemos recuar esse interesse até os debates reformistas e contra-reformistas dos séculos XVI e XVII, quando a independência religiosa das novas denominações cristãs foi

posta em pauta. Os protestantes questionando o apoio histórico que a Igreja Católica, centralizada no papado, recebeu de imperadores, príncipes e reis por mais um milênio, em favor daquilo a que chamavam de “vida apostólica”. Os católicos, por sua vez, sobretudo os clérigos, valorizavam sua proximidade com os governantes e até mesmo exaltavam a “piedade religiosa” que movia esses soberanos a conceder cada vez mais benefícios e privilégios à Igreja para que ela pudesse difundir o Evangelho e cumprir sua tarefa pastoral junto à população<sup>9</sup>. Iniciado com Lutero, esse debate se estendeu pelas décadas seguintes, até culminar com a monumental obra do Cardeal Barônio, escrita em 1588<sup>10</sup>, os *Annales Ecclesiastici* (“Anais Eclesiásticos”). Nela, o cardeal refutava todas as críticas que humanistas e protestantes em geral fizeram ao longo do século XVI ao poder temporal da Igreja e sua associação aos governantes. Obra marcadamente contra-reformista, os *Annales* defendiam que todos os soberanos que auxiliaram a Igreja, concedendo-lhe benefícios, o fizeram movidos por um profundo sentimento religioso, sem exigir nada em troca e, por isso, teriam sido recompensados com a graça divina. O primeiro soberano piedoso da lista de Barônio era justamente Constantino, a quem o cardeal via como uma pessoa agraciada pela providência divina por conta de sua atitude inovadora de proteger os cristãos das ameaças dos pagãos. Para elaborar sua defesa, o cardeal seguia justamente Eusébio de Cesaréia, muitas vezes até indo além e atribuindo à graça divina sucessos na carreira do príncipe que nem mesmo o autor palestino atribuía à intervenção celeste<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Sobre a importância do debate reformista para a consolidação das diferentes posições historiográficas a respeito das relações entre Igreja e Império (ou, de modo mais amplo, entre Igreja e “Estado”, ver DAGRON, Gilbert. *Empereur et prêtre: étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard, 1996, p. 290-303)

<sup>10</sup> Fortuitamente, foi neste ano em que a Invencível Armada de Filipe II de Espanha atravessou o Canal da Mancha para combater a “heresia” (o anglicanismo) na Inglaterra. A lembrança dessa coincidência foi feita por BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996 (1ª edição: 1981), p. 274, que também mostrava como a obra do cardeal Barônio se insurgia contra as críticas feitas à associação entre a Igreja e os poderes seculares ao longo do século XVI.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 274.

O debate reformista se prolongou pelos anos seguintes, deixando marcas indeléveis no pensamento humanista europeu. Vários estudiosos alheios ao debate clerical retornaram ao tema, estudando como a relação entre os governantes e a Igreja foi construída ao longo dos séculos, mas isso nem sempre significou que suas conclusões deixassem de ter influência da controvérsia reformista. Por exemplo, foi no início do século XVIII que apareceu pela primeira vez o termo “cesaropapismo”, cunhado por um jurista alemão (protestante) juntamente com o menos famoso “papocesarismo”. Iustus Henning Böhmer, professor da universidade de Halle e autor de um manual de direito eclesiástico protestante, pretendia utilizar esses dois conceitos para exemplificar extremos indesejáveis que podiam surgir da relação entre o poder “laico” e o poder eclesiástico. Böhmer definia que o “cesaropapismo” era a situação na qual o governante (imperador, rei, etc.) assumia as diretrizes dos assuntos religiosos, avançando sobre um campo que deveria ser de domínio dos clérigos, enquanto o “papocesarismo” seria justamente o inverso<sup>12</sup>. Embora esse segundo conceito tenha sido obscurecido pela noção mais corrente de “teocracia”, o primeiro passou a ser de extrema valia para os pesquisadores que se interessavam em estudar as relações entre o poder secular e o poder religioso. O que poucos pesquisadores notaram foi a influência do pensamento protestante sobre esse conceito. Em suas primeiras obras após o rompimento com a Igreja romana, Lutero já defendia uma nítida separação entre as competências do governo dos reinos, que deveria ficar a cargo de soberanos leigos, e o governo da Igreja, que deveria ser controlado pelos clérigos<sup>13</sup>. A partir do século XVIII, diversos pesquisadores se valeram do conceito de cesaropapismo e dessa divisão moderna entre esfera secular e esfera religiosa para tentar entender como as relações entre esses poderes foram construídas. Contudo, poucos notaram as implicações que o uso desse conceito trazia para a própria construção de seu objeto de pesquisa, uma vez que,

---

<sup>12</sup> DAGRON, Gilbert. *Empereur et prêtre: étude sur le “césaropapisme” byzantin*. *Op. cit.*, p. 291-292.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 292-293.

desse modo, se projetava para o passado um debate acerca dos limites entre política e religião que simplesmente não existia antes do século XVI (ou pelo menos não existia nesses termos<sup>14</sup>).

O conceito de cesaropapismo foi bastante utilizado pelos medievalistas. Deparando-se com frequência com conflitos de interesses entre as monarquias e a Igreja ou mesmo a com confluência de interesses entre elas, valeram-se dessa noção para poder interpretar a política do período. De fato, muitas vezes encontramos na documentação referente à Idade Média bispos intervindo em assuntos que hoje entenderíamos como pertencentes ao domínio secular (e.g. a sagração de um rei, a administração de uma cidade) e reis intervindo em assuntos que, nos dias atuais, seriam tratados como de responsabilidade clerical (e.g. convocação de concílios). Essa intervenção de diferentes esferas de poder em campos “alheios” a seus domínios nem sempre surge na documentação como problemática<sup>15</sup>. A despeito disso, sua importância foi realçada por uma historiografia comprometida com o ideal moderno de separação entre a Igreja e o “Estado”. Como a documentação para os primeiros séculos do período medieval é majoritariamente eclesiástica, as reclamações costumam versar sobre a ingerência de soberanos leigos sobre assuntos eclesiásticos,

---

<sup>14</sup> De fato, autores como Atanásio de Alexandria, Hilário de Poitiers e Ambrósio de Milão teorizaram, no século IV, a respeito dos limites que os imperadores e seus magistrados deveriam guardar no trato com as questões “eclesiásticas” (sobretudo a convocação e organização de concílios e o respeito à hierarquia eclesiástica como a única responsável por decidir sobre discussões teológicas), mas eles nunca conceberam Igreja e Império como instituições distintas que não poderiam se relacionar mutuamente. O ensaio de MORRISON, Karl F. “Rome and the city of God: An Essay on the constitutional relationships of Empire and Church in the Fourth Century”. Philadelphia. *Transactions of the American Philosophical Association*, volume 54, nº 1, p. 3-55, 1964. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00659746/ap030188/03a00010/0>, acessado no dia 10/09/2007 ainda contém considerações importantes sobre o modo como esses autores conceberam instâncias de diferenciação e separação entre Igreja e Império, embora Morrison parta da premissa que eles “combinaram dois princípios independentes do pensamento cristão primitivo: que a Igreja, o Reino de Cristo, era de fato uma corporação legal separada do governo civil, e que sua natureza era teológica” (*idem*, p. 3). A questão que Morrison desconsidera (e que desempenha um papel fundamental nesse caso) é a relação do desenvolvimento do pensamento teológico desses pensadores com sua atuação direta nas controvérsias eclesiásticas do período, nas quais eles nem sempre ocupavam a posição predominante em sua época.

<sup>15</sup> Quando existem protestos das fontes contra essa “intervenção” secular em assuntos eclesiásticos, geralmente estamos diante de uma situação em que o interesse dos clérigos (ou de um grupo destes) foi contrariado pela atuação real ou imperial em assuntos que eles protestam ser de sua alçada única e exclusiva. Contudo, quando essa intervenção lhes é favorável, as reclamações tendem a cessar. Como poderemos ver com mais detalhes no último capítulo, toda a crítica ou elogio clerical à atuação de Constantino na controvérsia ariana está marcada pelo favorecimento ou oposição do imperador aos interesses dos clérigos que produziram os textos de que dispomos para conhecer a história do período.

por exemplo, com reis que ordenam a deposição ou nomeação de bispos ou que defendem determinado partido “herético” em uma controvérsia eclesiástica. Com base nessa documentação, não foram poucos historiadores que viram a relação entre bispos e reis na Idade Média como característica de um regime cesaropapista, sem atentar para o fato de que a distinção entre esfera religiosa e secular não era tão nítida quanto foi a partir da Reforma protestante.

Essa discussão sobre a importância do conceito de cesaropapismo, o qual muitas vezes foi considerado como fundador dessa relação intrínseca entre Igreja e poder secular ao longo de toda a Idade Média, é de grande utilidade para o presente trabalho. Apesar da relação (muitas vezes conflituosas) entre Roma e o cristianismo nos três primeiros séculos, é o início do século IV que é considerado o ponto de virada para o estudo das relações entre Igreja e “Estado”, pois nesse momento que surge, pela primeira vez, um soberano romano que se declara abertamente cristão e faz questão de favorecer a Igreja com diversos benefícios e combater seus inimigos, em especial os hereges. Apesar de os cristãos estarem inseridos na sociedade romana desde os primórdios e terem lidado com frequência com o problema de sua relação com a sociedade romana, com o Império e com o imperador, foi Constantino quem atraiu a atenção dos pesquisadores interessados na constituição das relações entre a Igreja e o “Estado” por ele ter se tornado o modelo de governante cristão ao longo dos séculos e por sua relação de proximidade com os cristãos, especialmente os bispos, servir como modelo de comparação para a atitude de imperadores e reis posteriores para com a Igreja<sup>16</sup>. A historiografia busca em Constantino uma chave para entender a consolidação do cristianismo como força política e a divisão de competências entre a esfera secular e a esfera eclesiástica, posto que ele teria sido o fundador do regime político que costuma se designar por cesaropapismo.

---

<sup>16</sup> Sobre a exemplaridade de Constantino para os reis do período medieval, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 273.

O presente estudo, por sua vez, pretende seguir por um caminho diferente. Busca-se aqui justamente as particularidades da relação entre Império e Igreja durante o principado de Constantino. Com efeito, as conclusões que tiramos do exemplo constantiniano podem ser utilizadas, à guisa de comparação, para os séculos seguintes, desde que se respeitem as singularidades de cada período. Pelo mesmo motivo, também não utilizo o conceito de “Estado”, cuja modernidade descreve uma realidade distinta da que encontramos no Império Romano de meados do ano 300. Da mesma forma, parte do problema de entender as relações entre imperador e bispos no século IV passa por nos desvencilharmos de conceitos como “cesaropapismo” e tentarmos entender imperador e bispos trabalhando de forma conjunta, ocupando espaços políticos e sociais coincidentes ou complementares.

É oportuno, portanto, que trabalhemos com as obras de um bispo que vivenciou de perto essa nova relação, que participou de concílios convocados pelo Augusto e que tinha uma visão particular de Igreja na virada do século III para o século IV que acabou influenciando as gerações posteriores. Lidando com os problemas inerentes às obras de Eusébio de Cesaréia, especialmente quando tratam da confluência de interesses entre imperador e bispos ou da complementaridade da atuação de ambos na vida pública, podemos ter uma compreensão mais abrangente do problema da relação entre Igreja e Império no século IV. Por meio dessa dinâmica, podemos assistir à própria construção dessa relação ao longo do tempo, enquanto que a aplicação do modelo cesaropapista, de saída, submete todas as evidências a seus próprios parâmetros<sup>17</sup>. Muito já foi feito na

---

<sup>17</sup> A preocupação em privilegiar as evidências documentais e não trabalhar com modelos explicativos derivados de outras disciplinas já era valorizada por MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. Londres: Duckworth, 2010 (1ª edição: 1977; 2ª edição ampliada: 1992), p. ix, para quem a compreensão das peculiaridades do período pode contribuir mais para estudos comparativos do que sua aplicação das evidências documentais a certo modelo sociológico. É verdade que essa segunda tentativa de reconstrução histórica pode obter bons resultados, como podemos verificar na abundante produção historiográfica tributária do desenvolvimento do pós-modernismo desde a década de 1960. Sem querer desmerecer uma ou outra metodologia de trabalho, opto pela primeira porque me parece mais adequada aos objetivos da pesquisa, mas como enfatiza ELEY, Geoff. *A Crooked Line: From Cultural History*

historiografia nesse sentido, como mostrarei mais abaixo, mas o estudo das obras de Eusébio ainda não se beneficiou dessa perspectiva, o que se torna outra razão para que ele ocupe papel de destaque neste estudo.

### **Constantino e a Igreja**

Com relação à importância do favorecimento imperial de Constantino à Igreja, podemos dizer que nosso conhecimento a respeito avançou muito no que se refere às medidas efetivamente adotadas pelo imperador, mas o debate sobre o que motivou Constantino a adotá-las e qual seu impacto nas transformações vivenciadas pela Igreja nesse momento ainda não cessou. De fato, sabemos que esse imperador concedeu vários benefícios às comunidades cristãs, o que incluía isenções fiscais de diversas ordens (isenção em impostos sobre terras aráveis, sobre rendimentos com o comércio, sobre as igrejas, sobre o censo<sup>18</sup>) e também das liturgias públicas<sup>19</sup>. Além de aliviar os encargos econômicos que pesavam sobre o clero, Constantino ainda fez diversas concessões de bens móveis e dinheiro para que as comunidades pudessem ter recursos para construir e reparar igrejas e para realizar suas obras de caridade costumeiras, que incluíam a assistência aos pobres, órfãos, viúvas, doentes e encarcerados. Por meio do famoso “edito de Milão”, este imperador ainda assegurou que os cristãos pudessem exercer livremente seu culto por toda a extensão

---

to the History of Society. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, p. 185, ambas as metodologias podem ser eficientes de acordo com o tema e a documentação a que são aplicados.

<sup>18</sup> Sobre as mais variadas isenções fiscais concedidas por Constantino, ver DELMAIRE, Roland. “Église et Fiscalité: le *privilegium christianitatis* et ses limites”. In: GUINOT, Jean-Nöel ; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> 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.

<sup>19</sup> As liturgias públicas (*munera publica*, na documentação latina, *leitourgiai* nos textos gregos), eram serviços compulsórios de várias naturezas – e.g. reparo e manutenção de obras públicas, coleta de impostos, realização de festas e jogos, etc. – que deveriam ser prestados nas cúrias municipais pelos membros mais ricos das cidades (os decurhões). A este respeito, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996 (1ª edição: 1964), v. 1, p. 724-728, 734-737.

dos domínios romanos sem que fossem molestados por pessoas de outras crenças, como judeus ou pagãos. Além disso, o Augusto confirmou diversos direitos que os cristãos reclamavam há tempos, como o de legar heranças para a comunidade, de conceder cidadania romana plena a seus escravos libertados e de cristãos poderem, conforme um preceito paulino<sup>20</sup>, recorrer à arbitragem de um bispo em suas litigâncias referentes ao direito civil.

Sabemos também que Constantino foi além e, ao olhar de um observador moderno, “interferiu” em assuntos eclesiásticos. Por exemplo, conhecemos uma constituição imperial de 326<sup>21</sup> na qual o Augusto regulamentava que pessoas eram aptas a ocupar uma vaga na hierarquia eclesiástica, proibindo que aquelas de origem curial (i.e. pertencentes às aristocracias locais das cidades romanas) ou suficientemente ricas a ponto de poderem sustentar os encargos das liturgias públicas, de se candidatar a um posto eclesiástico. Constantino também tomou partido nas discussões clericais do período, favorecendo os cristãos que ele reputava “católicos” contra aqueles que se opunham a estes, denominados hereges. O príncipe excluiu os hereges dos benefícios e isenções que concedia aos católicos e chegou até mesmo a declarar os cultos heréticos ilegais no final de seu governo, confiscando seu patrimônio em prol da Igreja<sup>22</sup>. Fato inédito até então, Constantino chegou a ordenar a convocação de concílios para pôr fim às disputas que dividiam os cristãos nesse momento, sendo o mais notório destes o concílio de Nicéia (325), o primeiro concílio ecumênico da cristandade.

---

<sup>20</sup> 1Cor 6.1-6. A prática da assim chamada “audiência episcopal” nos primeiros séculos do cristianismo será discutida em “Constantino e os bispos: a Igreja na vida pública romana no início do século IV”, p. 344-346 abaixo.

<sup>21</sup> *CTh* 16.2.6. Para o problema de datação dessa lei, ver GUICHARD, Laurent. “L’élaboration du statut juridique des clercs et des églises d’après les lois constantiniennes du *Code Théodosien* XVI, 2”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. Roma: École Française de Rome, 2009, p. 212-213.

<sup>22</sup> Em sua *Vida de Constantino* (VC 3.64-65), Eusébio de Cesaréia reproduz um edito imperial que proibia as reuniões de novacianos, valentinianos, marcionitas, paulinitas e catafrígios (montanistas), pois eles eram considerados “opositores da verdade”. Constantino ordenava nesse edito que a propriedade das seitas heréticas fosse confiscada e seus locais de culto fossem entregues à Igreja Católica. Retornarei a essa constituição em “Constantino e os bispos: a Igreja na vida pública romana no início do século IV”, p. 286-287 abaixo.

Sobre essas medidas de Constantino, as opiniões dos historiadores divergem pouco. Ninguém questiona, por exemplo, a existência do concílio de Nicéia, do “edito de Milão”, da audiência episcopal ou das isenções constantinianas aos clérigos, embora se discutam detalhes dos procedimentos conciliares, qual o grau de inovação legal do “edito”, quão recorrente era o apelo à corte do bispo, quais as prescrições jurídicas dessa prática e a partir de quando os clérigos passaram a desfrutar dessas isenções. Porém, o que acende os debates entre os pesquisadores é entender a motivação desses benefícios e seu impacto. Isso porque Constantino foi o primeiro imperador a se declarar abertamente cristão, mas o fez em um momento conturbado da política romana e de profundas transformações no cristianismo. O início do século IV foi marcado por uma grande perseguição promovida pelos imperadores entre 303 e 313, na qual os cristãos perderam seus direitos civis e muitos foram presos, torturados e mortos, situação que interpretada por muitos autores da época como algo próximo a uma guerra civil.

Guerra civil, aliás, que era a marca do período, quando os diferentes imperadores que dominavam porções distintas das possessões romanas em um regime político conhecido como Tetrarquia se enfrentavam militarmente com o intuito de controlar os domínios de seus rivais e estabelecer sua hegemonia no colégio imperial<sup>23</sup>. Constantino era um desses tetrarcas que se engaja-

---

<sup>23</sup> Desde pelo menos o principado de Trajano, era comum que os imperadores nomeassem colegas para auxiliá-los na administração das funções imperiais. Por esse motivo, quase sempre havia mais de um imperador à frente de Roma mas estes deviam respeitar uma ordem hierárquica no exercício de suas funções. O líder do colégio imperial, e, portanto a maior autoridade no mundo romano, era chamado Augusto, enquanto os imperadores a ele associados (e que lhe deviam obediência) eram chamados Césares. A grande inovação do período tetrárquico foi a reorganização desse colégio, no qual passaram a existir dois Augustos (um sênior e um júnior) e dois Césares (também um sênior e um júnior), cada qual administrando uma porção determinada das possessões romanas mas respeitando uma hierarquia na qual os Césares deviam obediência aos Augustos e os membros juniores se submetiam aos seniores. A primeira Tetrarquia, que passou a vigorar em 293 com a nomeação de dois novos Césares, era assim composta: Diocleciano (Augusto sênior, que já vestia a púrpura imperial desde 284), Maximiano (Augusto júnior, embora apontado como imperador por Diocleciano em 285 ou 286), Constâncio Cloro (César sênior) e Galério (César júnior). Com a abdicação de Diocleciano e Maximiano em 305, Constâncio e Galério foram promovidos e em seus lugares foram indicados, respectivamente, Severo e Maximino Daia. Foi a partir de 306, quando Constantino e Maxêncio se proclamaram Augustos, que esse sistema começou a ruir até o ponto em que, já em 313, só restaram dois Augustos (Constantino e Licínio) e, em 324, Constantino assumiu o controle de todas as províncias romanas na condição de *Maximus Augustus*. Para maiores explicações sobre o complicado desenvolvimento da tetrarquia (que inclui a indicação de Licínio

vam em enfrentamentos civis, derrotando três rivais diretos pela púrpura: em primeiro lugar, Maximiano (286-305; 307-308; 310), pai de sua segunda esposa, Fausta, e imperador entre 286 e 305, que se exilou junto com seu genro em 309, mas foi morto em uma suposta tentativa de usurpação em 310; a seguir, Maxêncio (306-312), que governava a Itália e a África desde que usurpou o poder em Roma com a ajuda da guarda pretoriana em 306 e que foi derrotado às margens do rio Tibre em outubro de 312; por fim, Licínio (308-324), que derrotara o último dos perseguidores de cristãos, Maximino Daia (305-313) e, desde então governava as províncias orientais até ser derrotado por Constantino em 324.

Contudo, desde meados do século III, os cristãos progressivamente deixaram de ser um culto minoritário dentro da sociedade romana, algo que foram durante os três primeiros séculos de sua existência, para se tornarem um grupo social relevante no Império, cujos cada vez mais se incorporavam à aristocracia e à administração imperial. As estimativas variam, mas alguns pesquisadores chegam a afirmar que o cristianismo detinha uma fatia da preferência religiosa que variava entre 10% e 25% no momento em que a assim chamada Grande Perseguição eclodiu<sup>24</sup>. O

---

ao colégio imperial em 308 e dois retornos de Maximiano à púrpura em 307 e em 310), ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 1-27, ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 42-74 e CORCORAN, Simon. “Before Constantine”. In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 35-54.

<sup>24</sup> A tese clássica a esse respeito foi desenvolvida pelo teólogo alemão Adolph von Harnack no início do século XX, que cogitava que a fatia da população romana que professava o cristianismo por volta do ano 300 era de cerca de 10% (HARNACK, Adolph Von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig, 1904-1905 apud DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, p. 495 n. 2). Contudo, alguns estudiosos tentaram retomar o problema nos últimos anos, quase todos encontrando porcentagens diferentes das estimadas por Harnack. W. H. C. Frend (*Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965 apud ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. Chicago: University of Scranton Press, 1996, p. 13-14), por exemplo, supunha que os cristãos constituíssem algo em torno de 20% a 25% da população, enquanto Robin Lane Fox (LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. Nova York: Alfred A. Knox, 1987, p. 265-293), rebaixava estas estimativas para 4 ou 5%, embora reconhecesse que esse percentual tenha começado a sofrer um crescimento mais acelerado já no final do século III. O esforço mais recente feito nesse assunto foi empreendido por STARK, Rodney. *The Rise of Christianity*. Nova York: HarperCollins, 1997, que concluía, com base em uma metodologia sociológica semelhante àquela empregada para explicar o crescimento de religiões modernas, que o grande salto do cristianismo ocorrera em meados do século III, sendo que a expansão da fé cristã pouco ou nada devia à atuação de Constantino. Para mais, ver ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 13-16 e DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 495 n. 2

favorecimento constantiniano à Igreja estaria, assim, relacionado à instabilidade política do Império e ao crescimento em importância do cristianismo na sociedade romana?

Para os autores cristãos antigos e medievais, havia poucas dúvidas sobre as motivações de Constantino. Desde Eusébio de Cesaréia, que escreveu não só a primeira história do cristianismo de que se tem notícia, a *História Eclesiástica*, como também um texto que geralmente é definido como uma biografia desse imperador<sup>25</sup>, a *Vida de Constantino*, foi consenso entre os cristãos que este imperador estava motivado por um sentimento de profunda piedade religiosa ao favorecer os seguidores de Cristo. Para esses escritores, que se fundamentavam em Eusébio<sup>26</sup>, a conversão de Constantino ao cristianismo provocou uma grande mudança na consciência do imperador, que passou a se sentir compelido a favorecer seus irmãos na fé por conta de seu temor a Deus e por desejar ver a fé no Cristo expandida por todo o Império. Tratado por esses autores como o “campeão do cristianismo”, Constantino teria dado o impulso decisivo para que o cristianismo se consolidasse como religião majoritária do Império com a proteção do imperador.

As afirmações dos autores cristãos e o contexto de instabilidade política do início do século IV dividiram a opinião dos historiadores sobre as motivações de Constantino. De um lado, existem aqueles que acreditam que Constantino era movido de fato por sua piedade religiosa e por sua vontade de ver a fé no Cristo se expandindo pelo Império. Essa corrente historiográfica, com força no meio acadêmico desde, pelo menos, o início do século XX, enfatiza as manifestações de simpatia do imperador em sua legislação como prova da motivação cristã de suas ações,

---

<sup>25</sup> Sobre as controvérsias em torno do gênero literário ao qual pertence a *Vida de Constantino*, ver “Eusébio: erudição a serviço da defesa da fé”, p. 206-215 abaixo.

<sup>26</sup> Sobre a importância de Eusébio como matriz explicativa para os historiadores eclesiais subsequentes, especialmente aqueles que escreveram no século V (Rufino de Aquiléia, Filostórgio, Sócrates de Constantinopla, Sozomeno e Teodoreto de Ciro), ver MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004, p. 200-201.

bem como supostas influências cristãs em suas constituições<sup>27</sup>. Um dos pioneiros dessa corrente historiográfica, Otto Seeck argumentava, seguindo uma linha de raciocínio muito próxima da de Edward Gibbon<sup>28</sup>, que o século IV era um período em que o racionalismo e o espírito científico que marcaram a civilização greco-latina haviam desaparecido, dando lugar à superstição e ao pensamento embasado em premissas religiosas. Seeck não fazia uma imagem muito elogiosa de Constantino e de seus sucessores que fomentaram e protegeram o culto cristão, mas pensava apenas que Constantino foi levado a isso pelo “espírito da época”, marcadamente supersticiosa e afeita a arroubos de piedade religiosa<sup>29</sup>.

Seeck foi uma influência fundamental para historiadores de diversas línguas, especialmente por ter oferecido uma chave de compreensão para o período alheia ao conceito de cesaropapismo. Sua influência se fez sentir especialmente no pós-guerra<sup>30</sup>, quando historiadores alemães, franceses e de língua inglesa passaram a enfatizar a importância da conversão de Constantino ao cristianismo, e o tipo de cristianismo a que havia se convertido, como explicação das transforma-

---

<sup>27</sup> Por exemplo, JONES, Arnold H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. Toronto: University of Toronto Press, 1994 (1ª edição: 1948), BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. Londres; Nova York: Routledge, 2004 e NOETHLICH, Karl Leo. “Éthique chrétienne dans la législation de Constantin le Grand”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. Roma: École Française de Rome, 2009, p. 225-237. Esse é apenas um universo ilustrativo de um conjunto bem mais amplo de trabalhos que seguem esta mesma linha de pesquisa.

<sup>28</sup> Sobre a famosa obra de Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, e sobre sua opinião sobre Constantino, ver DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 20-23. A crítica de Gibbon, no entanto, se voltava para a ascensão do cristianismo que, em seu entender, contribuiu para o declínio do racionalismo e a ascensão da “superstição”. Sua preocupação com Constantino era secundária.

<sup>29</sup> Sobre a obra de Otto Seeck, ver DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>30</sup> Antes desse período, é necessário notar a importância do estudo de BAYNES, Norman. *Constantine the Great and the Christian Church*. Oxford, 1932. Baynes se opunha a algumas das teses de Seeck, em especial a de que Constantino tivesse adotado o cristianismo por influência do “espírito supersticioso” do século IV, mas concordava que o imperador era um converso sincero e que isso motivou várias de suas políticas favoráveis aos cristãos. Esta foi uma obra marcante especialmente dentro do contexto da historiografia inglesa, mas hoje sua influência declinou no meio acadêmico. Sobre a obra de Baynes, ver GURRUCHAGA, Martín. “Introducción”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994, p. 98.

ções políticas e religiosas que ocorreram nessa época. Pesquisadores como André Piganiol<sup>31</sup> e Jean Moreau<sup>32</sup> viam em Constantino um sincretista religioso, i.e. um adepto de cultos solares em voga no período (como o mitraísmo<sup>33</sup> ou o culto ao Sol Invicto<sup>34</sup>) que os “confundia” ou os mesclava com crenças cristãs<sup>35</sup>. Autores como Arnold Jones<sup>36</sup>, Andreás Alföldy<sup>37</sup> Herman Dörries<sup>38</sup> e Ramsay MacMullen<sup>39</sup> defendiam que Constantino não só se convertera ao cristianismo como também era um cristão sincero, sem qualquer reminiscência pagã. O que unia esses historiadores e os remetia à influência de Seeck é que todos entendiam que as convicções religiosas de Constantino, fosse ele sincretista ou não, influíram nas medidas que adotou com relação ao cristianismo. Em parte, todos achavam que o caráter da fé de Constantino se refletia em sua legislação e no próprio pensamento cristão a partir dele. Para os partidários da tese do sincretismo religioso, seria nesse momento que o cristianismo teria sido “contaminado” por influências pagãs, como no caso da oficialização do domingo como feriado religioso, quando o imperador teria tentado conciliar tradições religiosas diferentes em uma mesma prática que deveria ser adotada por todo o Império<sup>40</sup>. Para os defensores da sinceridade da conversão do príncipe, este teria sido o momento

---

<sup>31</sup> PIGANIOL, André. *L'Empereur Constantin*. Paris, 1932, apud ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. Londres; Nova York: Routledge, 2004, p. 282.

<sup>32</sup> ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 282.

<sup>33</sup> Para a vinculação do mitraísmo com o culto ao Sol, ver STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 32-37.

<sup>34</sup> Para o culto ao sol Invicto e sua importância para os imperadores do século III, ver *idem*, p. 76-84.

<sup>35</sup> Para exemplos atuais de trabalho que defende essa visão de um Constantino sincretístico, ver 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<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, 2008, p. 346 n. 29.

<sup>36</sup> JONES, Arnold H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. *Op. cit.* (1948).

<sup>37</sup> ALFÖLDY, Andreas. *The Conversion of Constantine and pagan Rome*. Oxford, 1948, apud BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 274.

<sup>38</sup> DÖRRIES, Herman. *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*. Göttingen, 1954 apud GURRUCHAGA, Martín. “Introducción”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. *Op. cit.*, p. 99.

<sup>39</sup> MACMULLEN, Ramsay. *Constantine*. Nova York, 1969 apud ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 283.

<sup>40</sup> Sobre o problema do “sincretismo religioso” na legislação de Constantino sobre o domingo, ver 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<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 346-247. Para essa cor-

em que o poder imperial teria se revestido de uma ética e de valores cristãos e começado a se insurgir contra os cultos pagãos predominantes na época, proibindo sacrifícios e fechando templos com o intuito de converter todo o mundo romano à religião de Cristo<sup>41</sup>. Alguns autores iam além, como no caso de Andreas Alföldy, e viam no combate ao paganismo motivado por convicções cristãs o início de um conflito entre imperadores cristãos e senadores pagãos que culminaria no afastamento entre as partes e a substituição do Senado pela Igreja como instituição de prestígio cujo apoio seria fundamental à legitimação política dos Césares<sup>42</sup>.

Por outro lado, existe uma corrente historiográfica que se opõe à idéia de que princípios religiosos tenham norteado a política de Constantino com relação à Igreja. Esta questiona não só o interesse político do imperador em favorecer um grupo religioso cada vez mais importante no Império justamente em um momento de crise política como também o próprio comprometimento do imperador com a fé cristã. Com base em evidências arqueológicas e numismáticas<sup>43</sup>, estes

---

rente historiográfica, o fato de Constantino tratar o domingo por *dies solis* (“dia do Sol”) nas duas leis preservadas a esse respeito (*CTh* 2.8.1 e *CI* 3.12.2) seria indício de resquícios pagãos no pensamento constantiniano que teriam sido introduzidos no pensamento cristão a partir de então.

<sup>41</sup> E.g. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 210-212, 246-248.

<sup>42</sup> ALFÖLDY, Andreas. *The Conversion of Constantine and pagan Rome*. Oxford, 1948 apud EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine’s Marriage Legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 32-33. A tese de Alföldy foi tão marcante que influenciou estudiosos que pouca relação tinham com o tema, como no caso de KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Revised by Richard Krautheimer and Slobodan Ćurčić. New Haven; Londres: Yale University Press, 1986 (4ª edição em conjunto com Slobodan Ćurčić; 1ª edição 1956). Krautheimer sustentava, com base na tese de Alföldy de uma séria ruptura entre Constantino e o Senado, que o imperador construiu todas as suas igrejas na periferia de Roma como parte de um pacto com os senadores para que o centro da cidade, com todo o seu passado pagão e de exaltação das famílias senatoriais, não fosse maculado com templos do culto ora favorecido pelo príncipe. A tese de um conflito entre cristianismo e paganismo durante o século IV foi criticada repetidas vezes desde a publicação da coletânea organizada por MOMIGLIANO, Arnaldo. (ed.) *Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1963. Desde então, tornou-se consenso na historiografia que essa tese teria sido construída por autores cristãos e pagãos a partir do século V, que teriam transferido para o século anterior os conflitos religiosos que marcavam sua época (como argumentado, por exemplo, por BROWN, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992, p. 76, MARKUS, Robert A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 28-29 e DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 431-436).

<sup>43</sup> As evidências numismáticas se resumem a moedas que retratam o imperador em cenas tipicamente pagãs ou que o associam a entidades pagãs como o Sol Invicto, a Vitória, Hércules ou Dionísio. Os indícios arqueológicos consistem em obras de arte em geral (os painéis do Arco de Constantino em Roma, por exemplo, camafeus ou monumentos funerários). Uma parte dessas evidências é discutida por MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*. New Haven; Londres: Yale University Press, 1984, p. 44-45 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman*

historiadores defendiam que Constantino nunca se converteu ao cristianismo ou que só o fez no final da vida, sendo adepto de um culto solar ou de um monoteísmo filosófico vago. Sem qualquer predileção pelo cristianismo, seu favorecimento a essa religião seria demagógico, movido pelo único interesse de obter o apoio dos cristãos a seus projetos políticos.

Essa corrente historiográfica, assim como a anterior, remonta também ao século XIX. Historiadores alemães contemporâneos ao processo de unificação alemã e ao *Reich* de Bismarck, dentre os quais Jacob Burckhardt e Eduard Schwartz, acreditavam que as motivações de Constantino para auxiliar os cristãos e participar de suas controvérsias eclesiásticas não surgiam de sua piedade religiosa, mas de sua ambição política. Com base na experiência que possuíam da política alemã de seu período, pautada pelo uso por Bismarck das diversas confissões religiosas da Alemanha como instrumento ideológico para sedimentar o sentimento de pertencimento ao “povo alemão”, essa corrente historiográfica olhava com profunda desconfiança para as motivações de Constantino ao se declarar cristão e conceder inúmeros benefícios e privilégios ao clero cristão. Burckhardt, por exemplo, pensava que Constantino era um homem irreligioso “por natureza”, movido unicamente por ambições políticas e sem qualquer escrúpulo de se passar por cristão para angariar o apoio dos fiéis em sua luta contra os demais postulantes ao posto de *Augustus Maximus* (i.e. o posto de liderança do colégio imperial). Schwartz, por sua vez, defendia que Constantino, como uma espécie de precursor de Bismarck, teria propositalmente submetido o cristianis-

---

Emperor, Christian Victor. *Op. cit.*, p. 172-174, 217-219. Para críticas dessa perspectiva de análise que tende a analisar essas evidências como testemunho de uma suposta crença de Constantino em divindades pagãs mesmo após sua conversão, ver VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007, p. 318-319 e principalmente BROWN, Peter. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 12-14.

mo aos caprichos da política romana, guiando as decisões clericais de modo a que elas dessem sustentação política a suas pretensões para o Império<sup>44</sup>.

No século XX, esse conjunto de teses ganhou força com a publicação de uma série de artigos do erudito belga Henri Grégoire ao longo da década de 1930<sup>45</sup>. Grégoire defendia, dentre outras teses, que o verdadeiro imperador que havia propiciado favores aos cristãos era Licínio, o rival imperial de Constantino que governava as províncias orientais entre 313 e 324. Partindo da conclusão (correta) de que o “edito de Milão”, que concedia liberdade de culto aos cristãos e lhes restituía as propriedades confiscadas durante a Grande Perseguição dos anos 303-313, fora postado originalmente em Nicomédia<sup>46</sup>, o historiador belga concluía que o “edito” havia sido publicado por iniciativa de Licínio, sem qualquer interferência de Constantino. Com base nessa conclusão, Grégoire pôde afirmar que Constantino não estava interessado em favorecer os cristãos, mas que só fez isso quando percebeu o sucesso dessa iniciativa na parte oriental do Império. Quando Constantino saiu vitorioso de sua última guerra civil em 324, ele não só imitou a política de favorecimento de seu rival como também forçou o esquecimento da memória de Licínio, tarefa para a qual contou com a ajuda de autores cristãos como Eusébio de Cesaréia, que não só apagou as referências elogiosas a Licínio em sua *História Eclesiástica*<sup>47</sup> como o converteu em um perseguidor de cristãos em sua *Vida de Constantino*. Para Grégoire, saber se Constantino foi ou não cris-

---

<sup>44</sup> BURCKHARDT, Jacob. *The Age of Constantine the Great*. Translated by Moses Hadas. Nova York: Pantheon Books, 1949, especialmente p. 292-296. Para as teses de Eduard Schwartz, ver HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. Edimburgo: T&T Clark, 1997 (1ª edição: 1988), p. 153, 171 e BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993 (1ª edição: 1992), p. 168.

<sup>45</sup> GRÉGOIRE, Henri. « La conversion de Constantin ». *Révue de l'Université de Bruxelles*, volume 36, p. 231-272, 1930 e *idem*. « Eusèbe n'est pas l'auteur de la Vita Constantini et Constantin n'est pas converti en 312 ». *Byzantion*, volume 13, p. 561-583, 1938 (ambos apud GURRUCHAGA, Martín. “Introducción”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. *Op. cit.*, p. 100-102).

<sup>46</sup> Sobre o equívoco na nomenclatura dessa constituição, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 582. Millar advoga que a forma dessa lei não corresponde a um edito, mas sim a uma carta (*epistula*) enviada individualmente aos governadores provinciais do Oriente. Isso implica que o documento não tinha validade em todas as províncias romanas, mas somente naquelas às quais ela foi endereçada.

<sup>47</sup> Para esse apagamento das referências elogiosas a Licínio, ver “Eusébio: erudição a serviço da defesa da fé”, p. 158-159 abaixo.

tão era uma questão secundária, pois o que importava era o uso político que o imperador fizera do favorecimento aos cristãos.

Em parte, essa dupla orientação da historiografia a respeito das motivações do favorecimento de Constantino aos cristãos reflete o debate reformista sobre as relações entre poder secular e poder eclesiástico mencionado anteriormente. Sua influência marca diferentes atitudes dos pesquisadores sobre o papel que os imperadores deveriam ocupar em assuntos eclesiásticos. Acusar Constantino de utilizar a Igreja com interesses políticos ou enfatizar seu comprometimento religioso com a causa cristã como o princípio motor de seus benefícios exhibe a dificuldade desses pesquisadores em pensar para além do referencial dado pela necessidade de aproximação ou separação entre as esferas secular e eclesiástica. Dessa forma, eles acabam por explicar pouco das relações entre Igreja e Império no início do século IV, uma vez que as duas correntes historiográficas partilham do princípio de que a política de um governante é reflexo puro de suas convicções pessoais e de seus projetos políticos: no primeiro caso, teria sido a conversão de Constantino ao cristianismo que teria impulsionado a política imperial de favorecimento ao cristianismo, enquanto, no segundo, fora a ambição política do príncipe que o motivou a proceder dessa maneira. Embora esse ainda seja um paradigma recorrente entre os pesquisadores, diversos estudos nos últimos anos contribuíram para mostrar que a política romana ia muito além da vontade do imperador, que era apenas um componente de uma complexa conjuntura de fatores. Além do imperador, seus conselheiros desempenhavam um papel importante na elaboração de políticas e constituições que regulamentavam a vida no mundo romano, sendo que estas muitas vezes eram produto de petições de magistrados romanos, cidadãos comuns ou corporações que desejavam ter algum di-

reito assegurado ou queriam que medidas fossem implementadas para resolver algum problema pontual<sup>48</sup>.

Como teremos oportunidade de analisar com mais vagar em um capítulo posterior<sup>49</sup>, o que os historiadores tendem a enfatizar atualmente é que a vida política no mundo romano se constituía de um delicado e complexo arranjo entre vontade imperial, pressão de conselheiros e magistrados e petições de cidadãos e corporações, estando longe de se limitar ao poder despótico do imperador. Por esse motivo, este estudo não se ocupará de retornar ao problema da “conversão de Constantino”, uma vez que acredito que seja secundário ao debate que pretendo desenvolver aqui. Concordo com a historiografia que vê em Constantino um converso sincero<sup>50</sup>, mas não acredito que apenas isso sirva de explicação para a compreensão do novo papel que a Igreja passa a ocupar no mundo romano a partir do século IV. O favorecimento constantiniano à Igreja deve ser entendido na relação de interação entre imperador e bispos construída ao longo dos anos, não em um mero ato de vontade de um soberano que podia ser suprimido com facilidade por seus sucessores. O próprio fato de estes terem mantido – com exceção de Juliano, que promoveu um verdadeiro “parêntese pagão” entre 361 e 363<sup>51</sup> – os principais benefícios concedidos por Constantino aos cristãos já mostra que estes foram conseguidos com bases mais sólidas do que a mera vontade de um imperador piedoso ou movido por sua ambição política.

---

<sup>48</sup> Por exemplo, MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.* (sobretudo capítulo 3, p. 59-131, capítulo 5, p. 203-272 e capítulo 8, p. 465-549), KELLY, Christopher. “Bureaucracy and Government”. In: LENSKI, Noel (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine. Op. cit.*, p. 192-200, KELLY, Christopher. *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge, Mass.; Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004 (especialmente o capítulo 5, p. 186-231) e HUMFREESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, p. 29-38.

<sup>49</sup> “Constantino e os bispos: a Igreja na vida pública romana no início do século IV”, p. 242-252 abaixo.

<sup>50</sup> Desde os já mencionados estudos de Jones, Alföldy e MacMullen de meados do século XX (n. 36-39, p. 28 acima), as dúvidas sobre a sinceridade do cristianismo de Constantino foram minimizadas, sendo que hoje prevalece o consenso historiográfico segundo o qual o imperador realmente era adepto da fé cristã.

<sup>51</sup> Para o “parêntese pagão” de Juliano, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey. Op. cit.*, v. 1, p. 120-123, DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 433-436 e VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien. Op. cit.*, p. 185-190.

Com base nessa tendência historiográfica de enfatizar a interação entre cidadãos, magistrados, corporações e imperadores na construção da vida política romana, os historiadores têm se detido nos aspectos de continuidade, e não de ruptura, no principado de Constantino. Dois exemplos se destacam a este respeito. Em primeiro lugar, Jill Harries, cujo livro *Law and Empire in Late Antiquity* se propunha a fazer uma reavaliação do modo como os pesquisadores tratam a documentação jurídica romana na Antigüidade Tardia, em especial o uso do *Codex Theodosianus*, código de leis romanas compilado a mando de Teodósio II no segundo quarto do século V. Existem diversas peculiaridades nesse documento que foram examinadas por Harries e que trataremos com mais detalhes mais à frente<sup>52</sup>, mas que foram utilizadas pela autora para mostrar que a legislação imperial tardoantiga tendia a ter um caráter conservador, na maior parte das vezes apenas reafirmando princípios legais anteriores ou conferindo valor legal a práticas ou costumes já estabelecidos entre a população. Para Harries, havia pouco espaço de inovação para os imperadores. Na maior parte do tempo, estes apenas atendiam às petições que recebiam, arriscando-se pouco em propor medidas inovadoras ou que fossem de encontro ao que era já costumeiro na época. No mais, a autora enfatiza os diversos meios pelos quais as pessoas podiam ter acesso à justiça ou à resolução de seus conflitos interpessoais, dentre os quais se destacavam a mediação e a arbitragem, que não precisavam fazer uso da legislação imperial como instrumento de julgamento. Quando um imperador tentava ser inovador – como no caso de Constantino que não só reconheceu a validade da audiência episcopal como também introduziu diversas alterações ao modo como ela era realizada – as pessoas podiam simplesmente voltar as costas para essas inovações e

---

<sup>52</sup> “Constantino e os bispos: a Igreja na vida pública romana no início do século IV”, p. 252-267 abaixo.

procurar outros meios tradicionais e costumeiros de resolverem suas disputas, o que tornaria obsoletos esses rompantes “revolucionários” da lei<sup>53</sup>.

Por sua vez, Claudia Rapp defendeu recentemente a tese de que Constantino pouco ou nada contribuiu para as transformações do cristianismo de sua época<sup>54</sup>. Rapp se baseava sobretudo em textos eclesiásticos normativos escritos entre os séculos III e IV como a *Didascalia* e as *Constituições Apostólicas*, mas também em textos hagiográficos que tratavam de “homens santos” no sentido conferido ao termo por Peter Brown<sup>55</sup>. A partir destes textos, a autora pôde concluir que as mudanças que verificamos no cristianismo a partir dos anos 300 já estavam em curso há pelo menos um século e derivavam não do fomento imperial ao culto cristão mas do próprio crescimento das comunidades cristãs e de sua progressiva integração à vida das cidades no século III. Rapp tenta mostrar como o favorecimento constantiniano às igrejas estava inserido já nesse contexto de crescimento da importância política das comunidades cristãs e que ele apenas reconhecia prerrogativas dos bispos e dos fiéis já conquistadas anteriormente. No mais, a autora argumenta que a “autoridade pragmática”<sup>56</sup> dos bispos – i.e. a autoridade episcopal que emana da condição social dos ocupantes do posto e de seu reconhecimento como lideranças nos assuntos seculares – é uma consequência das atividades pastorais exercidas por eles e que se amplia na medida em que os cristãos se tornam influentes na sociedade romana.

---

<sup>53</sup> HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Sobre a posição da autora sobre a audiência episcopal, ver *idem*, p. 191-211.

<sup>54</sup> RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2005 (The Transformation of Classical Heritage), p. 13, reiterado nas p. 301-302.

<sup>55</sup> Para o conceito de “homem santo”, ver BROWN, Peter. “Arbiters of the Holy: the Christian holy man in late antiquity”. In: *idem*. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*. *Op. cit.*, p. 57-78 (revisando as teorias que desenvolvera em seu seminal artigo de 1971, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”. Londres. *Journal of Roman Studies*, volume 61, p. 80-101, citado no artigo anterior).

<sup>56</sup> RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. *Op. cit.*, p. 17, 22-55. Rapp divide a “natureza da liderança cristã” dos bispos em três categorias: “autoridade pragmática”, “autoridade espiritual” (i.e. aquela que emanaria de Deus, que se fundamentaria em princípios de fé) e “autoridade ascética” (i.e. derivada dos exercícios ascéticos típicos dos “homens santos”). Para Rapp, a “autoridade pragmática” dos bispos era entendida nas fontes que ela analisa como uma decorrência de sua “autoridade espiritual” e de sua “autoridade ascética”, não do reconhecimento imperial de que passaram a gozar a partir de Constantino.

Como tentarei mostrar ao longo deste estudo, não partilho das opiniões de Harries e Rapp quando atribuem a Constantino uma influência secundária nas transformações na Igreja no século IV, cabendo-lhe apenas reafirmar em lei o que já era exercido na prática e estando mesmo sujeitos a desconsiderar constituições imperiais que fossem de encontro à prática regular das comunidades. Como disse anteriormente, Constantino não foi uma figura que, por um único ato de vontade ou por uma crença particular no Deus cristão, pôde promover mudanças abruptas no mundo romano e na Igreja em particular, mas isso não significa que ele deva ser colocado em segundo plano apenas ratificando privilégios e prerrogativas que os cristãos já haviam conquistado. É bom lembrar que, no momento em que Constantino começa a legislar em favor dos cristãos e a se aproximar dos bispos (i.e. a partir do final de 312, quando são datadas as primeiras leis a este respeito no *Codex Theodosianus*), o Ocidente acabara de sair de uma das mais agressivas perseguições contra os cristãos já realizadas, encerrada com o edito de tolerância de Galério de abril de 311, e o Oriente ainda vivia o epílogo dessa agressão com a retomada das perseguições por Maximino Daia neste mesmo ano de 311, algo que só cessaria no ano seguinte com sua derrota contra Licínio. É com razão que a historiografia vem mostrando nos últimos anos grandes traços de continuidade entre a Igreja pré e pós-constantiniana, mas isso não significa que o imperador apenas tenha consolidado em sua legislação o que já se fazia na prática. Como enfatizam autores como Christopher Kelly e Caroline Humfress, a vida política romana era um espaço de discussão entre interesses díspares, muitas vezes irreconciliáveis, e competia à corte imperial (i.e. o imperador, seus oficiais e seus funcionários) dar-lhes solução<sup>57</sup>. O favorecimento a um partido ou a ou-

---

<sup>57</sup> Ver, por exemplo, no caso de KELLY, Christopher. *Ruling the later Roman Empire. Op. cit.*, p. 11-104, a discussão do autor sobre João Lídio, um burocrata romano do século VI que escreveu uma obra *Sobre as magistraturas* em que se pode notar os conflitos travados pelos diversos departamentos da administração romana por benefícios privilégios imperiais. A partir da obra de Lídio, Kelly aponta como as disputas entre estes departamentos dependiam muito não só da habilidade política dos imperadores de conciliar esses interesses díspares como também da relação de forças existente entre os principais magistrados que representavam esses setores da burocracia imperial. Um pre-

tro dependia tanto das preferências dessa corte<sup>58</sup> como das estratégias empregadas pelas partes interessadas para convencer as autoridades de seu ponto de vista e, assim, obter a vitória sobre o partido rival.

Em 1977, Fergus Millar cogitou que a perseguição contra os cristãos instaurada por Diocleciano em 303 pudesse estar relacionada com o recente estabelecimento da corte imperial na cidade oriental de Nicomédia<sup>59</sup>, próxima aos estreitos do Helesponto e, portanto, também de Bizâncio, que se tornaria a capital imperial de Constantinopla três décadas depois. Millar pensava que Nicomédia era um reduto de aristocratas cultos de língua grega orgulhosos das religiões pagãs e insatisfeitos com o avanço do cristianismo nos últimos tempos, tais como Sossiano Hierócles, que escreveu uma obra contra os cristãos em meados dos anos 300<sup>60</sup>. Seria por influência desse meio hostil aos cristãos que Diocleciano teria se convencido da necessidade de reforçar a conformidade da população romana ao culto das divindades tradicionais romanas e condenar o cristianismo à ilegalidade. Ora, nem bem se passaram vinte anos quando Constantino, tendo derrotado Licínio (outro imperador que teria estabelecido restrições contra os cristãos por influência desse ambiente religioso de Nicomédia<sup>61</sup>), se estabeleceu na capital da Bitínia e pôde ter ao seu lado oficiais que, embora nem sempre fossem cristãos, ao menos não se mostravam contrários à religião que o imperador favorecia. Deveríamos imaginar que, nesse intervalo, houve uma con-

---

feito pretoriano influente e com boas relações com o príncipe podia ser a salvação dos burocratas que trabalhavam na prefeitura pretoriana, mas caso este caísse em desgraça, seus subordinados podiam esperar também por tempos difíceis, em que benesses imperiais estariam mais escassas para seu grupo.

<sup>58</sup> Como mostra MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.* p. 238, é difícil saber até que ponto a vontade do imperador predominava em suas decisões ou até onde a influência de conselheiros, magistrados ou oficiais próximos como prefeitos pretorianos, questores ou *magistri* poderia contribuir para o rumo das decisões. Millar adota uma estratégia prudente, a meu ver, de analisar a corte de cada imperador de forma individual. De qualquer modo, este historiador reconhece que é sempre importante levarmos em conta não só as preferências do imperador, mas também quem costumava estar a seu redor.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>60</sup> Sobre essa obra, ver “Eusébio: erudição a serviço da defesa da fé”, p. 94 abaixo.

<sup>61</sup> Sobre a perseguição de Licínio, ver *idem*, p. 152-153 abaixo.

versão em massa ao cristianismo em Nicomédia ou que os defensores radicais do combate aos cristãos fugiram ao ver seus projetos derrotados junto com os imperadores que apoiavam?

Há quem defenda essas teses<sup>62</sup>, mas, de minha parte, penso ser mais simples admitir que a disputa por influência política entre cristãos e pagãos radicais (tais como Hierócles, que advogavam o combate ao cristianismo) já existia na época de Diocleciano<sup>63</sup> e que talvez não tenha sumido com Constantino, como prova o apoio encontrado no Oriente por Juliano na década de 360 para sua intenção de reviver os cultos pagãos ao redor do Império. A diferença entre esses imperadores – e aí jaz a importância deles como agentes históricos das mudanças que estudo – reside no lado da disputa com que se comprometem. Diocleciano e Juliano optaram por se alinhar com os extremistas pagãos, enquanto Constantino e a maioria de seus sucessores se alinharam, em maior ou menor grau, com os cristãos. Não é por esse motivo, entretanto, que devemos pensar que a fé cristã desses imperadores ou os supostos benefícios políticos que buscavam na aliança com a Igreja eram a parte mais importante a ser avaliada nesse processo. É plausível que isso possa ter auxiliado em suas tomadas de decisões e na escolha de suas alianças políticas, mas o que quero enfatizar aqui é que a atuação pública dos bispos em defesa dos interesses da Igreja desempenhou papel igualmente importante na consolidação do novo lugar social que a Igreja passou a ocupar (i.e. de participação ativa nas principais decisões políticas que lhe diziam respeito e como instituição proeminente dentro da sociedade romana). O que proponho é que devamos pensar a relação entre imperador e bispos no início do século IV como uma relação de mão dupla,

---

<sup>62</sup> Por exemplo, DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 198-201, que fala que um dos sucessos do principado de Constantino foi isolar politicamente os extremistas pagãos derrotados após o fim das perseguições e os zelotas cristãos revanchistas de modo a construir uma política de consenso ao redor dos tolerantes de parte a parte (para mais detalhes, ver p. 52-54 abaixo.). Drake é seguido em seu argumento por DIGESER, Elizabeth P. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p. 133-143.

<sup>63</sup> EUSÉBIO. HE 8.1.2-4 menciona que já havia cristãos trabalhando na corte de Diocleciano e na administração imperial antes mesmo das perseguições de 303. Aliás, uma das primeiras medidas persecutórias desse imperador foi compelir os escravos imperiais que residiam no palácio a sacrificar aos deuses sob pena de serem expulsos do serviço imperial, o que afetou diversos cristãos (EUSÉBIO. HE 8.2.4).

onde cada um dos lados tinha interesses a defender e estratégias para conseguir seus objetivos, em um Império ainda múltiplo do ponto de vista religioso, mas que assistia a transformações decisivas.

### **Eusébio de Cesaréia: um ideólogo cristão?**

Decidi restringir minha contribuição ao estudo da questão a um *corpus* documental bastante utilizado no estudo do tema e que, no meu entender, nem sempre recebe o tratamento adequado pelos pesquisadores. Trata-se do assim chamado *corpus* constantiniano de Eusébio de Cesaréia<sup>64</sup>, constituído por três obras– a *História Eclesiástica*, o *Louvor a Constantino* e a *Vida de Constantino* – que lidam diretamente tanto com o imperador Constantino quanto com a situação da Igreja no início do século IV. A opção por estas obras se explica tanto pela sua importância quanto pela de seu autor para o tema desenvolvido aqui. De fato, Eusébio foi um autor prolífico em sua época, escrevendo obras de caráter teológico, histórico e apologético que lhe valeram fama já em vida. Sua *História Eclesiástica*, a primeira do gênero de que se tem notícia, narra a história do cristianismo, entendido como Igreja (ou seja, como o conjunto dos fiéis em Cristo espalhados ao redor do Império que constituiriam uma unidade), desde a pregação de Cristo até sua época. Nela, Eusébio preservou diversos documentos que são muito úteis ao historiador, pois retratam o que teria sido a vida das comunidades cristãs dos tempos apostólicos ao alvorecer da era de Constantino. Os historiadores do assim chamado “cristianismo primitivo” costumam criticar o bispo palestino por projetar para os séculos anteriores a situação que encontrava na Igreja de seu próprio tempo, já consolidada como uma instituição reconhecida socialmente e que conta-

---

<sup>64</sup> Esta terminologia é empregada por DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 383.

va com o apoio imperial<sup>65</sup>. Discutir o quanto essa crítica é justa em sua avaliação extrapola os limites do presente trabalho, mas elas apontam para a direção de que esta obra deve ser entendida como fruto das preocupações do clérigo palestino com as mudanças que ele percebia estarem ocorrendo em sua época, razão pela qual essa obra já seria útil à proposta que pretendo desenvolver. Não bastasse isso, os dois últimos livros da obra incluem uma narrativa dos principais acontecimentos da carreira de Constantino desde sua inclusão no colégio imperial em 306 até sua vitória sobre Licínio, enfatizando as medidas imperiais que passaram a favorecer o cristianismo a partir de então.

Eusébio também foi um bispo atuante na Igreja, participando das principais controvérsias eclesiais do período, em especial a controvérsia ariana, que debatia a divindade ou não da segunda pessoa da Trindade (o Filho) e sua relação de inferioridade ou não frente ao Pai. Sua contribuição neste debate, que incluía a tomada de partido inicial em favor de Ário (razão pela qual ele é chamado com frequência na historiografia de ariano<sup>66</sup>), presbítero alexandrino que dá nome à controvérsia, lhe valeu a participação no famoso concílio de Nicéia (325) convocado por Constantino. No curso dos debates, o clérigo palestino teve a oportunidade de conhecer pessoalmente o imperador, já então aclamado como um defensor da fé cristã por suas medidas que asseguravam o direito de culto dos fiéis e que lhes garantiam recursos para expandir a fé no Cristo pelo Império. O prestígio de Eusébio como escritor e como liderança eclesial em sua época lhe rendeu renome na corte de Constantino, o que lhe proporcionou a oportunidade de pronunciar dois discursos em homenagem ao imperador já em meados da década de 330, os quais compõem

---

<sup>65</sup> E.g. MARKUS, Robert A. *The End of Ancient Christianity. Op. cit.*, p. 90-92, também resumindo uma ampla produção acadêmica nesse sentido. Para o conceito de “cristianismo primitivo” (i.e. o período de três séculos no qual a Igreja ainda não recebia o patrocínio imperial, geralmente entendido em oposição à Igreja pós-constantiniana), ver CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The development of Christian Discourse*. Los Angeles; Berkeley: University of California Press, 1991, p. 37, onde a autora faz uma leitura crítica do mesmo.

<sup>66</sup> Para uma discussão das preferências teológicas de Eusébio na controvérsia ariana, ver “Eusébio e a controvérsia ariana: uma questão eclesial?”, p. 362-370 abaixo.

o texto que hoje conhecemos como *Louvor a Constantino*. Composto pelo *Discurso por ocasião da comemoração dos trinta anos de governo do imperador Constantino* (conhecido também por seu nome grego, *Triakontaeterikos*), pronunciado em 336<sup>67</sup> e o *Discurso a propósito da dedicação da igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém*, pronunciado em 335<sup>68</sup>, o *Louvor* tem por unidade temática a exaltação dos feitos do imperador, seja por seu jubileu de trinta anos, seja pela construção de uma basílica no local onde se acreditava estar localizado o Santo Sepulcro. Eusébio fazia questão de enfatizar nesses textos tanto os benefícios concedidos por Constantino aos cristãos como a natureza divina do cargo que este exercia à frente da população romana. Representado como o fiel servo de Deus na Terra e instrumento de Suas obras entre os homens, Constantino era comparado com o Verbo divino, realizando no Império funções semelhantes àquela que o Verbo, geralmente associado à segunda pessoa da Trindade e, conseqüentemente, ao próprio Cristo, realizava no governo da Criação<sup>69</sup>. Tais comparações foram mal vistas pela historiografia, que geralmente as tratavam como simples discurso ideológico de legitimação política do soberano<sup>70</sup> ou como elaboração teórica de uma “teologia política do Império cristão” que fundamentaria a reflexão dos teóricos cristãos nos séculos seguintes<sup>71</sup>. Teremos oportunidade de avaliar melhor as opiniões historiográficas sobre esse texto, mas cabe enfatizar no momento que esse texto é importante para o tema aqui tratado por tentar conciliar política imperial e teologia cristã em um esforço interpretativo do principado de Constantino e de sua importância para os cristãos.

---

<sup>67</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. *Op. cit.*, p. 77-145.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 146-209. Para a datação dos dois discursos, ver “Eusébio: erudição a serviço da defesa da fé”, p. 190-191 abaixo.

<sup>69</sup> LC 2.1-5.

<sup>70</sup> PETERSON, Erik. *Der Monotherismus als politisches Problem*. Leipzig, 1935 apud DAGRON, Gilbert. *Empereur et prêtre: étude sur le “césaropapisme” byzantin*. *Op. cit.*, p. 294-295.

<sup>71</sup> MARAVAL, Pierre. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. *Op. cit.*, p. 48-67.

Eusébio teve oportunidade também de coletar informações que lhe permitissem contar a “vida de piedade religiosa”<sup>72</sup> do imperador em sua *Vida de Constantino*. Essa obra é conhecida por conter diversos documentos imperiais autênticos<sup>73</sup> (quinze, no total) e diversas informações exclusivas que nos permitem reconstituir a carreira política de Constantino e as principais transformações ocorridas nesse período nas comunidades cristãs. É essa principal obra eusebiana a tratar do desenvolvimento da controvérsia ariana e a oferecer detalhes sobre os procedimentos do concílio de Nicéia<sup>74</sup>. Por algum tempo, os historiadores chegaram a duvidar da autenticidade desse texto, posto que muitas das afirmações a respeito de Constantino não encontravam paralelo na documentação da época e se aproximavam muito do modelo de soberano que se consolidaria no final do século IV com a ascensão da dinastia teodosiana ao poder<sup>75</sup>. De fato, Eusébio faz alegações de difícil (porém não impossível) comprovação, como ao afirmar que Constantino ordenou a proibição dos cultos pagãos ao redor do Império<sup>76</sup>, o que até hoje suscita acalorados debates entre os pesquisadores<sup>77</sup>. Estudos feitos desde a década de 1940 contribuíram para dirimir as dúvidas

---

<sup>72</sup> VC 1.11.1.

<sup>73</sup> Uma das provas que permitiram isso foi a comprovação da autenticidade dos documentos imperiais reproduzidos na obra, que muitas vezes foram reputados como meras invenções retóricas do bispo palestino. Em 1954, Arnold Jones conseguiu demonstrar que uma das constituições imperiais reproduzidas na *Vida* teve um excerto preservado de forma independente no reverso de um papiro egípcio catalogado como papiro londrino 878 (JONES, Arnold H. M. “Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine”. Cambridge. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 5, número 2, p. 196-200, 1954 apud ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 1-2 e BARNES, Timothy D. “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, p. 96). Trata-se do edito aos provinciais da Palestina, reproduzido em VC 2.24-42, cujo excerto localizado em VC 2.27-29 é praticamente idêntico ao que se encontra no papiro egípcio, com apenas algumas variações textuais que podem ser atribuídas à transmissão da *Vida de Constantino* através da tradição manuscrita.

<sup>74</sup> VC 3.4-24. Eusébio não trata desse concílio na *História Eclesiástica* simplesmente porque seu texto se encerra em 324 com a vitória de Constantino sobre Licínio. Se Eusébio pretendia continuar sua *História* para incluir a narrativa desse concílio, ele não teve tempo ou oportunidade para fazê-lo.

<sup>75</sup> O principal partidário dessa tese foi GRÉGOIRE, Henri. “Eusèbe n’est pas l’auteur de la ‘Vita Constantini’ dans sa forme actuelle et Constantin n’est pas ‘converti’ en 312”. *Byzantion*, nº 13, 1938, p. 538 apud EUSÉBIO DE CESA-RÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 4.

<sup>76</sup> VC 2.45.1, 4.23, 4.25, 4.75.

<sup>77</sup> Timothy Barnes, por exemplo, foi o primeiro historiador a defender com maior veemência a credibilidade Eusébio sobre esse ponto, reunindo outras evidências literárias e arqueológicas que comprovariam essa afirmação (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 210-212 e *idem*. “Constantine’s prohibition of pagan sacrifice”.

sobre a maior parte das afirmações feitas sobre o imperador nessa obra, não só assegurando a autoria eusebiana desse texto como também a credibilidade da maioria das informações aí fornecidas<sup>78</sup>. O interesse da *Vida* para o presente estudo não consiste apenas na credibilidade das informações sobre Constantino ou sobre as controvérsias eclesiásticas do período, mas na própria contextualização desenvolvida por Eusébio para inserir essas medidas em um panorama de crescente proximidade entre imperador e bispos no início do século IV. É essa relação de proximidade que me interessa aqui, pois ela nos auxilia a documentar os contatos entre o príncipe e os clérigos e, assim, permitir que se possa verificar a importância dos membros da hierarquia eclesiástica no próprio desenvolvimento da política imperial de favorecimento ao cristianismo.

Se tomarmos estas obras eusebianas como um conjunto (seja por sua semelhança temática, seja pela reiteração de um mesmo conjunto central de teses), a *História Eclesiástica*, o *Louvor a Constantino* e a *Vida de Constantino* nos auxiliam a traçar um panorama geral das principais mudanças que afetaram a Igreja e o Império após o início do favorecimento constantiniano às igrejas. Entendidas como conjunto, elas também corroboram para a construção da tese, muito comum entre os historiadores eclesiásticos dos séculos seguintes e defendida até hoje por vários

---

Baltimore. *American Journal of Philology*, volume 105, p. 69-72, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/294627>, acessado no dia 07/08/2009, p. 70-72). Harold Drake, por sua vez, acredita que Eusébio inventou de forma deliberada que Constantino tenha criado leis que proibissem a realização de sacrifícios e ordenassem o fechamento de templos pagãos para que os filhos de Constantino, acreditando nessa invenção, promulgassem constituições nesse sentido. Drake, por exemplo, acredita que *CTh* 16.10.2, emitida em 341 e que ordenava o “fim da superstição” com base em uma lei anterior de Constantino, foi uma das conquistas da *Vida de Constantino*, que conseguiu convencer os novos imperadores a adotarem uma postura mais hostil aos cultos pagãos (DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 402-403). O debate sobre esse ponto tornou-se imenso nos últimos anos, razão pela qual sugiro ao leitor que se reporte a BRADBURY, Scott. “Constantine and the problem of Anti-Pagan legislation in the Fourth Century”. Chicago. *Classical Philology*, volume 89, nº 2, p. 120-139, abril de 1994. Disponível em <http://www.jstor.org/view/0009837x/ap010353/01a00020/0>, acessado no dia 10/09/2007, para um resumo da bibliografia sobre o tema e para a defesa da hipótese, da qual compartilho, que Eusébio não inventou a proibição constantiniana aos sacrifícios, mas que esta foi posta em prática, ainda que com sérias limitações, desde meados da década de 320. Para uma posição contrária, ver CURRAN, John. “Constantine and the Ancient Cults of Rome: the Legal Evidence”. Cambridge. *Greece & Rome*, volume 43, nº. 1, p. 68-80, abril de 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/view/00173835/ap020151/02a00060/0>, acessado no dia 26/11/2007.

<sup>78</sup> Ver as já referidas obras de Arnold Jones, Andreas Alföldy, Herman Dörries e Ramsay MacMullen citadas nas n. 36-39, p. 28 acima.

pesquisadores, de que Constantino foi o principal promotor da transformação do cristianismo de religião minoritária no Império em religião hegemônica. Estudos recentes publicados na França chegam até a localizar no principado de Constantino as “raízes cristãs” da Europa por conta do favorecimento deste imperador ao culto cristão<sup>79</sup>. Em parte, teses como essas remontam ao próprio Eusébio, que alega em seus textos que Constantino era movido por temor a Deus em suas investidas contra seus rivais Maxêncio e Licínio, porque ele se dedicava a difundir a fé cristã por toda a população romana<sup>80</sup> e porque se ocupava não só em favorecer a Igreja e seus bispos como também se interessava em participar das controvérsias eclesiais que dividiam o clero nesse momento<sup>81</sup>.

Em suma, Eusébio tratava Constantino como o soberano cristão por excelência, cuja autoridade e poder tanto no Império quanto na Igreja teriam origem divina, algo confirmado não só por seus sucessos militares quanto por sinais divinos que apareciam de forma recorrente ao príncipe<sup>82</sup>. O mais famoso destes, tratado com extrema importância pela maioria dos pesquisadores modernos como sendo crucial para a mudança de atitude de Constantino para com os cristãos, foi a visão que o imperador teria presenciado às vésperas de sua batalha final contra Maxêncio em Roma, quando ele teria visto “nas horas meridianas do sol, quando o dia começa a declinar (...), sobreposto ao sol, um troféu em forma de cruz, construído à base de luz e ao qual estava unida

---

<sup>79</sup> VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*. *Op. cit.*, p. 249-266, embora Veyne se dedique ao problema das raízes cristãs da Europa moderna. A preocupação com esse tema surgiu principalmente pela inclusão dessa expressão na constituição da União Européia aprovada no início dos anos 2000 como justificativa da herança histórica e cultural comum que seria supostamente partilhada por todos os países membros da UE (VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*. *Op. cit.*, p. 249).

<sup>80</sup> Eusébio alegava que Constantino fazia isso através de suas leis que defenderiam valores cristãos e revelariam os “erros” do politeísmo (VC 2.61), seja através dos discursos que pronunciava perante a população em que encorajava seus ouvintes a abandonar o culto dos deuses imortais e a se voltar para os valores cristãos (VC 4.29-33).

<sup>81</sup> VC 1.44, 2.63, 2.73, 3.5.3.

<sup>82</sup> VC 2.12.2.

uma inscrição que dizia: com este vence”<sup>83</sup>. Em especial, Eusébio atribuía a Constantino as principais mudanças que transformaram o cristianismo, de culto marginalizado e minoritário em Roma, em religião oficial do imperador e culto respeitado socialmente, com os cristãos ocupando os principais cargos da administração romana e os bispos se tornando figuras muito próximas do imperador e, por consequência, com grande prestígio social. O bispo palestino defendia que foi a partir de Constantino que Igreja e Império passaram a andar juntos, unidos no governo de Roma e aliados pela difusão da fé cristã entre as populações romanas.

Desde o século XVI, humanistas passaram a questionar a ênfase de Eusébio na importância de Constantino para os cristãos e a aliança entre imperador e bispos, muitas vezes valendo-se de conceitos tributários do debate reformista tais como o de separação entre esfera secular e eclesiástica<sup>84</sup>. O debate adentrou os estudos historiográficos com a publicação da obra de Jacob Burckhardt *Die Zeit Constantins des Grossen*<sup>85</sup>. Além de defender a irreligiosidade de Constantino e as motivações políticas que o levaram a favorecer o cristianismo, Burckhardt dizia que a imagem de soberano cristão exemplar que pairava sobre ele era uma construção do “mentiroso” Eusébio de Cesaréia, que ele acreditava ser alguém próximo ao imperador e extremamente beneficiado com a política imperial voltada para os cristãos. O historiador suíço pensava também que Eusébio tinha certeza da vileza de caráter do imperador, mas que, para assegurar seus interesses e os do episcopado de um modo geral, se viu obrigado a defender a legitimidade de Constantino como imperador. Burckhardt não negava a importância da aliança entre Igreja e Império nesse momento, mas acreditava que ela teria sido construída para beneficiar politicamente os dois la-

---

<sup>83</sup> VC 1.28.2: *amphi mesêmbrinas hêliou ôras, êdê tês hêmeras apoklinousês, uperkeimenon tou hêliou staurou tro-paion ek fôtos sunistamenon, graphên te autôi sunêphthai legousan: toutôi nika.*

<sup>84</sup> O principal exemplo disso é a tradução feita por Johann Löwenklau, em 1579, do texto do historiador pagão Zósimo. Em seu prefácio, reproduzido em edições subsequentes do texto de Zósimo, Löwenklau elencava elementos que o permitissem questionada a imagem de “cristianíssimo imperador” de Constantino ainda consagrada na época (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 274, 404 n. 8).

<sup>85</sup> Sobre a influência dos debates reformistas no pensamento de Burckhardt sobre Constantino, ver DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 16.

dos. Predominaria nessa época certo maquiavelismo político *avant la lettre* de ambas as partes, o que teria motivado clérigos ambiciosos como Eusébio a escrever em defesa dessa cooperação entre Igreja e Império. O clérigo de Cesaréia teria composto suas principais obras com o intuito de persuadir os fiéis de que o imperador reinante era um exemplo de virtude e comprometimento com os valores cristãos e que combatia o politeísmo para difundir a fé no Cristo nas possessões romanas – sendo, portanto, alguém digno com quem se aliar. Para Burckhardt, Eusébio era alguém sem escrúpulos, que inventou cada linha escrita sobre Constantino para enganar seus leitores e garantir a estabilidade política do Império em um momento que o Augusto acabara de falecer e em que seus filhos digladiavam-se pelo poder supremo. Todas as obras eusebianas que versavam sobre esse imperador teriam, segundo o historiador suíço, valor meramente ideológico, sem qualquer base histórica concreta. Burckhardt achava que Eusébio era filho de uma época em que a Igreja já não mais estava comprometida com os valores apostólicos e evangélicos, tendo vendido sua independência e seu prestígio aos sucessores de César unicamente para que o alto clero, em especial os bispos, pudesse desfrutar das benesses mundanas de uma aliança com os governantes<sup>86</sup>.

No século XX, a crítica a Eusébio deixou o plano histórico para adentrar também o campo teológico. Erik Peterson, importante teólogo alemão do início do século passado, foi o autor de *Der Monotheismus als Politisches Problem* (“o monoteísmo como problema político”), publicado em Leipzig em 1935. Nessa obra, o escritor procurava fazer uma apreciação crítica das relações entre pensamento teológico e contexto político nos séculos IV e V, mas ela não deixava de ser fruto da época em que foi produzida, justamente o período em que o nazismo havia se estabelecido na Alemanha e quando Hitler e seus aliados fizeram extensivo uso de propaganda para con-

---

<sup>86</sup> Para as teses de Burckhardt sobre a desonestidade e tendenciosidade de Eusébio, ver BURCKHARDT, Jacob. *The Age of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 283, 292-293, 296, 299.

vencer a população alemã do novo ideário “ariano” e germânico. Peterson se voltava sobretudo para os textos de Eusébio de Cesaréia, tanto sobre o *corpus* constantiniano quanto sobre suas obras teológicas, para entender qual a relação entre “Estado” e Igreja que o bispo de Cesaréia favoreceria em seus textos. A conclusão a que o teólogo alemão chegava é que, ao enfatizar a importância do imperador nos assuntos eclesiásticos e ao representá-lo como instrumento de Deus na Terra, Eusébio estaria subordinando os interesses eclesiásticos à vontade política do imperador, comprometendo assim a liberdade e independência dos clérigos. Muito próximo neste ponto do pensamento de Burckhardt, Peterson condenava Eusébio como sendo um perigoso ideólogo a serviço dos interesses imperiais, algo como um propagandista inescrupuloso da política constantiniana e que não se importava em subjugar a si e aos demais cristãos aos planos ambiciosos do imperador. Por esse motivo, o teólogo alemão tecia elogios à obra de Agostinho (a quem ele inclusive dedicava seu livro) e à sua divisão entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens, única maneira de assegurar a liberdade da Igreja e combater as pretensões dos Césares. Constantino, que antes fora comparado a Bismarck, agora se tornava algo como um predecessor de Hitler, enquanto Eusébio era equiparado a Goebbels<sup>87</sup>.

As teses de Burckhardt e Peterson contribuíram muito para uma apreciação negativa da obra de Eusébio nos anos seguintes. O clérigo palestino era estigmatizado como um escritor ideológico, que emprestara sua pena à defesa de interesses escusos de imperadores e bispos, sem qualquer escrúpulo com a doutrina cristã, muito menos com a “realidade histórica”. Do estigma negativo passou-se logo à descrença pelas teses por ele defendidas, já que não eram condizentes com o pensamento sincero de um clérigo contemporâneo aos eventos. Essa descrença chegou a tal ponto que, na década de 1930, Henri Grégoire, que já havia alegado o uso político que Cons-

---

<sup>87</sup> Sobre as teses de Peterson, ver DAGRON, Gilbert. *Empereur et prêtre: étude sur le “césaropapisme” byzantin*. *Op. cit.*, p. 294-295.

tantino teria feito da política de Licínio favorável aos cristãos, pôs em xeque a própria autenticidade da *Vida de Constantino*. Para o historiador belga, ela não seria de autoria eusebiana nem mesmo contemporânea a Constantino, mas oriunda da segunda metade do século IV, já no contexto do principado de Teodósio e de suas ações de proteção à Igreja e combate ao paganismo. Quem quer que tivesse escrito a *Vida*, segundo Grégoire, teria inventado muito de seu conteúdo, inclusive os documentos imperiais aí preservados. Isso a tornaria inútil para conhecimento factual do início do século IV, mas talvez fosse útil para a compreensão da ideologia teodosiana que procederia à reconstituição do passado à sua imagem e semelhança. Ela também seria representativa das pretensões políticas dos clérigos de fins do século IV, que nela teriam projetado suas ambições por um maior favorecimento imperial para a época do “primeiro imperador cristão”<sup>88</sup>.

As teses de Grégoire foram motivo de debate nos anos seguintes, com alguns autores apontando que a obra fora escrita em finais do século IV e outros apontando a plausibilidade de sua composição no início do século IV<sup>89</sup>, até que Arnold Jones, em um artigo escrito em 1954, pôde mostrar que os documentos imperiais contidos na *Vida* eram autênticos<sup>90</sup>. Associado a isso, historiadores como Andreas Alföldy, Hermann Dörries, Ramsay Macmullen e o próprio Arnold Jones puderam comprovar que várias das afirmações contidas na *Vida* eram fidedignas e não fruto de mera invenção ideológica, seja do período constantiniano ou teodosiano. Já em meados da década de 1960, os historiadores podiam voltar a utilizar o *corpus* constantiniano de Eusébio co-

---

<sup>88</sup> GRÉGOIRE, Henri. “Eusèbe n’est pas l’auteur de la ‘Vita Constantini’ dans sa forme actuelle et Constantin n’est pas ‘converti’ en 312”. *Byzantion*, nº 13, 1938, p. 538 apud EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 4.

<sup>89</sup> Um desses autores era ALFÖLDY, Andreas. “The Helmet of Constantine with the Christian Monogram”. Londres. *The Journal of Roman Studies*, volume 22, Part 1: Papers Dedicated to Sir George Macdonald, p. 9-23, 1932, p. 9 n. 6, que conseguiu mostrar, através de evidências numismáticas, que o episódio da “visão de Constantino”, um daqueles apontados por Grégoire como impossíveis de serem concebidos antes da dinastia teodosiana, era já conhecido dos filhos de Constantino. Para os autores envolvidos no debate, ver EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 4.

<sup>90</sup> JONES, Arnold H. M. “Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine”. *Op. cit.* (ver nota 73, p. 42 acima).

mo documento para o estudo das transformações imperiais e eclesiásticas do início do século IV e não da ideologia inerente a esse processo.

Essa revalorização dos textos eusebianos como evidências documentais culminou com a publicação do já mencionado livro *Constantine and Eusebius*, de Timothy Barnes em 1981. Nele, o pesquisador se valia das obras de Eusébio para defender a tese de um Constantino ardorosamente cristão e que teria pretendido difundir a fé cristã ao redor do Império por acreditar ser esta uma missão divina a ele incumbida<sup>91</sup>. O imperador, inclusive teria pretendido favorecer a fé no Cristo através de uma sistemática proibição do paganismo em seus territórios, mas esse projeto teve que ser abortado para que o príncipe não caísse em desgraça com as elites pagãs e perdesse, assim, o controle de seu governo<sup>92</sup>. Estudo erudito, com complexas discussões cronológicas e prosopográficas até hoje úteis para os pesquisadores que lidam com o período, Barnes teve a maior parte de suas teses sobre o imperador desacreditadas por se basearem sobretudo na *Vida de Constantino* e não valorizarem outras fontes que poderiam fornecer indicações contrárias<sup>93</sup>. De fato, essa crítica é válida, mas, como o autor pôde mostrar ao longo dos anos seguintes em uma série de artigos que retomavam o tema, as teses que o bispo palestino desenvolve em suas obras são plausíveis e a elas se deve dar tanto crédito quanto às informações fornecidas por outras fontes documentais<sup>94</sup>. Quando Eusébio é a única fonte de informação para determinada evento ou característica da época, Barnes defendia que a evidência eusebiana não devia ser desacreditada como invenção ideológica, mas devia ser avaliada em função do contexto cronológico do período.

---

<sup>91</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 43, 75, 275.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 210-212, 246-248.

<sup>93</sup> CAMERON, Averil. "Constantinus Christianus". Londres. *The Journal of Roman Studies*, v. 73, p. 184-190, 1983. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/300083>, acessado no dia 03/11/2008.

<sup>94</sup> E.g. BARNES, Timothy D. "Constantine's prohibition of pagan sacrifice". *Op. cit.* (1984); *idem*. "Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*". *Op. cit.* (1989); *idem*. "Resenha de *Constantine and the Bishops: The politics of intolerance* de Harold A. Drake". Toronto. *Phoenix*, volume 54, número 3/4, p. 381-383, outono de 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1089082>, acessado no dia 16/01/2009.

Barnes defendia a confiabilidade das evidências históricas fornecidas por Eusébio de Cesaréia com base em uma completa avaliação da vida e da carreira do clérigo (até hoje insuperada), contextualizando-a na produção literária, pagã e cristã, do período e reavaliando os vínculos entre o bispo e a corte imperial. Como ele próprio diz no prefácio, até então as mais completas obras que tratavam do bispo palestino se resumiam a dois artigos em enciclopédias (ambos anteriores à segunda Guerra)<sup>95</sup>, e mesmo assim os pesquisadores faziam extensivo uso das obras eusebianas como fonte documental sem maiores questionamentos sobre a biografia do bispo ou sobre o contexto literário em que suas obras tinham sido publicadas. Barnes conseguiu mostrar em seu livro que Eusébio teve uma formação direcionada para a erudição bíblica nos moldes em que era praticada no século III por autores como Orígenes, a qual incluía o manuseio de obras filosóficas e históricas para um estudo aprofundado das Escrituras. Para o historiador inglês, a preocupação com esse tipo de erudição bíblica comprometia a produção literária de Eusébio com a correção factual de suas informações e a tornava avessa à manipulação de documentos (fossem eles de origem imperial ou textos compostos por cristãos dos séculos anteriores) com o intuito de defender teses apologéticas ou ideológicas<sup>96</sup>. As teses do clérigo sobre Constantino e a relação da Igreja com Roma teriam se consolidado antes da conquista do Oriente em 324 ou mesmo dos primeiros contatos de Eusébio com o novo imperador, pois seriam tributárias de seus primeiros anos de estudo na Palestina sob a tutela de seu mestre, Pânfilo<sup>97</sup>. Por esse motivo, as obras de Eusébio seriam confiáveis como evidência histórica: as fontes que o bispo utilizava nem sempre

---

<sup>95</sup> LIGHTFOOT, J. B. "Eusebius of Caesarea". *Dictionary of Christian Biography*. Londres, 1880, p. 308-348 e SCHWARTZ, Eduard. "Eusebios von Caesarea". *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft* (ed. F. Pauly e G. Wissowa). Stuttgart, 1909, 1370-1439 (ambos apud BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. v).

<sup>96</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, especialmente capítulos 7 (p. 106-125) e 8 (p. 126-147).

<sup>97</sup> *Idem*, p. 104-105.

podiam ser as mais precisas ou as melhores para a reconstrução que pretendia fazer do passado cristão ou de sua própria época, mas seu uso delas era pautado pelo rigor da erudição<sup>98</sup>.

Apesar de nenhum outro estudo de fôlego sobre a vida do bispo palestino ter sido feito desde então, as teses de Barnes sobre Eusébio rapidamente perderam força na historiografia<sup>99</sup>. Já na década de 1980, Robert Grant passou a defender, a partir de seus estudos sobre a *História Eclesiástica*, que as obras eusebianas eram marcadas por um profundo viés apologético, voltadas para a defesa do cristianismo durante o período das perseguições e para a refutação das críticas dos adversários da fé no Cristo<sup>100</sup>. Como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, Grant se baseava em uma proposição de datação diferente da *História Eclesiástica*, colocando-a no cenário da Grande Perseguição de Diocleciano. Contudo, o fato de pouco levar em consideração a formação de Eusébio como erudito bíblico o fazia minimizar a importância de suas obras como evidência histórica. Baseados em Grant, estudiosos da década de 1990 como Andrew Louth<sup>101</sup>, Richard Burgess<sup>102</sup> e Bruno Bleckmann<sup>103</sup> enfatizaram a leitura apologética do *corpus* constantiniano de Eusébio que tendia a relativizar a importância dos documentos citados em suas obras, os quais deveriam ser entendidos como parte dessa proposta apologética. Assim, a tese geral que norteia os estudos recentes sobre Eusébio é a de que seus textos tendem a dar grande importância

---

<sup>98</sup> *Idem*, p. 140-142.

<sup>99</sup> Os únicos pesquisadores que aceitam as conclusões de Barnes sobre Eusébio hoje são ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.* (2004) e TREADGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010. Para uma crítica severa da utilidade das considerações do historiador inglês sobre o bispo palestino, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill, 2003 (Supplements to *Vigiliae Christianae*), p. 41-45.

<sup>100</sup> GRANT, Robert. *Eusebius as Church Historian*. Oxford, 1980 apud CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Second edition, revised and enlarged. Macon, GA: Mercer University Press, 1986, p. 114-115.

<sup>101</sup> LOUTH, Andrew. "The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica*". Oxford. *Journal of Theological Studies*, nº 48, p. 111-123, 1990 apud DRAKE, Harold. A. *Constantine and the bishops: The politics of intolerance. Op. cit.*, p. 523 n. 3.

<sup>102</sup> BURGESS, Richard W. "The dates and editions of Eusebius' *Chronici canones* and *Historia Ecclesiastica*". *Journal of Theological Studies*, nº 48, 1997, p. 471-504 apud CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 41-45.

<sup>103</sup> BLECKMANN, Bruno. "Sources for the History of Constantine". In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine. Op. cit.*, p. 21-22, 25-26.

para a valorização do cristianismo na sociedade romana e a deixar de lado elementos que comprometessem a credibilidade da fé no Cristo. Por esse motivo, Eusébio sempre tenderia a mostrar como todos os imperadores romanos, de Tibério a Constantino (à exceção de “maus imperadores” como Nero, Domiciano e Valeriano), quiseram proteger os cristãos e criar condições favoráveis à sua expansão dessa religião<sup>104</sup>, mas sempre ocultaria episódios que seriam razão de vergonha para os cristãos ou os mencionaria apenas de forma vaga e obscura, como no caso das dissensões que abalaram as comunidades em finais do século III, apenas aludidas no livro 8 da *História Eclesiástica*<sup>105</sup>.

Essa interpretação apologética das obras de Eusébio contribuiu para o retorno de apreciações que tendiam a enfatizar seu caráter ideológico ou intimamente ligado à legitimação da política constantiniana. É o caso do livro *Constantine and the bishops: the politics of intolerance* de Harold Drake, publicado em 2000. Este historiador já havia escrito vários artigos a respeito de Eusébio de Cesaréia e Constantino nas décadas anteriores, sendo inclusive o responsável pela tradução inglesa do *Louvor a Constantino* na década de 1970<sup>106</sup>. O livro de 2000 basicamente retomava e desenvolvia com mais vagar a maioria das teses já apresentadas nos artigos anteriores<sup>107</sup>, que coadunavam com a historiografia da época que tendia a ler as obras do bispo palestino

---

<sup>104</sup> CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 126-127.

<sup>105</sup> EUSÉBIO. HE 8.1.7-9.

<sup>106</sup> DRAKE, Harold A. *In Praise of Constantine: a Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*. Berkeley, 1976 apud *idem*. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 567.

<sup>107</sup> Os principais artigos de Drake que prepararam o caminho para seu livro de 2000 são DRAKE, Harold A. “When was the ‘De Laudibus Constantini’ delivered?” Stuttgart. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, volume 24, nº 2, p. 345-356, 2º quadrimestre de 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4435446>, acessado no dia 12/07/2010; *idem*. “Suggestions of Date in Constantine’s Oration to the Saints”. Baltimore. *The American Journal of Philology*, volume 106, nº. 3, pp. 335-349, outono de 1985. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0002-9475%28198523%29106%3A3%3C335%3ASODICO%3E2.0.CO%3B2-S>, acessado no dia 29/11/2007; *idem*. “What Eusebius Knew: The genesis of the Vita Constantini”. Chicago. *Classical Philology*, volume 83, nº 1, p. 20-38, janeiro de 1988. Disponível em <http://www.jstor.org/view/0009837x/ap010329/01a00030/0>, acessado no dia 10/09/2007; *idem*. “Constantine and Consensus”. New Haven. *Church History*, volume 64, nº. 1, p. 1-15, março de 1995. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00096407/sp040246/04x5474n/0>, acessado no dia 10/09/2007; *idem*. “Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance”. Nova York. *Past and Present*, nº 153, p. 3-36,

sob um viés apologético. Drake defendia que, como resultado da Grande Perseguição de Diocleciano, teria ocorrido uma profunda cisão na sociedade romana entre os partidários de uma política de intolerância religiosa, voltada para a supressão de crenças rivais, e os grupos defensores de uma postura mais conciliatória. O sucesso de Constantino, que conseguiu governar por mais de trinta anos sem quase enfrentar revoltas ou sérias oposições a seu regime, podia ser explicado por sua adoção de uma ampla política de consenso entre cristãos e pagãos moderados que visava a isolar da política romana os elementos extremistas de ambos os lados, os quais teriam sido desacreditados após o fracasso das perseguições por comprometerem a estabilidade política do Império<sup>108</sup>. Somente com a morte do imperador esse panorama teria desaparecido, dando lugar à “política de intolerância” promovida pelos bispos, que teriam se apropriado da “agenda constantiniana” para promover seus próprios interesses de promoção do cristianismo e combate ao paganismo<sup>109</sup>.

Nesse livro, Drake reservava um capítulo em especial para discutir as teses contidas no *corpus* constantiniano de Eusébio<sup>110</sup>, concluindo que o bispo palestino era um dos principais responsáveis pela apropriação da “agenda constantiniana” e sua adaptação aos interesses episcopais. Com base em seus estudos sobre a *Louvor e Vida de Constantino*, o pesquisador americano pôde concluir que, até 337, Eusébio teria seguido em suas obras o paradigma imperial de consenso e tolerância religiosa. Contudo, com a morte do imperador, Eusébio pôde se desvencilhar da defesa dessa política e passou a defender uma postura mais agressivamente cristã e anti-pagã dos

---

novembro de 1996. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00312746/ap020156/02a00010/0>, acessado no dia 10/09/2007.

<sup>108</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 198-201.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 393-418.

<sup>110</sup> *Idem*, p. 355-392.

sucessores de Constantino<sup>111</sup>. Com esse propósito, ele teria “distorcido” a imagem de Constantino em sua *Vida*, atribuindo ao falecido imperador os projetos políticos do episcopado, demandando uma postura ainda mais favorável ao cristianismo e mais hostil ao paganismo<sup>112</sup>. Por essa razão, os bispos seriam figuras de destaque nessa última obra do clérigo de Cesaréia<sup>113</sup>, pois o intuito do autor era converter o episcopado em uma espécie de “novo Senado” romano ao qual os imperadores deveriam prestar reverência e conceder amplos benefícios<sup>114</sup>. Novamente, as preocupações ideológicas do autor se sobreporiam ao caráter propriamente histórico de suas obras, fazendo com que ele “corrompesse a verdade” em prol da defesa de seus interesses.

A obra de Drake se consolidou como referência historiográfica sobre o principado de Constantino durante os anos 2000, e o mesmo ocorreu com sua abordagem do *corpus* constantiniano. Autores recentes como Raymond Van Dam e Paul Stephenson, preocupados em entender as preocupações do imperador para se legitimar no poder, partem das conclusões de Drake e põem em dúvida todas as afirmações eusebianas que se contrapõem a suas interpretações modernas sobre Constantino. É assim que Van Dam consegue demonstrar a importância do conteúdo ideológico das discussões eclesiais desse período para a legitimação imperial<sup>115</sup> e que Stephenson pode mostrar que a Igreja foi cooptada pelo imperador como parte de seu aparato de legitimação política, mas que, mesmo assim, a grande preocupação de Constantino era assegurar o apoio das tropas e das elites locais a seu governo<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup> *Idem*, p. 375-392. Drake se vale sobretudo da comparação de ênfase de Eusébio em seus dois discursos preservados no *Louvor a Constantino* (ainda obedientes à ideologia imperial de tolerância religiosa) e na *Vida de Constantino*.

<sup>112</sup> *Idem*, p. 390-392.

<sup>113</sup> *Idem*, p. 384.

<sup>114</sup> *Idem*, p. 69-71, 391.

<sup>115</sup> VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008, p. 342-353.

<sup>116</sup> STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 256-278, capítulo onde o autor discute a relação entre “Constantino e os bispos” (na verdade, ele se limita a discutir a importância da participação de Constantino nas controvérsias eclesiais).

Contudo, por meio de minhas leituras das obras de Eusébio e de seu confronto com outras fontes documentais da época (especialmente fontes literárias)<sup>117</sup>, fiquei convencido de que interpretações como a de Timothy Barnes sobre os textos eusebianos pareciam mais condizentes com o que as evidências apontavam. De fato, a preocupação do bispo palestino com a erudição de seus textos é patente, seja com relação à sua correção de citações bíblicas, de autores antigos e de constituições imperiais, seja com relação ao amplo uso de documentação que emprega em todas as suas obras como forma de conferir embasamento às idéias que defende. É verdade também que as teses que desenvolve em seu *corpus* constantiniano tendem sempre a construir uma imagem positiva do cristianismo e da Igreja, bem como da importância do favorecimento imperial às comunidades, e quase sempre silenciam sobre episódios que poderiam ser vistos negativamente pelas outras religiões do Império. Contudo, eu não tendo a interpretar essa parcialidade das teses do bispo palestino como uma construção ideológica, mesmo porque as bases empíricas sobre as quais elas se sustentam (i.e. a documentação empregada, os eventos citados, as personagens mencionadas<sup>118</sup>, a cronologia seguida) condizem com aquilo que podemos depreender da documentação mais ampla do período. De fato, as informações que Eusébio tende a nos oferecer são parciais na medida em que enfatizam os assuntos que envolvem positivamente os cristãos, mas eu não

---

<sup>117</sup> Tentei incorporar, na medida do possível, fontes arqueológicas, numismáticas e papirológicas como referências documentais ao longo da pesquisa, mas, como disse antes, elas são inúmeras e nem sempre de fácil acesso. Como também não tenho a intenção de fazer um estudo exaustivo da documentação, optei por me concentrar nas evidências literárias e incorporar os testemunhos arqueológicos e papirológicos mencionados nas monografias modernas. Com certeza essa escolha traz implicações para as conclusões deste estudo, porém, como meu interesse maior reside na interpretação das obras eusebianas, acredito que essa escolha não causará grandes deficiências a minhas conclusões. As fontes literárias que utilizo além do *corpus* constantiniano de Eusébio serão discutidas no momento em que forem mencionadas no texto.

<sup>118</sup> Eusébio de Cesaréia é, por exemplo, uma excelente fonte para estudos prosopográficos de clérigos e magistrados romanos da época de Constantino ou, mais ocasionalmente, para personagens da política romana ou do cenário eclesiástico dos três primeiros séculos da era comum. Um bom exemplo disso pode ser encontrado em BARNES, Timothy D. "Origen, Aquila, and Eusebius". Cambridge, Mass. *Harvard Studies in Classical Philology*, volume 74, 1970, p. 313-316. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/311012>, acessado no dia 07/08/2009, onde o autor confronta as evidências fornecidas por Eusébio com aquelas encontradas em estudos arqueológicos para tentar reconstruir a carreira de Subatiano Áquila, prefeito do Egito mencionado em EUSÉBIO. HE 6.3.3.

acredito que elas apresentem uma imagem distorcida do período e das mudanças que aí ocorreram.

De fato, penso que Eusébio trata as transformações eclesiásticas e na política imperial de sua época de um ponto de vista singular, de um bispo cuja liderança eclesiástica e prestígio como escritor o colocaram no centro de uma das controvérsias eclesiásticas mais importantes dos primeiros séculos da Igreja e de um concílio que se tornou símbolo de ortodoxia nos séculos seguintes<sup>119</sup>. A perspectiva histórica do bispo de Cesaréia também pode ser considerada singular se levarmos em conta que ele residia em uma província distante dos centros de poder da época, localizada no Oriente (ou seja, bem longe de Roma) e a alguns dias de viagem de Constantinopla, Nicomédia<sup>120</sup> ou mesmo de Antioquia (que serviu de residência imperial por algumas vezes entre os séculos III e IV)<sup>121</sup>, as principais sedes do poder no Oriente. Por esse motivo, Eusébio teve pouco contato com a corte imperial e com o imperador em pessoa ao longo de sua vida, não mais que cinco vezes<sup>122</sup>. Em seus textos, o bispo palestino faz poucas menções a senadores, a grandes magistrados (prefeitos pretorianos, governadores, etc.) ou aos poderosos locais na condição de líderes da vida pública da região ou como interlocutores privilegiados da corte imperial, mas é no próprio imperador que o autor vê residir o poder de decisão nos principais assuntos de interesse

---

<sup>119</sup> Apesar de uma história turbulenta ao longo do século IV, praticamente todos os concílios a partir do século V faziam menção a Nicéia ou reproduziam sua fórmula de fé como atestado de correção ortodoxa (embora já adaptada para uma versão de maior consenso promulgada em Constantinopla (381)). Ver, por exemplo, KELLY, John N. D. *Early Christian Creeds*. Londres: Longman, 2008 (1ª edição: 1950), p. 296-297.

<sup>120</sup> Sobre a constituição de Nicomédia como capital imperial a partir da Tetrarquia, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 51-53.

<sup>121</sup> Sobre as residências imperiais em Antioquia, ver *idem*, p. 48-50.

<sup>122</sup> Como já alertava BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 266. A primeira visita datável de Eusébio à corte imperial foi por ocasião do concílio de Nicéia em 325, e sabemos que ele fez duas visitas a Constantinopla, uma em 335, outra em 336. Existe ainda a possibilidade de um quarto encontro durante o concílio de Nicomédia (327/8), no qual o imperador estava presente mas não é de todo certo que o bispo palestino aí também estivesse. Ainda, em VC 1.19, Eusébio menciona que teve a oportunidade de ver Constantino desfilando em triunfo pela Palestina ao lado de Diocleciano após uma campanha vitoriosa (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 266 data essa ocasião em 301/2), mas isso não chega a ser considerado um encontro.

coletivo<sup>123</sup>. Por se tratar de um provinciano oriental que falava grego, seus textos também estão repletos de referência à cultura e à literatura helênicas e se concentram em narrar os acontecimentos ocorridos nas províncias de língua grega, mas eles pouco fazem menção à situação no Ocidente latino<sup>124</sup> ou mesmo tratam da situação das populações locais que falavam línguas “populares” como o siríaco (na Palestina e na Síria) ou o copta (no Egito)<sup>125</sup>.

A constatação dessa singularidade de perspectiva de Eusébio, quase nunca levada em conta pelos historiadores, não significa que ela seja ideológica no sentido de legitimar o governo de Constantino ou defender os projetos políticos do episcopado. Se tomarmos a definição do termo “ideologia” tal como é concebido atualmente, podemos identificar dois sentidos principais<sup>126</sup>. O primeiro, ao qual sempre a historiografia se remeteu ao analisar a obra de Eusébio, indica um conjunto de idéias que visa a legitimar a dominação exercida por uma classe superior (econômica ou politicamente) sobre o conjunto da sociedade ou mesmo um ideário que se opõe a esta dominação. De origem marxista, esse sentido pretendia explicar como, mesmo sendo oprimidas, as classes trabalhadoras não se insurgiam contra seus opressores, pois estariam cooptadas pela ideologia dominante, à qual era necessário contrapor um ideário que fosse expressão das condições materiais de vida dos trabalhadores. Nesse sentido do termo, as obras de Eusébio deveriam ser entendidas como fruto de uma necessidade de legitimação política, seja do imperador, seja da Igreja que passava a desfrutar das benesses imperiais. Sendo assim, o bispo palestino seria o porta-voz dos interesses imperiais e clericais, defendendo, perante o conjunto da sociedade romana,

---

<sup>123</sup> Como bem nota MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 465-467, essa postura de enxergar no imperador o cerne do poder imperial era uma tendência entre os provincianos romanos, especialmente no Oriente, acostumado ao poder real desde a época helenística.

<sup>124</sup> E quando o fazem, trata-se de informação de segunda mão, o que sempre aumenta as suspeitas quanto à sua confiabilidade. Ver, por exemplo, o relato sobre Constâncio, pai de Constantino, em VC 1.13-18, altamente idealizado, como discutirei mais abaixo, p. 279 n. 736, ou seu tratamento de autores como Tertuliano, também discutido abaixo, p. 129.

<sup>125</sup> Ver a esse respeito MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna. Op. cit.*, p. 202-203.

<sup>126</sup> Utilizo-me aqui das definições encontradas no *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=ideologia&x=0&y=0&stype=k>, acessado no dia 14/07/2011.

a utilidade tanto do novo regime político que fora implantado quanto da nova preponderância política e econômica dos cristãos. Desse modo, seu principal compromisso ao escrever seus textos não seria relatar com fidedignidade os eventos de sua época, mas de defender a todo custo os princípios que pretendia legitimar. Foi por esse viés que autores desde Burckhardt puderam minimizar a importância das afirmações do *corpus* constantiniano de Eusébio, pois o que importaria nelas seria o grande quadro explicativo construído para justificar a monarquia de Constantino e os benefícios eclesiásticos, sendo os indícios apresentados pelo escritor para sustentá-los apenas informações pré-concebidas e, ao fim, falaciosas. Nos termos mais recentes de Harold Drake, o que importa não são as “tintas” e os “pincéis” que Eusébio utilizou para pintar seu retrato de Constantino, mas é o próprio quadro concebido pelo bispo que deve ser o objeto de pesquisa dos historiadores, pois é este quem determina o que dizer e o que silenciar a respeito do “primeiro imperador cristão”<sup>127</sup>.

O uso desse sentido do termo “ideologia” para as obras de Eusébio se apresenta problemático pois, como mostrou Timothy Barnes, os contatos do bispo com a corte imperial eram exíguos e não lhe permitiam ter um conhecimento suficiente do imperador que permitisse a ele construir uma imagem do príncipe que fosse plenamente condizente com as pretensões de legitimação política do Augusto. Por outro lado, como defendeu recentemente Paul Veyne, essa definição do conceito, especialmente em sua acepção marxista, desconsidera que a dominação se exerce sobre os grupos subalternos por outros meios além da ideologia. É a própria prática cotidiana de sujeição ao sistema, segundo ele, que conforma a obediência às classes dominantes, sendo o discurso ideológico apenas um instrumento complementar, que nada mais faria que criar uma imagem positiva de uma situação político-econômica já consolidada. Nos dizeres do historiador francês, “a ideo-

---

<sup>127</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 450-451.

logia só convence os [já] convencidos”<sup>128</sup>. Como bem apontou Guy Bedouelle, os cristãos sempre foram leais aos imperadores anteriores a Constantino sem a necessidade da construção de uma ideologia que aproximasse o soberano de suas preferências religiosas<sup>129</sup>. Se, portanto, pensarmos que Eusébio compôs seu texto para que os cristãos oferecessem uma base de sustentação política segura ao novo Augusto, este teria sido um esforço inútil, pois eles seriam fiéis ao imperador fosse ele cristão ou não.

Uma terceira objeção à atribuição desse sentido de “ideologia” às obras de Eusébio, que diz respeito propriamente à sua defesa dos interesses eclesiásticos, é que, como pretendo mostrar ao longo do texto, a Igreja não se encontrava em uma posição dominante no século IV a ponto de necessitar do desenvolvimento de um aparato ideológico que legitimasse suas pretensões diante da sociedade romana. A grande inovação que ocorreu a partir do principado de Constantino foi a inserção da Igreja como agente político importante no cenário da política romana, disputando com outros grupos igualmente relevantes (ou até mesmo mais importantes que ela, como no caso do Senado) a concessão de favorecimentos da parte do imperador para seus membros e para seus projetos. Por esse prisma de análise, podemos considerar que o *corpus* constantiniano de Eusébio não visava à legitimação de uma dominação já consolidada, mas se prestava justamente a defender os interesses eclesiásticos dentro desse contexto de disputa pelo favorecimento imperial.

E aqui chegamos à segunda acepção moderna do termo “ideologia”, que designa um “sistema de idéias (crenças, tradições, princípios e mitos) interdependentes, sustentadas por um grupo social de qualquer natureza ou dimensão, as quais refletem, racionalizam e defendem os próprios interesses e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômi-

---

<sup>128</sup> VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*. *Op. cit.*, p. 225-240

<sup>129</sup> BEDOUELLE, Guy. “De l’Empire Chrétien aux racines chrétiennes : une evolution des rapports Église-État en Occident”. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 69-70.

cos”<sup>130</sup>. Se quisermos admitir que os textos eusebianos sejam portadores de uma “ideologia eclesiástica”, é a esta definição que devemos nos reportar, não àquela que pressupõe a existência de uma dominação prévia que se pretende defender. Principalmente, essa noção do termo me parece mais adequada, pois enfatiza que essas obras se vinculam ao contexto político e literário no qual foram escritas e, por isso, refletem a disputa pela preferência imperial que se travava nesse momento e na qual a Igreja conseguiu adentrar, mas sem eliminar seus rivais. Como será discutido no capítulo seguinte, Eusébio constrói seus textos não só em diálogo com as comunidades cristãs de sua época, mas também dentro de um cenário de disputa intelectual entre diferentes religiões espalhadas pelo mundo romano, em especial com os pagãos e judeus da Palestina que, desde Orígenes, pelo menos, travavam um acirrado debate de idéias em Cesaréia<sup>131</sup>. É esse contexto “apologético”, na medida em que defende a superioridade do cristianismo frente a seus rivais, que o bispo desenvolveu uma concepção “ideológica” de proximidade entre Igreja e Império e de associação do sucesso do segundo à intervenção da primeira<sup>132</sup>.

Refletindo sobre o lugar da Igreja e dos cristãos no mundo romano no início do século IV, o autor se posicionava diante das críticas de grupos rivais aos cristãos de uma forma inovadora, tributária de sua formação inicial em Cesaréia sob a orientação de Pânfilo. Como veremos, a metodologia de trabalho de Eusébio – calcada na ampla utilização de documentos (constituições imperiais e textos de autores cristãos, judeus), no rigor com o trato documental e na tentativa de estabelecimento de uma cronologia fidedigna de sucessões dos eventos – era seu grande trunfo intelectual nesse meio de disputa intelectual e, ao mesmo tempo, a garantia de que o autor não

---

<sup>130</sup> *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=ideologia&x=0&y=0&stype=k>, acessado no dia 14/07/2011

<sup>131</sup> “Eusébio: erudição a serviço da defesa da fé”, p. 100-103 abaixo.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 110-111 (*Crônica*) e 127-130 (*História Eclesiástica*).

“distorcia” a realidade em favor da defesa de suas teses<sup>133</sup>. A orientação “ideológica”<sup>134</sup> de seus textos de fato influenciava na seleção e organização de seu material, mas o quadro geral da política do período delineado tanto não era fraudulento que nos permite perceber os contatos crescentes entre os clérigos e a corte imperial, os quais, em última instância, foram fundamentais para a construção da política de favorecimento imperial à Igreja no século IV.

### **A atuação pública dos bispos e o lugar da Igreja no século IV**

Como foco de análise privilegiado deste estudo, elegi a atuação dos bispos na vida pública do Império durante o principado de Constantino como tema principal deste texto. De fato, este assunto nos permite reavaliar seja o papel de Constantino na construção da política imperial de favorecimento ao cristianismo, seja a produção literária de Eusébio de Cesaréia tanto referente a este imperador quanto à situação da Igreja no início do século IV. exercendo funções anteriormente reservadas exclusivamente aos magistrados romanos (e.g. exercício da justiça, manumissão de escravos), tendo uma interlocução privilegiada com a corte imperial e ocupando um papel de destaque na vida pública que os equiparava em distinções honoríficas com os principais membros das elites locais. O tema já tem longa tradição historiográfica, sendo tributário das preocupações dos pesquisadores com a distinção entre esfera secular (pública) e esfera eclesiástica (privada). Os pesquisadores começavam suas análises geralmente com o “cesaropapismo bizantino”,

---

<sup>133</sup> *Idem*, p. 111-115.

<sup>134</sup> Ao longo do texto, prefiro não utilizar o termo “ideologia” justamente por seu duplo sentido que pode levar o leitor a uma compreensão ambígua, optando por me referir ao caráter “apologético” das obras eusebianas (palavra mais condizente não só com a prática de escrita do autor como com seu propósito de inserção nos debates intelectuais da época). Contudo, admito que, em sua segunda acepção, a noção pode ser aplicada ao *corpus* constantiniano de Eusébio.

quando Justiniano havia incluído em seu *corpus* de direito romano (o *Corpus Iuris Civilis*<sup>135</sup>) especificações que incorporavam o clero cristão na administração imperial, delegando-lhe funções como a supervisão da ação de governadores provinciais e prerrogativas como de ser a última instância jurídica de apelação antes do imperador<sup>136</sup>. O quanto essas medidas de Justiniano constituem ou não uma atitude cesaropapista de submissão da Igreja à vontade secular não me interessa aqui, mas é importante notar como elas serviram de paradigma para o modo como a atuação dos bispos no espaço público do Império foram tratadas nos séculos anteriores. A preocupação da historiografia sempre foi verificar o quanto Constantino antecipava as medidas de Justiniano e convertia os clérigos em verdadeiros funcionários imperiais<sup>137</sup>.

Os primeiros estudos sobre o tema, os quais remontam ao início do século XX, procuravam comparar a titulatura empregada pelos imperadores desde Constantino para se referir tanto aos bispos quanto aos magistrados e senadores romanos, com o intuito de perceber se os bispos eram tratados por títulos que enfatizassem sua condição de prestadores de serviços ao imperador, seu *status* como autoridades públicas importantes para a política imperial ou seu prestígio religioso<sup>138</sup>. Esse debate, restrito de início à historiografia alemã, apontou que os clérigos ainda não gozavam dos mesmos títulos e distinções atribuídos aos senadores ou magistrados, mas evidenciou que os eclesiásticos cada vez mais assumiam uma posição de destaque na sociedade romana, seja como patronos de suas comunidades, seja como patronos de suas cidades. No entanto, por se

---

<sup>135</sup> JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 278-279. Composto de duas partes, o *Codex Iustinianus* – código de constituições imperiais – foi publicado ainda em 529 e revisto em 534, enquanto o *Digesto* – compilação de textos de juristas antigos – foi publicado em 533.

<sup>136</sup> Sobre a atuação pública dos bispos, sob Justiniano ver RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. *Op. cit.*, p. 263-264.

<sup>137</sup> Ver, por exemplo, POHLSANDER, Hans A. *The Emperor Constantine*. Nova York: Routledge, 2004 (1ª edição: 1996), p. 29-30, que discute a incorporação da Igreja ao aparato burocrático imperial como uma das conseqüências do favorecimento constantiniano.

<sup>138</sup> Sobre esse debate, ver RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. *Op. cit.*, p. 6-8.

restringirem a uma pesquisa lexicográfica, estes historiadores não davam conta de uma série de outros aspectos importantes da atuação pública dos bispos, que demandavam tanto outra metodologia como outro recorte documental.

Foi com a obra de Peter Brown, influente até hoje nos estudos sobre antigüidade Tardia, que a perspectiva de estudo sobre a atuação pública dos bispos sofreu uma significativa inflexão. Baseado em uma releitura de seus próprios estudos da década de 1970 sobre o “homem santo” e sua importância como mediador entre as pessoas e o sagrado, Brown desenvolveu a tese de que os bispos exerciam um papel complementar ao dos “homens santos”, atuando na esfera secular como representantes dos interesses das igrejas e dos pobres. Encarnando a função de “amante dos pobres”<sup>139</sup>, o bispo cristão teria adquirido proeminência na esfera pública por ser um representante de um segmento tão vasto da população, que era atendido pelas obras de caridade da Igreja, o que lhe teria concedido espaço como liderança política das cidades no mundo antigo<sup>140</sup>. Trabalhando com a tese de uma profunda transformação do modelo da cidade antiga para a cidade medieval, Brown acreditava que teria sido a partir de Constantino que os bispos passariam a acumular funções como o exercício da justiça (através da audiência episcopal) e do patronato, representando as causas de seus fiéis junto à corte imperial. Teria sido, segundo o historiador irlandês, a partir do século IV que os bispos teriam assumido progressivamente o controle político e administrativo das cidades, tornando-se *virii venerabiles* (“homens veneráveis”), o que culminaria com a transformação da cidade antiga, marcada pelo conceito de cidadania, na cidade medieval, caracterizada pela atividade pastoral dos eclesiásticos e a assimilação da *ciuitas* ao povo de Deus<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Para o bispo como “amante dos pobres”, ver BROWN, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 89-103 e *idem*. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover; Londres: University Press of New England, 2002, p. 1-44.

<sup>140</sup> BROWN, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 77

<sup>141</sup> *Idem*, p. 100.

Desde Peter Brown, o interesse dos historiadores por esse novo papel social exercido pelos bispos a partir de Constantino tem crescido, bem como as teses que vinculam essa nova função episcopal a um esforço imperial para promover a cristianização do Império. Foram vários os historiadores que viram na instituição de práticas como a audiência episcopal e a manumissão de escravos nas igrejas o reconhecimento imperial à importância social do cristianismo e a intenção dos imperadores desde Constantino em fomentar o crescimento da fé cristã em todo o Império<sup>142</sup>. No entanto, outros pesquisadores associaram a atuação pública dos bispos a partir dessa época com os projetos políticos dos príncipes. Foi o caso, por exemplo, de Harold Drake, que defendeu que Constantino havia se aproveitado da condição dos bispos como sendo “amantes dos pobres” e gestores das obras de caridade da Igreja para promover uma reforma social em escala imperial que beneficiasse os mais pobres (os *miseri homines*)<sup>143</sup>. Drake acreditava, por exemplo, que o reconhecimento da audiência episcopal como instrumento legal válido perante um tribunal romano facilitava o acesso da justiça aos mais pobres, oferecendo a eles sentenças mais baratas, rápidas e sem os perigos que a influência dos poderosos (os *honestiores*) podiam exercer sobre um magistrado civil<sup>144</sup>. O historiador americano partia do pressuposto de que os bispos eram pessoas com um código de conduta diferente das elites locais, pautado não pela busca de prestígio e interesses financeiros, mas pelo respeito aos valores cristãos de igualdade e justiça<sup>145</sup>. No caso da concessão de bens e rendas às igrejas, o intuito de Constantino não era promover o culto cristão em Roma, mas apenas garantir que esses recursos fossem empregados no auxílio aos pobres e

---

<sup>142</sup> E.g. NOETHLICH, Karl Leo. “Éthique chrétienne dans la législation de Constantin le Grand”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 229-230.

<sup>143</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 340, baseando-se em uma tese defendida por BROWN, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 100 (reiterada posteriormente em *idem*. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. *Op. cit.*, p. 26-32).

<sup>144</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 327-328.

<sup>145</sup> *Idem*, p. 341.

necessitados<sup>146</sup>. Teria sido Eusébio quem, segundo dele, deturpou as intenções do imperador em sua *Vida de Constantino* e teria associado o projeto imperial de reformas sociais com os projetos eclesiásticos de expansão da fé e de enriquecimento das igrejas.

Nos últimos anos, no entanto, concomitantemente à ênfase historiográfica no caráter burocrático do Império romano tardio e do processo de negociação envolvido na construção de políticas imperiais, surgiram teses que advogavam que a atuação pública dos bispos a partir de Constantino não promoveu nenhuma grande mudança em relação àquilo que era praticado pelos clérigos nos séculos anteriores ou que isso tenha tido grande impacto no modo como o Império funcionava. Duas coletâneas francesas foram fundamentais para a mudança de perspectiva nesse sentido: *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au Ve siècle: image et autorité*<sup>147</sup> (1998, organizada por Eric Rebillard e Claire Sotinel) e *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou « concordat »? Le témoignage du Code Théodosien*<sup>148</sup> (2008, organizada por Jean-Nöel Guinot e François Richard). Nelas, pesquisadores de língua francesa, alemã, espanhola e italiana discutiam variados aspectos da atuação dos bispos no espaço público romano na Antigüidade Tardia, procurando enfatizar as continuidades entre essas práticas e as de séculos anteriores, quando o poder imperial ainda não estava envolvido de forma direta nessas atividades. Estudos como os de Rita Lizzi<sup>149</sup> e Claude Lepelley<sup>150</sup> inclusive tentavam desconstruir as teses de Brown que sinalizavam

---

<sup>146</sup> *Idem*, p. 342-343.

<sup>147</sup> REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L'Évêque dans la Cité du IV<sup>e</sup> au Ve Siècle: Image et Autorité*. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (Rome, 1<sup>er</sup> et 2 décembre 1995). Roma: École Française de Rome, 1998 (Collection de l'École Française de Rome). RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. *Op. cit.*, p. inclusive identifica nessa coleção uma virada importante nos estudos sobre a atuação dos bispos na vida pública romana.

<sup>148</sup> GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> 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.

<sup>149</sup> LIZZI, Rita. "I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes Imperii fra IV e V secolo D.C." In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L'Évêque dans la Cité du IV<sup>e</sup> au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 81-104.

<sup>150</sup> SOTINEL, Claire. "Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité". In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L'Évêque dans la Cité du IV<sup>e</sup> au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 105-126.

a importância social dos bispos na sociedade tardoantiga, mostrando como os clérigos ainda ocupavam um papel inferior ao dos altos magistrados e aristocratas locais e que sua relação com os imperadores era insipiente ou limitada. Para estes autores, os bispos continuaram a ser figuras marginais na política romana nas décadas seguintes, estando o governo do Império, e os benefícios contíguos a ele, reservado à aristocracia senatorial. No mais, os clérigos não exerceriam tais funções públicas com o intuito de se promoverem socialmente (algo que não conseguiram, segundo esses pesquisadores), mas apenas cumpriam seus deveres pastorais tal como prescritos em textos disciplinares da época como as *constituições apostólicas*, a *Didascalia* e os assim chamados “cânones de Atanásio”<sup>151</sup>.

Nessa mesma linha de pesquisa, surgiu o influente estudo de Claudia Rapp sobre a autoridade episcopal na antiguidade tardia, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, publicado em 2005. Nele, Rapp tentava entender como os bispos haviam se tornado lideranças influentes tanto em suas comunidades como no espaço público romano ao longo dos séculos III-VI. Para tanto, a autora diferenciava três fontes diversas de autoridade episcopal: a primeira, a autoridade espiritual<sup>152</sup>, seria aquela que emanaria de Deus e confirmaria seu portador como um “homem santo” (Rapp reconhece a influência de Brown sobre seu trabalho); a segunda, a autoridade ascética<sup>153</sup>, seria oriunda dos exercícios ascéticos e da vida de santidade daquele que a possuísse, sendo ela o principal atributo que permitiria ao homem santo atuar como mediador na relação entre Deus e os homens; por fim, a autoridade pragmática<sup>154</sup>, prerrogativa por excelência dos bispos, seria a capacidade dos religiosos de intervir em

---

<sup>151</sup> Sobre esse texto, ver MARTIN, Annick. “L’Image de l’évêque à travers les ‘canons d’Athanasie’: devoirs et réalités”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L’Évêque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 59-70.

<sup>152</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>153</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>154</sup> *Idem*, p. 17.

assuntos do século (disputas judiciais, intercessão junto às autoridades romanas em favor de sua comunidade, etc.) na condição de homens da Igreja. Para Rapp, a autoridade pragmática de todo “homem santo” era decorrência de sua autoridade espiritual e ascética, não de uma atribuição imperial<sup>155</sup>. No caso dos bispos, Rapp os trata como se fossem “homens santos”, mas reconhece que a autoridade pragmática destes também era tributária das funções pastorais que passaram a cumprir a partir do século III e que eram prescritas nos textos disciplinares acima citados<sup>156</sup>. Com base nessas conclusões, a autora rejeitava qualquer importância do favorecimento imperial constantiniano sobre o modo como a Igreja exercia suas atividades junto aos fiéis e na pregação do Evangelho, uma vez que a atuação pública dos bispos era tratada pelos próprios clérigos como decorrência de suas atividades pastorais, não como uma imposição imperial<sup>157</sup>.

Harold Drake, que havia defendido cinco anos antes a importância de Constantino para as igrejas, exaltava o estudo de Rapp como um excelente contraponto ao “olhar míope” que imperava entre os historiadores da época de Constantino, todos extremamente preocupados com a intervenção do príncipe nos assuntos eclesiásticos mas que se esqueciam de olhar para as mudanças que aconteciam paralelamente dentro da própria Igreja sem que o imperador precisasse intervir. Era como se toda a literatura que se preocupou em analisar as relações entre Igreja e Império tivesse sempre olhado para o lado errado, vendo em atitudes imperiais mudanças que não existiam e se esquecendo de atentar para as continuidades de práticas eclesiásticas e para a própria dinâmica interna da Igreja<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> *Idem*, p. 17-18, reiterado nas p. 54-55.

<sup>156</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>157</sup> *Idem*, p. 259-260.

<sup>158</sup> A crítica de Drake é reproduzida em *idem*, contra-capá: “Rapp enfatiza continuidades entre os períodos pré e pós-constantiniano, uma correção saudável à concentração míope que caracteriza tantos trabalhos anteriores sobre o tema”.

As teses de Rapp, contudo, se excedem em sua minimalização das prerrogativas imperiais e das necessidades da Igreja em manter uma boa relação com a corte imperial para ter seus direitos e privilégios garantidos. Ao enfatizar a continuidade de práticas eclesiais como a audiência episcopal sem qualquer influência da nova relação entre imperadores e bispos, a autora me parece deixar de lado um aspecto importante do período que é bastante enfatizado por Eusébio em seu *corpus* constantiniano: a presença constante de clérigos em torno do imperador, ainda que não associados diretamente à sua pessoa; a ida constante de sacerdotes até o príncipe para que este interviesse nas controvérsias eclesiais do período; a existência de uma notória troca de correspondências entre imperador e bispos sobre temas de interesse episcopal mas não diretamente associados à vida nas comunidades, como no caso da carta de Constantino aos bispos da Palestina na qual instrui a destruição de um templo pagão na região do carvalho de Mambré e a construção de uma igreja no lugar (VC 3.52-53).

Como enfatizei no início, a política de Constantino, assim como a dos demais imperadores, era marcada não apenas pela vontade pessoal do príncipe ou suas crenças particulares, mas também pelas preferências de seus assessores e demais pessoas próximas e também pelos interesses de particulares que se dirigiam à corte do Augusto. Fergus Millar fez bem ao enfatizar o caráter passivo do imperador na política imperial dos primeiros quatro séculos, mas acredito que ele tenha minimizado a importância de evidências que apontam que cada imperador tinha um campo, ainda que limitado, de escolhas políticas que podiam ser feitas. Os Césares dependiam da acessoria de pessoas próximas e continuariam a exercer seu patronato sobre os habitantes do Império que acorressem a eles em busca de benesses, mas isso não significa dizer que eles tivessem condições de atender igualmente a todos. Era necessário fazer escolhas. Estas dependiam do contexto político da época, mas era até esperado pela população que o imperador tomasse partido em ques-

tões controversas. Só assim podemos explicar como, em 303, Diocleciano pôde emitir quatro editos persecutórios contra os cristãos a partir de sua capital, Nicomédia, e de como, vinte anos depois, Constantino pôde revogar todas as conseqüências desses editos residindo na mesma Nicomédia, ou ainda como, quarenta anos depois, Juliano (residindo em Constantinopla, a poucos quilômetros de distância da antiga capital da Bitínia) pôde tentar reverter todas as medidas que seu tio promulgara em favor dos cristãos.

Certamente essas escolhas tinham a ver com as preferências pessoais de cada imperador e da corte a seu redor, mas algo que Eusébio enfatiza em sua obra é como a atuação dos bispos contribuiu para que Constantino favorecesse os interesses das igrejas e dos bispos durante seu principado. Discorrer sobre as preferências cristãs de Constantino, como já se fez à exaustão, talvez explique menos do que enfatizar o trabalho dos clérigos junto ao imperador e junto à sociedade romana como um todo, pois é justamente na relação entre a corte imperial e os bispos que os privilégios eclesiásticos foram assegurados e que diversas atividades originariamente tributárias do exercício pastoral dos clérigos ganharam a chancela e o apoio do príncipe. Casos como o da audiência episcopal, para ficarmos em um mesmo exemplo, que nunca precisou do reconhecimento imperial para funcionar durante os três primeiros séculos da era cristã, passaram a ser regulamentadas por Constantino, que a confirmou por diversas leis, inclusive aumentando as prerrogativas episcopais nessas arbitrações. Mesmo os concílios, que sempre existiram de modo independente da vontade dos Césares, passaram a ter que contar com a ratificação imperial de suas decisões para que as mesmas tivessem valor legal, algo que Eusébio valoriza sobremaneira em sua *Vida de Constantino*<sup>159</sup>. Por esse motivo, não devemos negligenciar a importância que Eusébio imprime à presença dos bispos na corte imperial e na vida pública romana em geral. É

---

<sup>159</sup> VC 4.27.2.

certo que o bispo palestino não pretendia ser um intérprete da política romana, o que o torna muitas vezes obscuro sobre quais bispos possuíam boas relações com a corte e de como essas eram construídas – se por intermédio da preferência do imperador, de contatos com membros influentes da corte ou de petições comuns tal como faziam os demais cidadãos<sup>160</sup> – mas acredito que suas obras estão repletas de indícios que atestam essa relação. Será necessário recorrermos a outras obras literárias da época, especialmente os códices legais de Teodósio II e Justiniano, para tentarmos lançar luz sobre as relações que Eusébio preferia manter anônimas (ou que não era capaz de detalhar com o grau de precisão que gostaríamos), mas acredito que a ênfase geral de suas obras sobre a atuação pública dos bispos como parte fundamental da política romana do principado de Constantino deve ser levada em conta quando tratamos das mudanças vivenciadas pela Igreja no início do século IV.

Procurei organizar os argumentos deste trabalho em três capítulos: no primeiro, tratarei brevemente da carreira de Eusébio como erudito cristão e de sua atuação como bispo na controvérsia ariana para poder prosseguir para o passo seguinte, que será discutir os métodos de composição e a finalidade com que compôs as três obras que formam seu assim chamado *corpus* constantiniano. Discutirei cada obra separadamente e respeitando a ordem cronológica em que foram compostas, ao mesmo tempo em que procurarei contextualizá-las apenas face à situação política de seu tempo, mas também face às obras cristãs congêneres contemporâneas. Uma de minhas

---

<sup>160</sup> Nesse caso, sigo aqui o modelo estudado por MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 467-477 (ver em especial o adendo que incluiu em 1992 em resposta às críticas a seu livro, reproduzido em *idem*, p. 636-652) e aplicado para os contatos entre os habitantes das províncias romanas e a corte imperial. Millar concluía que estes contatos eram feitos, via de regra, de forma direta, com a ida da parte interessada à cidade onde a comitiva imperial estava no momento. Contudo, em especial nos casos de senadores, eqüestres de destaque ou mesmo de pessoas que haviam caído nas graças dos príncipes (costumeiramente filósofos, poetas ou profissionais liberais), o contato podia ser feito através de libelos selados enviados através de escravos ou de magistrados tais como os governadores provinciais ou os prefeitos pretorianos. Em sua análise das relações entre Igreja e imperador (*idem*, p. 551-607), o historiador inglês notava que a segunda via de comunicação era mais recorrente a partir da época de Constantino, o que denotava certa simpatia do imperador pelas lideranças cristãs (*idem*, p. 583).

preocupações centrais nesse capítulo será analisar em que sentido as obras eusebianas devem ser lidas como textos apologéticos, procurando ressaltar também a metodologia histórica nelas utilizada como embasamento argumentativo. Tentarei estabelecer uma distinção minimamente clara entre esses dois aspectos de modo a definir como as evidências que assinalam a atuação pública dos bispos podem ser utilizadas em uma reconstrução moderna do tema ao mesmo tempo em que o fundo apologético (ou “ideológico”) em que estão inseridas as conforma a uma discussão mais ampla com as demais religiões do Império. De fato, esses dois aspectos são importantes para a presente proposta, mas devem ser tratados, pelo menos do ponto de vista analítico, de modo separado.

No segundo capítulo, tratarei de modo específico das políticas constantinianas favoráveis aos cristãos que podemos distinguir nos textos eusebianos e na legislação imperial e em suas atitudes como patrono da Igreja (e.g. construção de igrejas). Iniciarei o capítulo com uma discussão da bibliografia a respeito da tese da passividade do imperador na elaboração de políticas imperiais, alegada por diversos historiadores desde Fergus Millar, e de esta tese influenciou a interpretação de um dos principais códigos romanos legados pela Antigüidade Tardia: o *Codex Theodosianus*. Dessa forma, pretendo mostrar que as leis imperiais preservadas por Eusébio denotam a mesma tendência imperial de favorecimento aos cristãos verificada nas constituições preservadas no *Theodosianus* e de como estas eram dependentes da influência de clérigos que gravitavam ao redor da comitiva imperial em busca de benefícios ou da intervenção do príncipe para a defesa de seus interesses. De modo complementar, acredito que a metodologia de trabalho usualmente utilizada para estudar as constituições imperiais contidas no *Codex* podem nos auxiliar na compreensão desse mesmo tipo de documentação preservada nas obras eusebianas. Para tanto, centrarei minha análise nesse capítulo nos seguintes temas: concessão de bens e privilégios às comunida-

des cristãs e aos clérigos; construção de igrejas; reconhecimento imperial do valor legal perante o direito romano de práticas como a audiência episcopal e a manumissão de escravos em igrejas.

No terceiro capítulo, discutirei o modo como essa atuação pública dos bispos na sociedade romana e na política imperial opera naquela que talvez seja a principal questão eclesiástica do período: a controvérsia ariana. Concentrando-me nos aspectos históricos desses debates, defenderei que o modo como estes foram conduzidos, ocasionando a convocação imperial dos concílios de Nicéia (325), Tiro (335) e Jerusalém, não só reafirmam a importância da atuação pública dos bispos como também evidenciavam o novo *status* social de que o cristianismo desfrutava no mundo romano, sendo respeitado e valorizado pelo imperador e defendido como um dos meios para a garantia da segurança e prosperidade do Império. Nesse capítulo em especial, defenderei a utilidade das obras eusebianas para a compreensão da controvérsia e da importância política que ela assume no principado de Constantino. Diferentemente da historiografia que vê em obras como a *Vida de Constantino* uma perspectiva “ariana” do conflito, defenderei que a inclinação desta obra em favor do partido ariano não é assim tão marcante, sendo boa parte da interpretação historiográfica sobre o tema tributária do relato dos “vencedores” da controvérsia: os clérigos partidários da ortodoxia nicena, em especial Atanásio de Alexandria. Este será o momento, inclusive, em que as obras deste personagem, um dos principais expoentes da causa nicena no século IV, serão discutidas juntamente com os textos dos historiadores eclesiásticos do século V, que muito complementam o relato eusebiano sobre a controvérsia.

## *Eusébio: erudição a serviço da defesa da fé*

O objetivo deste capítulo é apresentar os pressupostos teórico-metodológicos aplicados na leitura dos documentos centrais à presente análise. Partindo de uma leitura comparativa do *corpus* constantiniano de Eusébio com outros textos do bispo palestino, como a *Crônica*<sup>161</sup> e a *Preparação do Evangelho*<sup>162</sup>, defendo existir certas características recorrentes e paralelos entre estas e outras obras do período. Do meu ponto de vista, a historiografia foi pouco sensível a essas similaridades, as quais são cruciais para um melhor entendimento da própria proposta de escrita do autor. Como pretendo mostrar, praticamente todos os textos do clérigo palestino apresentam uma metodologia de composição semelhante, a qual se fundamenta, em última instância, na própria formação inicial de Eusébio em Cesaréia, centrada nos estudos críticos e exegéticos das Escrituras. Além disso, entendo que o *corpus* constantiniano de Eusébio apresenta, apesar da disparidade de datas de composição de seus textos, preocupações similares oriundas dos objetivos que o bispo palestino pretendia e do diálogo que estabelecia com outros autores do período, muitas vezes não-cristãos ou mesmo hostis a fé cristã.

O procedimento comum na historiografia ao analisar as obras de Eusébio sempre foi tentar contextualizá-las em sua época de produção. Podemos encontrar um exemplo dessa prática no já famoso problema da datação da *História Eclesiástica*. Como veremos com mais detalhes abaixo<sup>163</sup>, os manuscritos desse texto indicam que ela passou por seguidas revisões até seu formato final em dez livros, o qual seguramente é posterior a 324. Contudo, os pesquisadores ao longo do século XX buscaram saber quando a primeira versão do texto teria sido composta, pois, de posse

---

<sup>161</sup> Ver p. 104-115 abaixo.

<sup>162</sup> Ver p. 170-174 abaixo.

<sup>163</sup> Ver p. 154-162 abaixo.

dessa afirmação, poderia se entender melhor quais os propósitos do clérigo ao escrevê-la. Existem duas grandes hipóteses a esse respeito. Para uns, a primeira versão seria anterior ao início da perseguição de Diocleciano, o que seria um indício de que ela estaria pouco comprometida com objetivos apologéticos, apresentando um forte caráter de erudição cristã refletindo as condições de uma época em que imperava a paz para os cristãos. Para outros, esta primeira redação do texto teria sido idealizada já com a Grande Perseguição prendendo, torturando e matando os fiéis e estaria voltada, portanto, para a necessidade de defender a existência do cristianismo no Império e rebater as críticas dos pagãos quanto à respeitabilidade das práticas cristãs<sup>164</sup>. A escolha por uma dessas opções de datação levava a conclusões distintas sobre as afirmações de Eusébio nessas obras: para o primeiro grupo, por se tratar de uma obra de erudição, a *História Eclesiástica* seria uma fonte confiável de evidências históricas na medida em que se preocuparia com a correção de suas afirmações e com a necessidade de fundamentá-las com a citação de documentos. Para o segundo, as citações textuais e as proposições eusebianas em suas obras não poderiam ser lidas de forma literal, mas deveriam ser analisadas dentro do contexto apologético que guiaria sua composição.

Tentar entender o contexto político e literário no qual estas obras foram escritas certamente nos auxilia a entender as afirmações feitas por Eusébio em seus textos, mas me parece que isso explica apenas parte do problema. De fato, como mostrarei mais adiante, as diferentes obras do *corpus* constantiniano de Eusébio, apesar de escritas em períodos e contextos distintos, apresentam características recorrentes que denotam não só que foram compostas por um mesmo autor, mas também que convergem para objetivos comuns e para um modo semelhante de conceber o relato histórico. De fato, a *História Eclesiástica*, o *Louvor a Constantino* e a *Vida de Constantino*

---

<sup>164</sup> Para o debate, ver *idem*, p. 162-168.

apresentam particularidades próprias dos momentos em que foram compostas, mas apresentam traços de composição e propostas argumentativas semelhantes que remontam, em última instância, à própria formação do clérigo palestino em Cesaréia. Por esse motivo, creio ser útil para a compreensão de suas obras não só sua contextualização política e literária, mas também sua colocação em perspectiva da carreira de Eusébio como autor cristão, seja no que se refere à sua formação nas Escrituras, seja no que diz respeito aos debates intelectuais nos quais esteve inserido. Para tanto, será necessário expor, ainda que brevemente, os principais aspectos da biografia de Eusébio que nos auxiliam na compreensão de suas obras como produto literário e como diálogo com seu presente.

Com base nessas observações, este capítulo aborda dois problemas principais: a carreira de Eusébio como erudito e escritor cristão e a discussão literária das obras de seu *corpus* constantiniano em relação com as demais obras eusebianas e com o contexto dos debates intelectuais no qual o bispo palestino estava inserido. Isso não significa, no entanto, que este capítulo deva ser lido como uma tentativa de escrita da biografia de Eusébio ou mesmo como uma nova tentativa de interpretação global do conjunto de sua produção literária. Os objetivos aqui são mais modestos: pretendo apenas explicar como interpreto as obras eusebianas que emprego nesta pesquisa e justificar as conclusões que farei nos capítulos seguintes a partir dessa chave interpretativa. Minha análise se concentra sobretudo nas obras mais propriamente históricas do bispo palestino (principalmente aquelas que lidam diretamente com Constantino), dedicando-se um pouco menos a suas obras apologéticas e tratando de modo superficial suas obras de cunho mais teológico. Essa escolha é deliberada, uma vez que me ocupo aqui de entender as mudanças operadas na situação do cristianismo no âmbito imperial com a ascensão de Constantino ao poder e o subsequente favorecimento imperial à Igreja. Em especial, o modo como Eusébio concebe a inserção histórica

da Igreja no mundo romano e os argumentos que apresenta em favor dessa interpretação me são particularmente úteis aqui, pois eles não são apenas úteis para a composição de uma narrativa sobre o período, mas indicam de modo mais claro que nas demais obras do clérigo como ele percebia (ou queria fazer crer a seu leitor) qual a importância da relação entre o imperador e os bispos tanto para a condução do Império como para a própria organização eclesiástica.

### **Eusébio como erudito bíblico**

Nossas informações sobre os primeiros anos de vida de Eusébio são exíguas, sendo quase todas elas inferidas a partir de indicações fornecidas pelo próprio autor em seus textos. Avanços significativos foram feitos desde o livro *Constantine and Eusebius* de Timothy Barnes sobre Eusébio, mas muito do que se afirma a respeito da vida do bispo palestino ainda é resultado de conjecturas. De seu nascimento, por exemplo, sabemos apenas que ele se considerava um contemporâneo de Dionísio de Alexandria<sup>165</sup> (247-265) e de Paulo de Samósata (deposto em 268)<sup>166</sup> e que “sua geração” (*tên kath’ hêmas*) começava a partir da sucessão de Xisto por Dionísio em Roma<sup>167</sup> (datada em 258<sup>168</sup>). Essas indicações fazem com que os historiadores costumem a datar seu nascimento por volta dos anos 260-265, embora haja uma tentativa recente de recuá-lo até 255<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> EUSÉBIO. HE 3.28.3.

<sup>166</sup> EUSÉBIO. HE 5.28.1. Sobre a deposição de Paulo de Samósata, ocorrida no concílio de Antioquia (268) mas só efetivada após a ascensão de Aureliano ao poder em Roma em 270 (provavelmente a ordem imperial para que Paulo entregasse o comando de sua igreja foi emitida em 272), ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 572-573.

<sup>167</sup> EUSÉBIO. HE 7.27.1.

<sup>168</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The ecclesiastical history*. *Op. cit.*, v. 2, p. 209.

<sup>169</sup> Para a datação tradicional, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 94. Para a nova tentativa de datação, TREADGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians*. *Op. cit.*, p. 24. A segunda tentativa se baseia na suposição de Rudolf Helm de que a *Crônica* escrita por Eusébio se estendia somente até o ano de 276/7, mas ele vai além e afirma que o autor concluiu sua obra neste ano (Helm postergava a publicação deste trabalho para finais do século III e início do IV). Com base nisso, o historiador americano supõe que o clérigo palestino devesse ter pelo menos por volta de 20 anos quando concluiu esse texto, o que faria recuar a datação de seu nascimento até c.

Quanto ao local de seu nascimento, dispomos de ainda menos indicações (a bem da verdade, nenhuma referência direta): supõe-se que Eusébio tenha nascido na mesma Cesaréia Marítima da qual ele seria bispo posteriormente após o término da Grande Perseguição na província da Palestina em 313<sup>170</sup>, mas nada nos garante isso. De fato, Eusébio se mostra um bom conhecedor de toda a região que se estende entre Antioquia, na Síria, e Alexandria, no Egito<sup>171</sup>. Além disso, Um de seus principais patronos na Igreja era um bispo de Tiro, o que talvez nos faça acreditar que ele possa ser oriundo de qualquer localidade dessa região, não necessariamente de Cesaréia<sup>172</sup>. Sobre sua origem, dispomos de indícios mais seguros: escrevendo em grego para uma audiência grega e mencionando sempre textos produzidos em grego, denota-se que Eusébio seja alguém de origem grega (como, aliás, se pode notar por seu próprio nome). No mais, Eusébio não apresenta conhecimento aprofundado da cultura em língua siríaca ou copta, faladas por extratos mais populares

---

255. O argumento de Treadgold é frágil, mesmo porque existem indícios de que a primeira versão da *Crônica* se encerrava em 276/7 por outros motivos (ver discussão a respeito na p. 111-113 abaixo).

<sup>170</sup> A Palestina foi uma das províncias mais afetadas pela Grande Perseguição iniciada com Diocleciano e Galério em 303. À exceção de um breve período entre a publicação do edito de tolerância de Galério em abril de 311 e a retomada das perseguições por Maximino Daia (provavelmente já no final deste mesmo ano), esta província sofreu de forma contínua com a prisão e execução de cristãos por ordem direta dos imperadores ou de seus principais oficiais. Não se sabe ao certo em que ano Eusébio assumiu o posto episcopal, com as hipóteses oscilando entre 313 (e.g. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 94) e 314 (e.g. DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 356). É curioso notar que Eusébio menciona quase todos os bispos de Cesaréia desde o início do século III mas não se preocupa em mencionar seu antecessor imediato. Com base nisso, Glenn Chesnut desenvolve a hipótese de ele se opusesse a seu antecessor no trono palestino, talvez por este ter falhado durante as perseguições ou por este ser um opositor de seu patrono, Paulino de Tiro. De fato, o clérigo de Cesaréia é pródigo em elogiar o bispo da Fenícia, dedicando-lhe não só um panegírico em ação de graças ao término de uma basílica em Tiro construída com recursos provenientes de seu bispo (reproduzido em EUSÉBIO. HE 10.4) mas também uma obra teológica, a *Teofania*. Para mais informações, ver CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Op. cit.*, p. 122 n. 28.

<sup>171</sup> Além da narrativa sobre os martírios em toda a região que se estende da Síria à Tebaida no livro 8 de sua *História Eclesiástica*, Eusébio sempre parece estar melhor informado sobre a história dessa região do que das demais, mesmo daquelas que falavam grego (por exemplo, o conhecimento do clérigo sobre a situação na Ásia, na Macedônia ou mesmo no Ponto nem sempre é dos melhores), como se denota a partir de suas listas de sucessões episcopais em diversas sedes: a exceção de Roma, todas as demais listas são mais completas quando se restringem à região supracitada (incluindo Antioquia, Jerusalém e Alexandria).

<sup>172</sup> Embora MARAVAL, Pierre. "Introduction". In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétériques)*. *Op. cit.*, p. 10, com base em SÓCRATES. HE 1.8.37, alegue que Eusébio foi batizado em Cesaréia. Ainda assim, não temos como saber se esse batismo ocorreu quando ele ainda era criança ou se já estava na juventude.

da população em sua região<sup>173</sup>, o que talvez aponte para o fato de ele pertencer a extratos sociais mais elevados ou que se identificavam com as elites romanizadas que governavam a província. Nada se sabe sobre sua família ou sobre sua orientação religiosa inicial, mas é crível dizer que ele foi educado como um cristão<sup>174</sup>.

Suas menções a Homero<sup>175</sup> e Platão<sup>176</sup> evidenciam que ele pôde ter uma boa educação nos clássicos em sua infância ou juventude, talvez tendo freqüentado um gramático em seus primeiros anos<sup>177</sup>. Diferentemente de Tertuliano<sup>178</sup>, porém, não possuímos indícios de que Eusébio tenha levado seus estudos mais além e que tenha, por exemplo, freqüentado aulas de retórica: seus textos não seguem um padrão de argumentação forense, com a apresentação de um argumento seguida de uma refutação altamente elaborada do ponto de vista estilístico<sup>179</sup>. Pelo contrário, seus textos evidenciam um autor formado segundo outros parâmetros, versado na erudição bíblica e nas técnicas inerentes a ela, não em retórica. Com efeito, sabemos que Eusébio deve boa parte de sua formação a Pânfilo, um presbítero de Berito (atual Beirute) que se estabeleceu em Cesaréia

---

<sup>173</sup> Para o caráter “popular” (i.e. não aristocrático) de línguas como o siríaco e o copta, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 2, p. 994-995.

<sup>174</sup> MARAVAL, Pierre. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l’Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétériques)*. Introduction, traduction originale et notes par Pierre Maraval. Paris: Cerf, 2001, p. 9-10.

<sup>175</sup> E.g. VC 3.15.2 (citando *Odisséia* 19.547), LC.pról.2 (citando *Ilíada* 6.202) e LC 2.5 (citando *Ilíada* 4.102). Estas citações são identificadas como tal nas edições correspondentes destas obras. Para mais detalhes sobre o conhecimento de Eusébio sobre Homero, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 131-135.

<sup>176</sup> E.g. LC 5.5 (que faz alusão a *Crátilo* 439c) e LC 14.2 (remetendo-se a *Górgias* 510b e *Lísis* 214b). Para maiores informações sobre o conhecimento de Eusébio sobre Platão, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 98-108.

<sup>177</sup> Como supõe BARNES, Timothy D. “Eusebius’ Library”. Cambridge. *The Classical Review*, volume 54, número 2, p. 356-358, outubro de 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/pss/3661668>, acessado no dia 13/06/2011, p. 357, para quem essas indicações não apontam para o fato de Eusébio ter estudado essas obras em uma fase mais avançada de sua vida (especialmente os poetas), possivelmente por não fazerem parte do acervo da biblioteca de Cesaréia. O mais provável é que o clérigo as tenha estudado na infância ou juventude e que seu conhecimento delas seja de memória. Ver também CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 135.

<sup>178</sup> Para a formação de Tertuliano em retórica, ver HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 173-175. A autora rejeita a hipótese de identificar o orador cartaginês ao jurista homônimo mencionado no *Digesto* de Justiniano, mas enfatiza como o autor cristão construía seus textos seguindo as regras da prática forense.

<sup>179</sup> Para as técnicas de argumentação forense, ver *idem*, p. 96-115.

no início do principado de Diocleciano (i.e. por volta de 285)<sup>180</sup>. Pânfilo era ardoroso defensor da teologia de Orígenes (185-253) e foi residir na capital palestina provavelmente com o intuito de reunir as principais obras de seu mentor intelectual<sup>181</sup>, já que este passara aí os últimos anos de sua vida. Aí, munido de sua fortuna pessoal, Pânfilo pôde reunir não só as obras de seu mestre, mas também outras relacionadas, em sua maioria textos filosóficos que auxiliavam na compreensão do pensamento de Orígenes<sup>182</sup>. Para dar conta desta tarefa, Pânfilo recrutou alguns jovens auxiliares para ajudá-lo no trabalho de coletar e copiar os textos necessários à sua biblioteca, dentre os quais se destacava o jovem Eusébio<sup>183</sup>.

De fato, coletar textos na Antigüidade era uma tarefa que despendia muito trabalho, uma vez que era preciso não só localizar as obras, mas também copiá-las integralmente, visto que o preço de um livro acabado era elevado<sup>184</sup>. Por esse motivo, todos aqueles que se interessavam em reunir um conjunto amplo de livros dispunham de auxiliares que se responsabilizavam pela cópia e preservação dos manuscritos, muitas vezes até mesmo recopiando algumas obras que já se encontravam em um estado de conservação precário e organizando o material em bibliotecas para seu fácil acesso. Como bem mostram Megan Williams e Anthony Grafton, havia bibliófilos como o presbítero de Berito em toda a região do Mediterrâneo e, não raro, eles trocavam textos entre si

---

<sup>180</sup> EUSÉBIO. HE 7.32.24-25. Para a data, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 93.

<sup>181</sup> Pânfilo, por exemplo, foi um dos responsáveis por organizar e publicar algumas das cartas que Orígenes havia escrito ainda em vida mas que, por opção ou falta de tempo, não publicou em sua época (WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 183).

<sup>182</sup> Sobre os textos filosóficos coletados na biblioteca de Cesaréia, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 75-130.

<sup>183</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 94.

<sup>184</sup> Algumas estimativas do alto valor necessário para comprar um livro na época de Eusébio são feitas por WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 106-107. Os autores tomam como exemplo uma estimativa de quanto custaria a *Hexapla* de Orígenes tendo por referência os preços estabelecidos pelo edito de preços de Diocleciano de 303 (algo em torno de 75000 denários, quase 50 vezes mais que uma boa cópia da Eneida, o que, com base nos valores referenciais fornecidos por JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey. Op. cit.*, v. 1, p. 440-441, corresponderia a 6 *folles*. Sobre o poder de compra dessa unidade monetária, ver p. 273 abaixo).

e até mesmo presenteavam seus amigos com cópias de obras de suas bibliotecas particulares, constituindo uma verdadeira rede literária que se estendia por todo o Império<sup>185</sup>. Toda biblioteca, portanto, era um potencial centro de preservação, reprodução e difusão de textos no mundo antigo, o que fazia com que elas dispusessem com frequência de numerosos escribas capazes de manter e ampliar seu acervo e produzir cópias de alguns exemplares para o uso de outras pessoas. Eusébio foi recrutado por Pânfilo, portanto, para ser um desses escribas responsáveis por organizar, copiar e preservar o material reunido em Cesaréia, função que exerceu por anos a fio, até assumir o controle dessa biblioteca com a morte de seu mestre em 310<sup>186</sup> e sua eleição como bispo local em 313-314. A formação de Eusébio, portanto, esteve intimamente vinculada a seu trabalho dentro da assim chamada “biblioteca de Cesaréia”.

A organização dessa biblioteca tinha por objetivo difundir os textos e ensinamentos de Orígenes pela região, mas teve uma consequência ainda mais relevante no que nos diz respeito. Além de se dedicar à obra filosófica do antigo presbítero alexandrino, Pânfilo também se interessava em dar continuidade ao trabalho de exegese bíblica origenista. Orígenes fora alguém preocupado não só em aplicar conceitos e métodos da filosofia clássica em sua leitura das Escrituras<sup>187</sup> – ele foi um dos primeiros cristãos a aplicar os recursos da leitura metafórica e alegórica, geralmente empregados pelos filósofos para estudar obras de Homero ou mesmo de Platão, para

---

<sup>185</sup> Para o funcionamento das bibliotecas na Antigüidade tardia e o processo de coleta e cópia de textos nesse período, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 13-14.

<sup>186</sup> Pânfilo foi martirizado em 16 de fevereiro de 310 após permanecer na prisão por dois anos e meio (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 152-154).

<sup>187</sup> EUSÉBIO. HE 6.19.9-10. afirma que Orígenes era alguém versado em filosofia e que fora inclusive colega de Plotino quando ambos freqüentaram o filósofo neoplatônico Amônio Sacas. Em passagens preservadas na *História Eclesiástica* eusebiana, Porfírio, discípulo de Plotino e editor de suas *Enéadas*, fazia duras críticas a Orígenes por este ter aplicado conceitos filosóficos elevados a textos indignos de tal tratamento como as Escrituras judaicas e cristãs (EUSÉBIO. HE 6.19.5-8). Para a discussão atual sobre a confiabilidade das asserções de Eusébio sobre Orígenes – existe a suspeita que talvez o clérigo palestino tenha confundido dois Orígenes, um filósofo e outro cristão, em uma só pessoa – ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 295 n. 5.

interpretar passagens do Antigo Testamento que, em sentido literal, não eram lógicas<sup>188</sup> – mas também para como material de apoio para o estudo dos textos bíblicos. Embora a transmissão textual na época de Eusébio fosse feita através de cópias manuscritas redigidas por escribas profissionais, isso não garantia que a mesma fosse idêntica ao original. Era difícil ter certeza de quão fiel ao original uma cópia podia ser, mesmo porque nada impedia que um escriba desatento ou inescrupuloso inserisse interpolações ou omitisse trechos completos de uma obra ao transcrevê-la. Essa preocupação com a confiabilidade das cópias ficou mais aguda a partir do primeiro século d.C., quando correntes filosóficas como o platonismo médio e o epicurismo<sup>189</sup> passaram a dar mais importância aos textos fundadores de sua escola filosófica como portadores de autoridade e não mais como meras referências<sup>190</sup>.

A preocupação com a confiabilidade das cópias de textos autoritativos logo foi assimilada pelos cristãos com relação às Escrituras, com o agravante do temor de que elas tivessem sido interpoladas ou inteiramente modificadas pela ação de hereges. Já na época de Irineu de

---

<sup>188</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 90-91 e WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 80-82.

<sup>189</sup> Sobre a preocupação dos filósofos com o caráter autoritativos de seus textos fundacionais a partir do Império Romano, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 44-53. Até então, não havia uma preocupação tão grande com o texto em si dos grandes filósofos, mas apenas com suas idéias principais. Esse é um dos motivos porque conhecemos a obra de Aristóteles apenas através de comentários de seus alunos: o que era preservado eram suas idéias, mas não a fraseologia empregada originalmente pelo autor (*idem*, p. 53-54). Essa foi uma preocupação que surgiu apenas quando a exegese literária de um autor se tornou uma ferramenta filosófica para a compreensão de seu pensamento e para a fundamentação de teorias filosóficas. Nessa mesma época, os filósofos epicuristas também passaram a se preocupar com extremo zelo em preservar as obras de seus autores fundacionais (principalmente Epicuro), como mostram *idem*, p. 48.

<sup>190</sup> Um exemplo dessa preocupação é a biblioteca descoberta na *Villa dei papiri*, escavada no sítio arqueológico de Herculano, soterrado após a erupção do Vesúvio em 79 d.C. Aí foram encontrados centenas de papiros que reproduziam obras de filósofos epicuristas – muitas delas copiadas várias vezes, como no caso do *De Natura* de Epicuro – em uma coleção que pertenceu ao filósofo Filodemo. A hipótese mais provável atualmente é que Filodemo, com a ajuda de um patrono, percorria o Mediterrâneo recolhendo e copiando textos de sua escola filosófica de modo a preservar e reproduzir as cópias mais autênticas possíveis. Alguns dos papiros encontrados foram até mesmo datados paleograficamente do terceiro século a.C., o que indicaria que se tratavam de obras raras já na época de Filodemo, cuja preservação se deu por serem considerados boas versões do texto original. Com base em preceitos filológicos, filósofos como Filodemo podiam diferenciar cópias melhores ou piores dessas obras, preservando as primeiras e descartando as segundas, o que asseguraria a confiabilidade da transmissão textual de determinada obra. Sobre a biblioteca de Filodemo, ver *idem*, p. 46-53.

Lyon, no final do século II, os autores cristãos podiam diferenciar textos canônicos – obras originais cujos ensinamentos eram condizentes com os preceitos de um cristianismo “ortodoxo” – de textos apócrifos, a hereges<sup>191</sup>. Em meados do século III, receava-se que algum escriba valentiniano, montanista ou marcionita pudesse ter corrompido o texto original de Isaías ou dos Salmos de modo a torná-lo referência para a defesa de suas idéias “heréticas”, mas não havia meios de se ter certeza da confiabilidade de determinada cópia das Escrituras. Orígenes, influenciado pela metodologia filosófica de sua época, procedeu à ambiciosa empresa de produzir uma versão o mais correta possível de todos os livros do Antigo Testamento. Foi com esse intuito que ele produziu sua obra de erudição bíblica mais famosa: a Hexapla. Esta consistia de seis versões diferentes dos textos escriturais do Antigo Testamento – uma versão em hebraico (no caso das obras escritas originalmente nessa língua)<sup>192</sup>, uma transliteração para o grego da versão hebraica, uma tradução grega feita por Áquila, outra feita por Símaco, a tradução de Septuaginta e uma tradução grega de Teodócio – organizadas em seis colunas paralelas, de modo que cada linha contivesse a versão equivalente do texto de cada uma dessas versões<sup>193</sup>. Quando uma versão apresentava termos ou mesmo passagens inteiras que não existiam nas demais versões, Orígenes inseria espaços em branco nos lugares correspondentes, como se quisesse equiparar cada versão (linha por linha, palavra por palavra<sup>194</sup>) e criar um texto único que refletisse a composição original de cada um dos textos bíblicos. Orígenes realizou diversas viagens ao redor do Mediterrâneo em busca de versões

---

<sup>191</sup> Sobre os textos “apócrifos”, ver CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The development of Christian Discourse*. *Op. cit.*, p. 89-119. EUSÉBIO. HE 3.25 procede a uma sistemática identificação destes textos de forma separada dos escritos “canônicos”.

<sup>192</sup> Sobre a possibilidade de que a Hexapla jamais tenha contido essa coluna com o texto original hebraico (pois nenhum manuscrito a reproduz, embora as fontes cristãs – Epifânio, Rufino, Jerônimo, além de EUSÉBIO. HE 6.16 – digam que ela existia), ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 331 n.79.

<sup>193</sup> Para a ordem das colunas, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>194</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 91

raras das Escrituras, sendo as seis que reunira na Hexapla as mais confiáveis em sua opinião<sup>195</sup>. No caso da versão hebraica e de sua transliteração em grego, sabemos que ele as obteve em seu diálogo com as comunidades judaicas de Alexandria e Cesaréia, as quais também se preocupavam em assegurar a confiabilidade de seus textos sagrados<sup>196</sup>.

Com base na Hexapla, Orígenes, juntamente com seu patrono, Ambrósio<sup>197</sup>, procedeu a um incansável trabalho de produção de cópias corrigidas das Escrituras para uso das igrejas e de particulares, trabalhando dia e noite para corrigir os manuscritos que chegavam a sua mão e produzir outros novos<sup>198</sup>. Não se sabe ao certo como Orígenes fazia para optar por uma ou por outra versão dos textos bíblicos contidas em cada uma das colunas da Hexapla (embora seja possível que ele reconhecesse que o texto mais “correto” fosse o da Septuaginta<sup>199</sup>), mas sabemos que foi com base nesse compêndio criado por ele que o trabalho de correção das Escrituras foi feito. Para o presbítero alexandrino, sua Hexapla servia como uma versão autoritativa dos textos sagrados contra a qual deviam se confrontar os manuscritos bíblicos de sua época e corrigi-los a partir disso<sup>200</sup>. Outra vantagem dessa coleção é que ela permitia o confronto direto de trechos equivalentes de cada uma dessas versões, o que também auxiliava no trabalho de Orígenes de interpretação das Escrituras e na produção de comentários desses textos – como no caso de seu Comentário a Mateus – além de contribuir para que o exegeta bíblico tivesse melhores recursos para empreen-

---

<sup>195</sup> Sobre as viagens de Orígenes, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 4-6. Carriker faz a ressalva que essas viagens geralmente estavam relacionadas à atividade de Orígenes como presbítero, sobretudo por conta de sua participação em concílios.

<sup>196</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 111-112.

<sup>197</sup> Sobre Ambrósio, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 5.

<sup>198</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 78-79, citando uma carta de Orígenes ao bispo Fabiano de Roma na qual ele descreve seu trabalho de produção de cópias corrigidas, que se estendia noite adentro.

<sup>199</sup> *Idem*, p. 93-94.

<sup>200</sup> Ver, por exemplo, *idem*, p. 125 sobre como Orígenes utilizava a Hexapla para corrigir os manuscritos da Septuaginta.

der uma análise filológica quando se via em uma polêmica com judeus ou mesmo pagãos, alvos importantes de disputa intelectual durante sua residência em Cesaréia<sup>201</sup>.

Pânfilo e Eusébio conheciam a Hexapla, bem como uma versão abreviada deste texto, a Tetrapla (que excluía a versão hebraica e sua transliteração para o grego)<sup>202</sup>. Além de reunirem as obras de Orígenes e outras obras filosóficas congêneres, os membros da biblioteca de Cesaréia davam continuidade ao trabalho de Orígenes de produzir cópias corrigidas das Escrituras com bases nos exemplares da Tetrapla e da Hexapla. Isto foi crucial na formação de Eusébio, desde cedo treinado nessa prática de preservação e reprodução de textos e na produção de cópias corrigidas dos textos sagrados. Prova disso são as diversas glosas presentes em manuscritos antigos de textos bíblicos que apontam para a intervenção eusebiana. De fato, um manuscrito feito em Alexandria no início do século VII denominado Siro-Hexaplar traduz para o siríaco o texto da Septuaginta tal como consta na Hexapla e traz algumas glosas ao texto principal indicando que o texto foi copiado de uma versão corrigida diretamente por Eusébio e pelos outros membros da biblioteca de Cesaréia<sup>203</sup>. Outro exemplo ainda mais surpreendente provém do manuscrito mais antigo que hoje possuímos do cânone bíblico completo: o assim chamado *Codex Sinaiticus*, paleograficamente datado do século IV, também apresenta o mesmo tipo de glosa, fazendo referência que seu texto é cópia de uma versão corrigida em Cesaréia<sup>204</sup>. No caso do *Sinaiticus*, a evidência me parece ainda mais persuasiva, uma vez que existem indícios de que o próprio manuscrito tenha sua origem na capital palestina e que tenha sido produzido sob a supervisão de Eusébio.

---

<sup>201</sup> *Idem*, p. 123-124.

<sup>202</sup> Sobre a Tetrapla, ver *idem*, p. 113-114.

<sup>203</sup> *Idem*, p. 340-342 n. 23.

<sup>204</sup> *Idem*, p. 185, 340 n. 21-22.

De fato, em sua *Vida de Constantino*, o autor reproduz uma carta do imperador Constantino, provavelmente posterior a 330 – ano de dedicação da cidade<sup>205</sup> – que ordenava a confecção de cinquenta cópias das Escrituras para serem utilizadas nas igrejas recém-construídas da nova capital imperial, Constantinopla<sup>206</sup>. O imperador assegurava todos os meios materiais para que o bispo palestino produzisse com rapidez e qualidade a encomenda, providenciando pergaminho e meios de transporte oficiais para que estes exemplares chegassem com rapidez a seu destino final<sup>207</sup>. Esta carta não só testemunha o reconhecimento de que Eusébio desfrutava em sua época como expoente da erudição bíblica como nos faz pensar também que o próprio *Sinaiticus* fizesse parte dessa encomenda imperial. Com efeito, não só o manuscrito é datável do século IV como também apresenta vários sinais de que fazia parte de uma rica encomenda, dada a qualidade do material empregado e do acabamento da obra (trata-se de um códice encadernado, uma forma de edição muito cara para os padrões da época), o que sugeriria patrocínio imperial em sua confecção<sup>208</sup>. Além disso, o texto é disposto no manuscrito em quatro colunas, o que remeteria à organização da Hexapla de Orígenes e, portanto, a um contexto de produção palestino<sup>209</sup>.

Exemplos como o da Siro-Hexaplar e do *Codex Sinaiticus* ilustram bem tanto a atividade de Eusébio na produção de cópias corrigidas das Escrituras como seu prestígio de que desfrutava. Esta prática o acompanhou pelo resto da vida, não sendo interrompida sequer por suas atividades

---

<sup>205</sup> Constantinopla foi fundada em 8 de novembro de 324 e formalmente dedicada em 11 de maio de 330 (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 212, 222). A carta certamente não é anterior a 324 e talvez a solicitação tenha sido feita durante o período em que a cidade era reconstruída. Contudo, por ser mencionada já na segunda metade do livro 4 da *Vida de Constantino* sugere que o pedido tenha sido feito já na década de 330.

<sup>206</sup> VC 4.36.

<sup>207</sup> VC 4.36.3-4.

<sup>208</sup> A hipótese de que o *Codex Sinaiticus* fizesse parte da encomenda imperial a Eusébio foi sugerida por SKEAT, Thomas C. “The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine”. *Journal of Theological Studies*, n.s. 50, p. 583-625 apud WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 217-221.

<sup>209</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 218-219 reproduz duas páginas do *Sinaiticus* que ilustram bem a disposição do texto em quatro colunas.

clericalis, como atesta a encomenda constantiniana das cinquenta cópias das Escrituras. A meu ver, esse contínuo exercício de exegese bíblica foi decisivo na formação de Eusébio como escritor e erudito cristão. Diferentemente de um contemporâneo como Lactâncio, que foi professor de retórica latina em Nicomédia e que conferia grande importância aos fundamentos retóricos na composição de seus textos<sup>210</sup>, Eusébio foi treinado em um meio onde prevalecia a erudição origenista, tendo sido ele próprio discípulo ilustre do talvez mais importante defensor das teses de Orígenes de fins do século III<sup>211</sup>. Não é por acaso que todos os manuscritos das obras eusebianas se referem a seu autor como *Eusebios tou Pamphilou* – Eusébio de Pânfilo<sup>212</sup> – e não é coincidência que muitos dos conceitos teológicos desenvolvidos por Eusébio ao longo de sua vida tenham algum grau de relação com o pensamento de Orígenes<sup>213</sup>.

Porém, mais importante que isso, é que grande parte da produção literária de Eusébio (para não dizer toda ela) era marcada por essa preocupação com a exegese bíblica de tipo origenista. De fato, várias obras de Eusébio aparecem como consequência direta de seu trabalho como erudito. Prova disso é o *Onomastikon*, ou “Sobre os Nomes dos Lugares da Sagrada Escritura”, possivelmente a primeira obra escrita por esse autor. Nela, Eusébio listava o nome de todos os lugares mencionados nos textos do Antigo Testamento organizando-os por ordem alfabética e por ordem de aparição nos textos bíblicos; além disso, o autor explicava onde estes se localizavam geografi-

---

<sup>210</sup> Sobre Lactâncio, ver MOREAU, Jacques. “Introduction”. In: LACTÂNCIO. *De la mort des Persécuteurs*. Introduction, traduction et commentaire par J. Moreau. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006 (1ª edição: 1954), v. 1, p. 13-22 e BARNES, Timothy D. “Lactantius and Constantine”. Londres. *The Journal of Roman Studies*, volume 63, p. 29-46, 1973. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/299163>, acessado no dia 07/08/2009.

<sup>211</sup> Já no período da prisão, Pânfilo escreveu juntamente com Eusébio uma *Apologia a Orígenes* em cinco livros, que pretendia defender o presbítero alexandrino de diversas acusações que circulavam contra ele no início do século IV, sendo a mais grave a de que seus escritos conteriam várias noções heréticas (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 199-201 e WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 181-182).

<sup>212</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 94 e WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 194.

<sup>213</sup> Sobre o origenismo de Eusébio, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 99-101 e HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 59.

camente e fornecia informações complementares (por exemplo, sobre a etimologia de cada um deles) que equipassem seu leitor com ferramentas para melhor compreensão das Escrituras<sup>214</sup>. Pouco ou quase nada nessa obra reflete preocupações apologéticas de seu autor, mas antes servem como instrumento de erudição para alguém interessado no estudo aprofundado das obras sagradas<sup>215</sup>. Costuma-se considerá-lo como uma obra tardia do bispo palestino, talvez até mesmo póstuma, embora Timothy Barnes tenha oferecido bons argumentos para datá-la de antes do final do século III<sup>216</sup>. Essa discussão extrapola os limites da atual pesquisa, mas o que me interessa aqui é enfatizar que esta é uma obra que reflete a formação de Eusébio voltada para os estudos exegéticos das Escrituras.

Com objetivo semelhante ao *Onomastikon*, o clérigo palestino compôs uma *Correlação entre os Evangelhos* na qual sistematizava os principais pontos comuns e as principais diferenças e particularidades dos Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João. Esta se tornou uma obra tão popular que era reproduzida com frequência no início de manuscritos bíblicos medievais sem mesmo que se mencionasse a autoria eusebiana, a qual só podia ser inferida com base na disposi-

---

<sup>214</sup> Sobre o *Onomastikon*, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 106-110 e WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 221-223.

<sup>215</sup> Sigo aqui a argumentação de BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 106-110. Para uma opinião contrária, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 222-223.

<sup>216</sup> Em 1981, Timothy Barnes apontou indícios nessa obra que nos permitem datá-la antes mesmo do governo de Constantino ou mesmo antes do final do século III. (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 110). Contudo, esta é uma datação que sofreu duras críticas da historiografia (como no caso de CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Op. cit.*, p. 117 n. 19), sendo que hoje impera o consenso segundo o qual a obra foi escrita após 320 (ver, por exemplo, WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 221), possivelmente por causa do interesse renovado dos cristãos da época pela Palestina como uma “Terra Santa”, imagem esta que ganhou força após a peregrinação de Helena, mãe de Constantino e imperatriz, na região em 326/7 (descrita por Eusébio em VC 3.42-45). De minha parte, acredito ainda que os argumentos de Barnes são válidos, sobretudo quando revelam a forte preocupação de seu autor com a necessidade de desenvolver instrumentos que facilitassem seu trabalho de exegese bíblica. Ainda que escrito após 320, o *Onomastikon* ainda guarda características que permitem associá-lo às primeiras obras do clérigo de Cesaréia.

ção gráfica adotada para cada um dos itens, organizados em forma de tabela<sup>217</sup>. Em alguns de seus manuscritos, é precedida por uma carta de Eusébio a certo Carpiano – certamente um destinatário dessa obra – na qual explicava em detalhes como a *Correlação* deveria ser utilizada<sup>218</sup>. Para cada item de comparação entre os Evangelhos, Eusébio havia atribuído um número que pudesse identificá-lo com facilidade e que pudesse ser anotado às margens de cada evangelho. Assim, Eusébio atribuía o número I para os trechos presentes em cada um dos evangelistas, II para aqueles presentes apenas em Mateus, Marcos e Lucas, III para aqueles exclusivos a Mateus, Lucas e João e assim sucessivamente, até chegarmos ao número X, que indicaria que o trecho era narrado em apenas um dos Evangelhos. Eusébio explica a Carpiano que esses números eram anotados com uma cor de tinta diferente (vermelho) às margens de cada um dos evangelhos, de modo a que o leitor pudesse identificar com facilidade a correlação de determinado episódio da vida de Cristo e pudesse compará-lo com outras versões do mesmo em outro autor. Pelo conteúdo da carta a Carpiano, pode-se denotar não só o árduo treinamento de seu autor na exegese bíblica como também que a *Correlação dos Evangelhos* estava voltada para um público erudito (talvez os próprios escribas da biblioteca de Cesaréia ou membros da comunidade local) interessado no estudo aprofundado e sistemático das Escrituras<sup>219</sup>. Como bem apontado por Megan Williams e Anthony Grafton, obras como esta se destacavam não só por serem marcas registradas da metodologia de trabalho eusebiana, como também se transformaram em ferramentas intelectuais indispensáveis para um novo modo como o trabalho intelectual cristão passou a ser concebido nos

---

<sup>217</sup> Sobre a disposição gráfica da *Correlação dos Evangelhos* em colunas (paralelas, de modo semelhante à Hexapla de Orígenes), ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 195-200. Na página 196, os autores reproduzem uma cópia dessas colunas tal como aparecem em um manuscrito bizantino.

<sup>218</sup> O texto da carta a Carpiano é preservado na edição Nestlé-Aland do Novo Testamento (NESTLÉ-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Editado por Barbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, p. 84\*-89\*).

<sup>219</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 121-122.

séculos seguintes, quando o conhecimento minucioso das Escrituras se tornou a pedra angular a partir da qual qualquer obra cristã deveria se estruturar<sup>220</sup>.

Esse conhecimento minucioso das Escrituras, fundamentado em estudos comparativos de diferentes versões de um mesmo texto – pode-se notar que a *Correlação entre os Evangelhos* de Eusébio devia muito à Hexapla de Orígenes, ao menos no que diz respeito à comparação de diferentes versões de um mesmo texto presumido como forma de desenvolver o conhecimento sobre as Escrituras – deu origem a dois tipos de produção literária que Eusébio desenvolveu nas décadas finais de sua vida. Em um período em que os cristãos não mais se encontravam ameaçados pelas perseguições, o bispo palestino escreveu dois textos no formato clássico de perguntas e respostas, mas desta vez aplicados à exegese escritural. *Questões e respostas sobre a genealogia de Nosso Senhor endereçadas a Estéfano* e *Questões e respostas sobre a ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo endereçadas a Marino* nada mais eram que obras escritas por um erudito bíblico que pretendiam esclarecer dúvidas de clérigos e leigos sobre temas controversos dentro das comunidades cristãs<sup>221</sup>. No primeiro caso, tratava-se de um tema tão recorrente que já fora abordado anteriormente em sua *História Eclesiástica*, onde Eusébio tentava conciliar as diferentes genealogias de Jesus apresentadas por Mateus (Mt 1.1-17) e Lucas (Lc 3.23-38) de modo a mostrar que se tratavam apenas de versões que olhavam para o problema de perspectivas distintas<sup>222</sup>. Apesar de esforços como este tentarem provar a veracidade das Escrituras, nada no texto nos faz supor que essas *Questões e respostas* foram escritas com intuito apologético, mas sim que foram compostas para circular dentro da comunidade cristã para dirimir dúvidas dos fiéis sobre questões polêmicas que exigiam profundo conhecimento bíblico.

---

<sup>220</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 199-200.

<sup>221</sup> Sobre essas obras, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 122-123.

<sup>222</sup> EUSÉBIO. HE 1.7.1-17, baseando-se sobretudo na obra de Júlio Africano.

O outro gênero literário praticado por Eusébio como desdobramento direto de sua formação na erudição bíblica foi o comentário bíblico. Duas obras desse gênero chegaram, ainda que parcialmente, até os nossos dias: um *Comentário sobre Isaías* e um *Comentário sobre os Salmos*<sup>223</sup>. Trabalhando com o modelo de comentários já exercido por Orígenes em meados do século III, Eusébio seguia seus passos também em sua metodologia de trabalho, fazendo abundante uso das diferentes versões escriturais contidas na Hexapla para desenvolver uma análise mais ampla dos textos bíblicos<sup>224</sup>. Obras de cunho teológico, esses *Comentários* produzidos pelo bispo de Cesaréia denotam outra vez tanto sua formação como exegeta bíblico quanto sua dívida com relação à metodologia de trabalho origenista<sup>225</sup>.

Mas aquilo que é mais relevante nas obras que analisei acima para o estudo da documentação eusebiana que emprego nesta pesquisa é que, com base nessa formação de erudito cristão preocupado com a exegese bíblica e com a correção de textos à moda de Orígenes, Eusébio pôde criar uma metodologia de trabalho própria que o acompanhou em praticamente todas as obras que escreveu. Se considerarmos, juntamente com Tomas Hägg, que o tratado apologético *Contra Hierócles* não é de autoria eusebiana<sup>226</sup>, todas as obras eusebianas apresentariam características mui-

---

<sup>223</sup> Existe ainda a possibilidade de que Eusébio tenha escrito um *Comentário sobre Lucas*, mas este não sobreviveu até nossos dias. O que existe é uma catena bizantina do século XI que contém supostamente um longo excerto dessa obra, mas se cogita que o trecho em questão pertença a outra obra de Eusébio, a *Introdução Geral Elementar*. Um breve resumo do problema é fornecido por KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. Leiden: Brill, 2000, p. 50-51.

<sup>224</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 98. O historiador ainda nota como Eusébio recorria à interpretação alegórica das Escrituras feita por Orígenes em passagens onde uma leitura literal do texto bíblico parecia ser impossível ou trivial demais.

<sup>225</sup> Sobre esses comentários, ver *idem*, p. 97-105.

<sup>226</sup> HÄGG, Tomas. "Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist". *Symbolae Osloenses*, volume 67, p. 138-150, 1992 apud BARNES, Timothy D. "Monotheists all?" Toronto. *Phoenix*, volume 55, número 1/2, 2001, p. 142-162. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1089029>, acessado no dia 07/08/2009, p. 152. O *Contra Hierocles* é uma obra de caráter apologético que pretendia refutar a obra "Amante da Verdade" (*Filalethes*), do magistrado romano Sossiano Hierócles (sobre seu conteúdo, ver n. 239 p. 94 abaixo). Hägg sugere, contra a opinião comum da historiografia, que esta obra não deve ser atribuída a Eusébio de Cesaréia pelos seguintes motivos: o autor não é referido como *Eusebios tou Pamphilou*, mas simplesmente como *Eusebios*; o texto segue diversos preceitos estilísticos da Segunda Sofística (algo incomum na obra do clérigo de Cesaréia); Eusébio nem qualquer outro autor antigo menciona essa obra como sendo de autoria eusebiana; o texto não contém os tradicionais cabeçalhos com que Eusé-

to singulares, incomuns para os autores cristãos da época e que só se consolidaram em um período posterior. Denota-se, por exemplo, um extremo cuidado do autor em tornar suas obras compêndios de estudo de fácil acesso, como no caso da *Correlação dos Evangelhos* ou do *Onomastikon*. Essa preocupação se entendeu por todos os seus demais textos, os quais sempre se iniciavam com um sumário no qual constavam o cabeçalho (também conhecidos pelo termo grego *kephalaion* – pl. *kephalaia*) de cada um dos capítulos contidos em cada livro de modo que o leitor pudesse ter fácil acesso tanto ao conteúdo da obra como à sua organização<sup>227</sup>. De fato, a inserção de um sumário e de títulos para cada capítulo era algo incomum. Mesmo um contemporâneo de Eusébio como Lactâncio podia escrever tratados completos, como o seu *Sobre a morte dos perseguidores*<sup>228</sup>, sem qualquer divisão ou anotação complementar que facilitasse o acesso ao texto. Esses *kephalaia* mostram uma preocupação didática do autor, que pretendia que seus textos fos-

---

bio costumava nomear os capítulos de suas obras e que depois eram reunidos em sumários; o autor não segue a metodologia tradicional empregada pelo bispo palestino na composição de seus textos, que consistia em fazer uma citação de um outro texto e desenvolver sua linha de raciocínio a partir deste excerto. A sugestão de Hägg é contestada por KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. *Op. cit.*, p. 50 n.74 e CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 38 n. 7 e defendida por BARNES, Timothy D. “Monotheists all?” *Op. cit.*, p. 152 e em *idem*. “Eusebius’ Library”. *Op. cit.*, p. 357. De minha parte, acredito que a sugestão de Hägg facilita nossa compreensão do trabalho de Eusébio como escritor, uma vez que, do contrário, teríamos que explicar porque o *Contra Hierócles*, além de ser um texto muito diferente daqueles geralmente produzidos pelo bispo palestino, não refletia sua formação como erudito bíblico e aludiria para uma formação filosófica inserida no contexto da Segunda Sofística, algo para o qual não possuímos qualquer outra evidência.

<sup>227</sup> BARNES, Timothy D. “Monotheists all?” *Op. cit.*, p. 152.

<sup>228</sup> *Sobre a morte dos perseguidores (de mortibus persecutorum)* é um tratado que narra as perseguições aos cristãos desde a época de Nero até o início do século, com as perseguições de Diocleciano e Maximino Daia. Tratando brevemente das perseguições até Aureliano, o texto de Lactâncio se concentra sobre a política romana durante a Tetrarquia e evidencia as relações entre esta e as atitudes imperiais contra os cristãos nesse momento. Escrita antes do rompimento entre Constantino e Licínio em 316, a obra ainda mostra estes dois imperadores como instrumentos de Deus para a libertação dos cristãos de sua opressão. Os estudiosos da obra identificam ainda indícios que permitem supor que ela foi escrita já quando Lactâncio se encontrava na corte de Constantino, para onde foi convocado a fim de tutorar Crispo, filho do príncipe com sua primeira mulher, Minervina. Apesar de a proposta inicial de seu autor fosse mostrar como todos os perseguidores foram tirânicos que encontraram um fim trágico, condizente com sua vida, é consenso entre os pesquisadores que *Sobre a morte dos perseguidores* oferece informações importantes que permitem reconstruir eventos cruciais da política romana das duas primeiras décadas do século IV. Para mais, ver MOREAU, Jacques. “Introduction”. In: LACTÂNCIO. *De la mort des Persécuteurs*. *Op. cit.*, v. 1, p. 22-75, ODAHL, Charles. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 9-10 e WINKELMANN, Friedhelm. “Historiography in the Age of Constantine”. In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill, 2003, p. 10-14.

sem manuseados com facilidade, imitando sua prática costumeira como bibliotecário na Palestina que compunha listas das obras contidas na biblioteca pela qual ele era responsável<sup>229</sup>.

Em seu texto, Eusébio não seguia à risca os preceitos literários preconizados por autores como Menandro de Laodicéia<sup>230</sup>, mesmo quando escrevia história ou apologia. Seu método de trabalho corrente era realizar extensas citações de autores antigos para, a partir dos comentários a elas, desenvolver suas próprias idéias<sup>231</sup>. Esta era uma prática inovadora<sup>232</sup>, posto que a principal preocupação dos autores antigos (incluindo os historiadores) era compor narrativas em um nível estilístico elevado<sup>233</sup>. Certamente Eusébio tinha pretensões ambiciosas de estilo (o que nem sempre contribuía para que ele fosse um autor claro ou fácil de ler), mas estas estavam subordinadas à estruturação de seus textos como um verdadeiro compêndio de erudição, reunindo fragmentos de diversos autores de diferentes épocas e de diferentes gêneros literários<sup>234</sup>. Os recursos ímpares possibilitados pela biblioteca de Cesaréia, na qual podia encontrar obras raras de história, filosofia e geografia preservadas em conjunto com os textos de Orígenes<sup>235</sup>, foram de grande valia para ele, mas o que quero enfatizar aqui é seu uso peculiar da vasta documentação a que teve acesso. Ao compor suas obras, Eusébio recorria ao material bibliográfico disponível tal qual fazia com

---

<sup>229</sup> CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 120 inclusive supõe que a *História Eclesiástica* tenha surgido justamente como um catálogo das obras disponíveis na biblioteca de Cesaréia composto por Eusébio para facilitar o acesso dos leitores ao material disponível aí.

<sup>230</sup> Menandro de Laodicéia compôs um manual de retórica no século III no qual definia as principais características inerentes aos diferentes gêneros literários (história, panegírico, etc.). Seu texto se consolidou como um dos principais manuais do período, embora Eusébio não siga seus cânones, como mostra GURRUCHAGA, Martín. “Introducción”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. *Op. cit.*, p. 72-73.

<sup>231</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 183, notando em especial o exemplo de composição da *Preparação do Evangelho*.

<sup>232</sup> Algo já notado por MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. *Op. cit.*, p. 194-198.

<sup>233</sup> FELDHERR, Andrew. “Introduction”. In: FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 4, 7 e MARINCOLA, John. “Ancient audiences and expectations”. In: FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. *Op. cit.*, p. 18-19.

<sup>234</sup> No caso específico da *História Eclesiástica*, ver TREADGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians*. *Op. cit.*, p. 40.

<sup>235</sup> Para o conteúdo da biblioteca de Cesaréia, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 299-311.

relação à Hexapla. Ele se comportava de modo distinto aos demais autores de sua geração no trato com material literário, em grande medida por seu treinamento na erudição origenista preocupada com a confiabilidade de cópias de textos considerados “canônicos”. O diferencial metodológico do bispo palestino residia em sua preocupação em documentar seus textos com amplo material bibliográfico à disposição em sua própria cidade e transcrevê-lo do modo mais literal possível, seguindo um dos preceitos fundamentais de sua formação intelectual.

### **História, apologia e o debate com os pagãos**

Apesar de podermos datar seu nascimento em torno do ano de 260, não conhecemos nenhuma obra eusebiana que possa ser datada com segurança de antes de 295. Esse início tardio de sua produção intelectual se deve ao seu trabalho na biblioteca de Cesaréia, catalogando volumes e produzindo cópias corrigidas das Escrituras sob a supervisão de Pânfilo, o que devia lhe consumir muito tempo e exigir uma formação prolongada. Conhecendo o momento em que Eusébio começou a compor, compreendemos com mais facilidade em que ambiente intelectual escrevia e quais suas principais preocupações, até porque o autor muitas vezes menciona a favor de quem ou contra quem se dirigia. Um dos autores que costumava defender com frequência era Orígenes, de quem escreveu uma *Apologia* juntamente com seu mestre Pânfilo no período em que ambos estiveram presos por conta das perseguições (i.e. por volta de 310) para rebater as acusações de heresia que pairavam contra os escritos origenistas<sup>236</sup>. Também no sexto livro de sua *História Eclesiástica*, Eusébio dedicou um bom espaço para narrar (nem sempre sem exagero ou dramatiza-

---

<sup>236</sup> Para o período de Eusébio na prisão, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 148-149.

ção<sup>237</sup>) a vida do presbítero alexandrino, destacando sua importância como grande filósofo de sua época e defensor incansável da ortodoxia. Outra personagem defendida por Eusébio foi seu mestre Pânfilo, a quem dedicou uma *Vida de Pânfilo* (obra não preservada) logo após seu martírio em 311<sup>238</sup>.

Porém, mais importante do que a defesa feita por Eusébio dos dois autores cristãos que mais o influenciaram em sua trajetória é sua controvérsia com os pagãos, elucidativa do peso que o exercício apologético tem nas obras que aqui estudo. Se considerarmos que o *Contra Hierócles*, escrito no contexto da Grande Perseguição em resposta ao tratado *Amante da Verdade*<sup>239</sup> do governador da Bitínia Sossiano Hierócles<sup>240</sup>, não é mesmo de autoria eusebiana, o único alvo pagão contra o qual se volta em suas obras é Porfírio, o famoso filósofo neoplatônico discípulo de Plotino e editor de suas *Enéadas*<sup>241</sup>.

A princípio, não parecem existir muitos motivos para se pensar que um cristão precisasse dedicar seus escritos a refutar idéias de um filósofo contemporâneo, mesmo porque ambos estariam interessados em temas diferentes. Porém, esse não era o caso desde o início do século III. A época de apologistas como Justino e Melito de Sardis, que precisaram compor apologias endere-

---

<sup>237</sup> Como nos episódios em que Eusébio narra a vontade de Orígenes, ainda menino, se oferecer como mártir seguindo o exemplo de seu pai (EUSÉBIO. HE 6.2.2-6) e na passagem em que menciona a auto-mutilação do presbítero alexandrino (EUSÉBIO. HE 6.8) e a explica como sendo fruto de uma leitura hiperliteral de Mt 19.12.

<sup>238</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 94.

<sup>239</sup> Nesta obra, hoje perdida mas cujos argumentos centrais podem ser recuperados através das menções a eles feitas no *Contra Hierócles*, o autor exortava os cristãos a abandonarem sua fé no Cristo. Minimizando os milagres atribuídos a ele nos Evangelhos e menosprezando os apóstolos como pessoas humildes e ignorantes, Hierócles sugeria que seus leitores se voltassem para o culto de Apolônio de Tiana, que fora um filósofo na época de Domiciano (séc. I d.C.) e a quem se atribuíam diversos milagres e ensinamentos filosóficos tidos como superiores aos de Cristo. O *Contra Hierócles* parte da comparação entre Cristo e Apolônio para inverter a ordem da balança, minimizando os feitos do segundo (tratado como charlatão) e exaltando os feitos do primeiro. Sobre essa obra, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 165.

<sup>240</sup> Até hoje, a melhor explanação sobre a carreira de Hierócles ainda é BARNES, Timothy D. "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'". Cambridge, Mass. *Harvard Studies in Classical Philology*, volume 80, p. 239-252, 1976. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/311244>, acessado no dia 07/08/2009, p. 243-245, ainda que o autor tenha mudado de opinião sobre quem seria o autor do tratado *Contra Hierócles*.

<sup>241</sup> Para o trabalho de edição de Porfírio das *Enéadas* de Plotino, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 39-40. Em vários aspectos, Porfírio segue os mesmos preceitos filológicos de edição textual empregados por Pânfilo e Eusébio na composição de obras corrigidas das Escrituras (*idem*, p. 226-227).

çadas aos imperadores antoninos solicitando sua intervenção para que os cristãos parassem de ser perseguidos nas províncias<sup>242</sup>, já ficara para trás, sendo o cristianismo da época dos Severos (192-235) e da assim chamada “anarquia militar” (235-284)<sup>243</sup> uma religião respeitável dentro do Império. Sobre ela já não pesavam mais acusações de práticas secretas como incesto e infanticídio<sup>244</sup> e seus fiéis já começavam a ocupar posições ilustres na sociedade romana<sup>245</sup>. Além disso, juntamente com o gnosticismo e o maniqueísmo, o cristianismo ortodoxo havia se inserido nos debates filosóficos da época, tornando-se mais uma possibilidade explicativa para as grandes questões da época, ligadas à explicações sobre o além-morte e a existência de uma divindade transcendente superior às demais e organizadora do universo<sup>246</sup>. Como dito por uma corrente historiográfica cada vez mais forte no meio acadêmico atualmente, o cristianismo tomou seu lugar dentro do “mercado religioso” da Antigüidade Tardia, oferecendo suas práticas culturais e seus ensinamentos como “mercadorias” a serem consumidas por potenciais fiéis em busca de uma religião a seguir ou de uma filosofia que lhes explicasse as questões centrais de sua existência<sup>247</sup>.

---

<sup>242</sup> Sobre o conjunto das obras dos apologistas cristãos do século II e o contexto intelectual e religioso que elas refletem, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 561-566.

<sup>243</sup> Para ambas, sigo a periodização adotada por JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey. Op. cit.*, v. 1, p. 14-36. A respeito desse segundo conceito, existem hoje diversas críticas à tradição historiográfica que construiu a imagem desse período como um momento de “anarquia”, mesmo porque essa é a época de reformadores como Cláudio Gótico (268-270), Aureliano (270-275) e Probo (276-282) que lançaram as bases de reformas políticas mais profundas que se consolidariam sob Diocleciano e Constantino (ver as reavaliações do período feitas, por exemplo, por ODAHL, Charles. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 15-41; CORCORAN, Simon. “Before Constantine”. In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine. Op. cit.*, p. 37-38; STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor. Op. cit.*, p. 87-97).

<sup>244</sup> EUSEBIO. HE 4.7.9-11 atribui essas acusações a práticas realizadas pelos gnósticos.

<sup>245</sup> MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 566 recuava essa situação já para o principado de Cômodo (180-192).

<sup>246</sup> Sobre essa “mudança de humor” religioso no século III, ver BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity (AD 150-750). Op. cit.*, p. 49-59. VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien. Op. cit.*, p. inclusive propõe que essa “mudança de humor” favoreceu a expansão do cristianismo antes mesmo da época constantiniana. STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor. Op. cit.*, p. 24-37 desenvolve a análise sobre as principais questões que moviam o panorama religioso romano no período, explicando como elas eram tratadas por cultos como os de Ísis, Mitra, Júpiter Doliqueno e Sol Invicto (todos oferecendo perspectivas de salvação ou beatitude pós-morte).

<sup>247</sup> Tese originalmente construída por STARK, Rodney. *The Rise of Christianity. Op. cit.* (particularmente p. 193-196 para a definição do autor de “mercado religioso”), que aplicava métodos da sociologia contemporânea (não necessari-

A inserção do cristianismo nesse “mercado religioso” fez com que ele competisse com outras manifestações religiosas da antigüidade Tardia por uma maior fatia do “mercado consumidor” de religiões nessa sociedade, o que eventualmente fez com que os defensores da fé cristã entrassem em conflito não só com partidários de outras orientações religiosas, mas também com filósofos pertencentes a diferentes correntes. De fato, a separação entre filosofia e religião na Antigüidade Tardia pode ser creditada muito mais a uma divisão moderna do que de época, mesmo porque filósofos e líderes religiosos muitas vezes competiam pela atenção e pelas contribuições financeiras (fundamentais para a sobrevivência de qualquer movimento) de um mesmo grupo de “consumidores” interessados em sistemas de conhecimento que explicassem o cosmos e a vida pós-morte<sup>248</sup>. É o que se pode perceber, por exemplo, pela situação em Roma por volta dos anos 260, quando Plotino entrou em embate direto com cristãos e gnósticos locais que contestavam suas teses e reivindicavam a primazia na explicação das principais questões filosóficas da época. Sabemos que Plotino chegou a escrever um tratado, hoje perdido, contra os gnósticos em

---

amente vinculados à sociologia das religiões) para explicar o crescimento proporcional do cristianismo entre a população romana nos primeiros séculos da era comum. Stark concluía, a partir disso, que o cristianismo teve um aumento significativo no seu número de fiéis antes mesmo que Constantino começasse a beneficiar as igrejas no início do século IV, sendo o período decisivo para o avanço da cristianização do Império os anos de meados do século III. Stark defendia que havia um “mercado de religião” na Antigüidade Tardia no qual as diferentes manifestações religiosas da época (inclusive algumas que se denominam “filosofia”) competiam entre si em busca de angariar o maior número de fiéis que pudessem sustentar as despesas de manutenção de seu culto e de seus sacerdotes. Stark argumentava que o cristianismo tinha sido a religião que mais obteve sucesso nessa competição já no século III porque possuía várias “vantagens adaptativas”, como a valorização das mulheres, a condenação do infanticídio e práticas de caridade: todas elas contribuiriam para uma maior taxa de fecundidade entre as mulheres, uma melhor expectativa de vida para as crianças recém-nascidas e uma menor taxa de mortalidade em períodos de peste, pois os doentes cristãos eram melhor tratados que seus rivais pagãos e, com isso, conseguiam sobreviver em maior proporção. Logo, o cristianismo prevaleceu sobre as demais religiões não porque conseguisse converter muitas pessoas, mas porque aquelas já convertidas sobreviviam e se multiplicavam em maior número. Essa tese do “mercado religioso” da Antigüidade Tardia é seguida, dentre outros, por DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 93-99 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor. Op. cit.*, p. 38-49.

<sup>248</sup> Já no século II, os apologistas cristãos se utilizavam da qualificação do cristianismo como uma “filosofia” na tentativa de angariar a simpatia das autoridades (ou pelo menos sua tolerância) para seu culto (MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 565). Do mesmo modo, o neoplatonismo de Plotino e Porfírio não era somente um conjunto de idéias e reflexões abstratas sobre o universo ou sobre a condição humana, mas envolvia também práticas ascéticas (“filosóficas”) como a abstinência de carne e o afastamento da vida pública. Sobre as práticas rituais do neoplatonismo, ver CLARK, Gillian. “Philosophic Lives and the Philosophic Life”. In: HÄGG, Tomas; ROUSSEAU, Philip (ed.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000, p. 29-51 (em especial p. 41-48 para o debate entre neoplatônicos e cristãos).

que fazia duras críticas não só aos pensamentos desse grupo como também aos cristãos romanos<sup>249</sup>. No entanto, diferentemente dos séculos anteriores, Plotino não desqualificava o cristianismo como uma religião bárbara e imoral que deveria ser banida do Império, mas a tratava como uma forma de conhecimento inferior a seu neoplatonismo. Seu problema não era condenar o cristianismo e defender sua extinção, mas era defender suas próprias idéias filosóficas contra a ameaça que os ensinamentos cristãos podiam representar para o avanço de sua escola filosófica<sup>250</sup>.

Em diversos sentidos, Porfírio foi um continuador e propagador da obra de seu mestre Porfírio, e isso se aplicava tanto a seus ideais neoplatônicos quanto a suas disputas com “filosofias rivais”. Porfírio chegou até mesmo a escrever uma obra *Contra os Cristãos* em que acusava os seguidores de Cristo de confiarem em textos falsos, enganadores, cheios de histórias inconsistentes e portadores de uma vã doutrina. Jesus teria sido um enganador, que apenas pretendia se passar por Deus (mas que os próprios Evangelhos mostrariam que não era) que teria recrutado um séquito de homens ignorantes (os apóstolos) que auxiliariam na difusão de seus falsos ensinamentos. Procedendo a uma análise pormenorizada das Escrituras (tanto do Novo quanto do Antigo Testamento), o filósofo neoplatônico era capaz de mostrar todos os “erros” que elas continham, os quais residiam tanto em sua doutrina quanto em sua historicidade. A narrativa evangélica sobre a Paixão seria falsa, segundo ele, porque os evangelistas não eram capazes de chegar a um consenso sobre o que Jesus teria dito, feito ou sofrido na ocasião. Contudo, o maior argumento do autor contra os cristãos consistia em uma velha reclamação dos pagãos de que eles teriam abandonado os costumes romanos e as crenças nos deuses para se dedicar a um culto “bárbaro” como

---

<sup>249</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 35-36.

<sup>250</sup> Do mesmo modo, Timothy Barnes cogita que a *Vida de Apolônio de Tiana* escrita por Filágrio em meados do século III era uma forma de responder ao avanço do cristianismo nos meios filosóficos da época através da exaltação de um filósofo emblemático não só por seus ensinamentos mas pelo culto que existia em torno dele entre os intelectuais da época (BARNES, Timothy D. “Monotheists all?” *Op. cit.*, p. 154).

o judeu (Porfírio ainda acha que os cristãos eram judaizantes, embora fossem tão traiçoeiros que nem saberiam se decidir a respeito da necessidade do cumprimento da lei mosaica)<sup>251</sup>.

A obra de Porfírio não foi preservada, sendo conhecida apenas através de excertos reproduzidos por autores como o próprio Eusébio que se propuseram a refutar esse panfleto hostil ao cristianismo. Sua crítica era considerada tão virulenta – até mesmo pelo fato de o autor demonstrar um profundo conhecimento das Escrituras e da teologia cristã – que Constantino (a pedido dos cristãos?) ordenou que a obra fosse destruída e que qualquer exemplar que não fosse entregue às autoridades para ser lançado às chamas valeria a morte a seu detentor<sup>252</sup>. Por conta dessa ausência documental, não se sabe ao certo quando essa obra foi escrita. A única indicação a esse respeito foi feita por Eusébio na *História Eclesiástica*, o que, por muito tempo, levou os historiadores a situá-la no contexto da perseguição frustrada de Aureliano aos cristãos em meados da década de 270. Porém, Timothy Barnes oferece argumentos que avançavam a datação do texto porfiriano, situando-o em torno do ano 300 no contexto da crescente hostilidade de intelectuais pagãos ligados à corte de Diocleciano contra os cristãos<sup>253</sup>.

A datação dessa obra de Porfírio é importante na avaliação das obras posteriores de Eusébio. Vários autores cristãos apontam que o bispo de Cesaréia teria escrito uma obra *Contra Porfírio* em 30 livros na qual procedia à refutação sistemática dos argumentos do filósofo contra a religião cristã<sup>254</sup>, mas esta foi uma das obras eusebianas que não sobreviveu até nossos dias<sup>255</sup>.

---

<sup>251</sup> Sobre o *Contra os Cristãos* de Porfírio, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 176-179 e KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism. Op. cit.*, p. 25-36.

<sup>252</sup> KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism. Op. cit.*, p. 18, apoiado em SÓCRATES. HE 1.9.30 e em *CTh* 16.5.66 (menciona a punição que os nestorianos deveriam receber tal como os arianos, que foram nomeados “porfirianos” por Constantino e tiveram suas obras destruídas por defenderem uma teologia avessa ao cristianismo).

<sup>253</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 21-22, 178. Para uma discussão a respeito, ver KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism. Op. cit.*, p. 23, que rejeita a datação de Barnes e retorna à data convencional de 270/1.

<sup>254</sup> Sobre os autores cristãos que mencionam o *Contra Porfírio* de Eusébio de Cesaréia, ver KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism. Op. cit.*, p. 20-22.

Entretanto, o que me interessa saber é qual o peso que essa refutação de Eusébio à obra de Porfírio teria tido em suas obras posteriores, sobretudo na *História Eclesiástica*. De fato, Aryeh Kofsky defendeu recentemente que a produção apologética do clérigo palestino se dedicava a responder a críticas de Porfírio, e que essa preocupação também se refletia em obras “não-apologéticas” como a *Crônica* e a *História Eclesiástica*<sup>256</sup>. Outra linha de pesquisadores, dentre os quais Robert Grant, Richard Burgess e Harold Drake<sup>257</sup>, defendem que, independentemente da polêmica com Porfírio, Eusébio só se pôs a escrever quando a apologia se tornou uma ferramenta indispensável ao debate com os pagãos. Para esses autores, mesmo a *História Eclesiástica* seria uma obra concebida com base em preocupações apologéticas e, portanto, deveria ser entendido dentro desses parâmetros, não como uma história propriamente dita, tal como as de Tácito ou Amiano Marcelino. Todavia, em 1981, Timothy Barnes argumentou que essa preocupação do bispo palestino com a defesa do cristianismo só apareceu posteriormente em sua carreira literária, até mesmo após o fim das perseguições em 313<sup>258</sup>. Como resolver esse impasse?

Parte das respostas para essa pergunta vem da própria análise literária desses textos, algo que farei mais à frente. Mas também é importante para responder essa pergunta tentar situar em que contexto imperial obras como o ataque de Porfírio aos cristãos e a resposta de Eusébio se situam. Com efeito, se Porfírio realmente escreveu sua obra em meados da década de 270 e o bispo palestino só começou a escrever duas décadas depois, não há muito sentido em relacionar as duas obras, uma vez que foram concebidas em contextos distintos e, possivelmente, segundo

---

<sup>255</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 174-175 diz que essa foi uma obra efêmera, voltada apenas para o contexto imediato da Grande Perseguição mas que logo perdeu seu valor. Contudo, isso é muito improvável: os textos dos apologistas cristãos do século II também não tinham mais utilidade polêmica desde, no mínimo, Constantino, mas nem por isso deixaram de ser recopiados pela utilidade de sua doutrina (MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 561). Para hipóteses de preservação dessa obra através de sua atribuição a outros escritos de Porfírio, ver CARIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 118-120.

<sup>256</sup> KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. *Op. cit.*, p. 17.

<sup>257</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 356.

<sup>258</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 164.

uma nova interpretação do texto porfiriano por Eusébio. Contudo, se a obra de Porfírio pertence mesmo ao ambiente hostil ao cristianismo de inícios dos anos 300, então Eusébio teria respondido de imediato a essas críticas, mas desta vez em um panorama já de início de perseguições. Seria muito útil se possuíssemos tanto o *Contra os Cristãos* como o *Contra Porfírio* de modo integral para poder respondermos a essa pergunta, mas, na falta deles, devemos nos voltar para outros elementos para que nos permitem pensar o problema. Proponho que tentemos responder a esses questionamentos através da análise de dois pontos distintos: o ambiente intelectual no qual Eusébio escreve em fins do século III em Cesaréia e as obras escritas nesse período, notadamente a *Crônica* e a *História Eclesiástica*.

Pensando no problema do contexto literário no qual Eusébio escreve, devemos destacar o ambiente intelectual do período. Como bem apontou Timothy Barnes, a Cesaréia de finais do século III era uma cidade singular no cenário imperial do ponto de vista da divisão de forças sociais entre cristianismo, paganismo e judaísmo. Epicentro do poder imperial na província, Cesaréia contava com o patrocínio das autoridades e das elites locais a cultos pagãos aceitáveis à moral romana e que reforçavam os laços de amizade de sua população com Roma, sendo cultos nativos “adaptados” à realidade romana<sup>259</sup>. Após a supressão da revolta de Bar Cochba em Jerusalém pelas tropas de Adriano em 135 e da proibição imperial da residência de judeus nesta cidade, Cesaréia se tornara um dos principais pólos da religião judaica na Palestina<sup>260</sup>, uma das províncias em que os judeus eram mais numerosos. A cidade também contava com um colégio de sacerdotes de destaque nos estudos bíblicos, com o qual Orígenes chegou a dialogar em sua estadia na cida-

---

<sup>259</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 81-82, hipótese seguida também por WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 18-20.

<sup>260</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 82.

de na primeira metade do século III<sup>261</sup>. Por fim, o cristianismo já havia se estabelecido nesta localidade desde fins do século II, período no qual Eusébio situa a aparição do primeiro bispo da comunidade local<sup>262</sup>, e se consolidou com a chegada de Orígenes na década de 230. Cesaréia se tornara um pólo de atração de cristãos interessados em estudar com o presbítero palestino, como foi o caso de Gregório Taumaturgo<sup>263</sup>, e, a partir da chegada de Pânfilo em meados de 280, um dos principais centros de referência no estudo das Escrituras. Estima-se que a população da cidade estivesse dividida em proporções semelhantes entre os cultos pagãos, judaico e cristão, o que é plausível pelo que podemos conhecer dos debates reproduzidos na documentação<sup>264</sup>. O que este panorama religioso da cidade em fins do século III nos indica é que as três principais orientações religiosas da cidade tinham força suficiente para serem relevantes no ambiente citadino, o que proporcionava uma rica possibilidade de diálogo entre elas.

Outro aspecto relevante de Cesaréia é a convivência pacífica que podia haver entre as diferentes manifestações religiosas locais, algo nem sempre comum no resto do Império. A consolidação do cristianismo e do judaísmo ao lado dos cultos pagãos como religiões importantes na localidade e a coexistência prolongada entre eles ao longo do século III contribuíram para que as disputas religiosas em Cesaréia gerassem um diálogo de idéias (e mesmo uma circulação de fiéis) entre elas<sup>265</sup>. Foi por conta desse contexto excepcional que Orígenes pôde fundar uma escola de catequese na cidade onde eram admitidos não só batizados e catecúmenos, mas também judeus e

---

<sup>261</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 82-83.

<sup>262</sup> EUSÉBIO. HE 5.22, 25. Para a data, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>263</sup> Gregório Taumaturgo foi um discípulo de Orígenes que estudou na escola de Cesaréia por volta dos anos 230 e que escreveu um discurso de agradecimento a seu mestre por ocasião de sua partida. Gregório se tornaria depois bispo de Neocesaréia, no Ponto (WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. xv, 23-25).

<sup>264</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>265</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 19-20.

pagãos interessados no estudo conjugado de filosofia e Escrituras<sup>266</sup>. Esse contexto também favorecia que cada religião pudesse defender livremente suas idéias e também refutar os argumentos de suas rivais na competição por fiéis. Esse debate, até onde sabemos, era livre e não marcado por argumentos que incitassem atos de violência em defesa da expulsão ou perseguição de grupos rivais, como se pode perceber nos extratos preservados do texto de Porfírio.

Dado esse contexto de pluralismo religioso que se verificava em Cesaréia desde a época de Orígenes, o trabalho de Eusébio na biblioteca local não se restringia a temas de interesse exclusivo da comunidade cristã, mas também se dedicava ao debate com os judeus e os pagãos locais<sup>267</sup>. Em fins do século III, este não era mais feito em termos de defesa da existência dos cristãos no Império, mas sim dentro de um panorama de disputa de idéias com o objetivo de atrair fiéis para o culto cristão. Podemos pensar que os próprios textos eusebianos, ainda que voltados para o desenvolvimento da exegese bíblica e para a instrução da comunidade em temas polêmicos, também fizessem parte desse contexto de disputa com os pagãos e judeus. Contudo – e esta é a grande novidade introduzida pelo bispo palestino com base em seus estudos com Pânfilo – essa vertente apologética de sua produção estava intrinsicamente vinculada com a necessidade de estabelecer com rigor textos e informações a partir dos quais o debate podia se desenvolver com os partidos rivais. Tal como na escola catequética de Orígenes, Eusébio acreditava ser possível estabelecer um denominador comum a partir do qual o diálogo pudesse se estabelecer, podendo até

---

<sup>266</sup> Sobre a escola catequética de Orígenes em Cesaréia e seu pluralismo religioso, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 6-8.

<sup>267</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 124 notam que a própria composição da Hexapla por Orígenes podia estar marcada por uma intenção de auxiliar no debate contra os judeus em Cesaréia. Os autores chegam a falar que o judaísmo exercia uma “atração perigosa” sobre a comunidade cristã, que deveria, no entender de Orígenes, ser combatida.

mesmo as Escrituras serem advogadas em favor da posição cristã desde que tratadas com o mesmo rigor erudito aplicado à obra dos filósofos pagãos ou ao textos dos rabinos<sup>268</sup>.

Com base no panorama religioso de Cesaréia, podemos supor que Eusébio tivesse interesse no debate com os pagãos e judeus que estavam a seu redor, mas nada nos permite afirmar que tivesse necessidade de refutar as acusações de Porfírio contra os cristãos. As primeiras obras de Eusébio não se inserem diretamente no perfil apologético, embora pudessem ser utilizadas por outros cristãos como base para a defesa do cristianismo<sup>269</sup>. Sua preocupação inicial era criar ferramentas para o desenvolvimento da exegese bíblica a nível local, não rebater as críticas de um pagão que estava do outro lado do Império<sup>270</sup>. O panorama de disputa intelectual entre cristãos, pagãos e judeus em Cesaréia e na Palestina em geral constituía a mais importante influência sobre as obras de Eusébio, não suas disputas com um intelectual pagão cujos ataques viscerais ao cristianismo eram estranhos à realidade de convivência religiosa pacífica da Palestina. Como veremos a partir de agora, as primeiras obras de Eusébio não respondiam a críticas ríspidas que questionavam o próprio direito à existência do cristianismo, mas supunham um ambiente intelectual tolerante capaz de debater argumentos lógicos sobre a história dos cristãos e sobre suas pretensões de superioridade. Textos como a *Crônica* e a *História Eclesiástica* condiziam com uma época em que os cristãos ainda se sentiam seguros de que não seriam perseguidos tão logo, não com a necessidade de rebater argumentos extremados como o de Porfírio<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> Sobre a preocupação comum a filósofos pagãos, rabinos judeus e clérigos cristãos como Orígenes, Pânfilo e Eusébio com a necessidade de erudição para a defesa de seus textos, ver *idem*, p. 225-230.

<sup>269</sup> Ver, por exemplo, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 122-123.

<sup>270</sup> As diferentes hipóteses de datação do *Contra os Cristãos* de Porfírio assumem que ele estava no Ocidente quando compôs essa obra, seja em Roma, seja na Sicília (KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. *Op. cit.*, p. 23).

<sup>271</sup> Ver, por exemplo, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 146-147 e CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 119.

No contexto de seu trabalho na biblioteca de Cesaréia e da produção de suas primeiras obras, Eusébio escreveu uma *Crônica* que sistematizava a história humana desde Abraão até sua época, terminando com o ano de 325/6<sup>272</sup>. Não se tratava de uma história propriamente dita porque, como o autor admite posteriormente em sua *História Eclesiástica*, o material aí reunido ainda não fora desenvolvido em uma narrativa histórica por extenso, mas se encontrava apenas esquematizado em tópicos breves<sup>273</sup>. Infelizmente, apenas fragmentos da obra grega original sobreviveram, mas esta pôde ser reconstruída a partir da tradução latina feita por Jerônimo de uma parte da obra (Jerônimo faria ainda uma continuação desta prolongada até finais do século IV) e da tradução armênia da outra porção, as quais, lidas em conjunto, nos permitem pensar como a obra deveria ser originalmente<sup>274</sup>.

A opção do clérigo palestino por textos de caráter histórico, especialmente do gênero da crônica, não era fortuita. Desde, pelo menos, o início do século III, diversas crônicas surgiram ou foram reutilizadas nas discussões entre as diferentes correntes religiosas e filosóficas da época<sup>275</sup>. Debater a superioridade ou não de uma corrente filosófica ou de um culto estabelecido no Império não significava se limitar a uma disputa de idéias, mas era necessário apresentar o histórico de sua linha de pensamento. A veracidade de uma filosofia ou religião estava vinculada à ancestralidade comprovada de seus ensinamentos, e esta era atestada por relatos mitológicos ou teogônicos, compostos em forma de crônica, que narravam o nascimento dos deuses ou mesmo o início de determinado movimento filosófico<sup>276</sup>. Esse era um dos motivos pelos quais as religiões vindas do Egito e da Mesopotâmia faziam tanto sucesso na época, pois conseguiam traçar longas genealo-

---

<sup>272</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 111.

<sup>273</sup> EUSÉBIO. HE 1.1.6.

<sup>274</sup> Sobre a confiabilidade destas traduções, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 112-113.

<sup>275</sup> Sobre as crônicas pagãs que Eusébio conhecia, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 145-148.

<sup>276</sup> *Idem*, p. 145-146.

gias de seus deuses e ensinamentos. Autores como o egípcio Maneto (cuja obra foi adaptada por Alexandre Polihistor e Filo de Biblos, e através destes por Flávio Josefo) haviam escrito, em séculos anteriores, longas cronologias que recuavam o nascimento de seus deuses a épocas imemoriais, às vezes milênios antes da época em que escreviam<sup>277</sup>. Independentemente da proposta de Maneto ao escrever sua *Crônica*, textos como os dele eram usados no século III para comprovar a ancestralidade e conseqüentemente, a veracidade de cultos orientais, de extremo sucesso no período imperial<sup>278</sup>. Do mesmo modo, dentro de um contexto de disputa religiosa, essas cronologias eram utilizadas para mostrar que os ensinamentos judaicos e, mais ainda, os cristãos eram “novidades” e, por isso, inferiores aos demais. Em resposta a essas críticas, autores judeus e cristãos puseram-se a respondê-las usando o mesmo artifício, escrevendo *Crônicas* que comprovassem a ancestralidade de suas religiões. Nesse sentido, a *Crônica* de Eusébio pode ser lida, a princípio, como parte desses debates a respeito da ancestralidade e conseqüente superioridade das diferentes religiões em relação ao cristianismo.

A primeira parte da *Crônica*, preservada em armênio, era intitulada *Cronografia*. Nela, Eusébio expunha seus motivos para escrever este texto e fazia um resumo do material que encontrara disponível na biblioteca de Cesaréia para sua composição, organizando-o de modo a compor uma cronologia unificada. Tratava-se de obras históricas raras, como as histórias helenísticas de Alexandre Polihistor e Filo de Biblos, e outras mais conhecidas, como os textos judeus de Flávio Josefo e Filo de Alexandria, que Eusébio acrescentou aos textos bíblicos do Antigo e Novo Tes-

---

<sup>277</sup> Sobre Maneto, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 146-147 e CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 147-148. Sobre o uso desses autores citados na *Crônica*, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 139-141, 147-150.

<sup>278</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 145-146.

tamentos de modo a lhe fornecer material mais abundante e detalhado a ser utilizado em sua empresa, e a história romana de Diodoro Sículo<sup>279</sup>.

Uma obra em particular mencionada por Eusébio em sua *Cronografia* merece nossa atenção. Trata-se da *Cronografia* de um autor cristão de nome Sexto Júlio Africano, escrita em meados dos anos 230. Africano fora correspondente de Orígenes<sup>280</sup> interessado na polêmica com os pagãos, principalmente no que se referia a debater a superioridade ou não do cristianismo frente às demais religiões e filosofias. A *Cronografia* de Africano, que conhecemos principalmente por conta dos fragmentos dela preservados em diversas obras eusebianas, é uma dessas tentativas cristãs de resposta às críticas dos pagãos. Baseando-se no modelo das crônicas pagãs, já estabelecido como gênero literário na literatura greco-latina há séculos<sup>281</sup>, Africano tentava escrever uma história universal coerente que se iniciava com a Criação e se estendia até sua época. A fonte principal de sua narrativa eram as Escrituras (sobretudo a versão contida na Septuaginta<sup>282</sup>), as quais estariam acima de qualquer suspeita e que revelariam com precisão as principais datas, nomes e eventos necessários para sua reconstrução histórica. Dentro dessa cronologia da história judaico-cristã, Africano se reportava aos relatos mitológicos e teogônicos de sua época, alegando (às vezes com base em indícios muito frágeis mesmo do ponto de vista filológico) que estes situa-

---

<sup>279</sup> Para as fontes históricas da *Crônica*, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 114. Por muito tempo cogitou-se também que Eusébio tivesse utilizado uma *Crônica* escrita por Porfírio na composição de sua obra, até mesmo como forma de refutá-la. Contudo, Brian Croke demonstrou que tal jamais existiu, sendo as citações feitas do filósofo neoplatônico atribuídas a outros de seus escritos (CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 120).

<sup>280</sup> Conhecemos uma troca de correspondências entre os autores a respeito do episódio bíblico de Susana narrado em Dn 13. O debate está resumido no tratado origenista *Ad Africanum*. Africano argumentava que o episódio era uma interpolação grega ao texto hebraico original, enquanto Orígenes acreditava que os originais hebraicos a partir dos quais Africano argumentava eram corrupções judaicas do texto original que foi preservado, em tradução, na Septuaginta. Para mais, ver WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea. Op. cit.*, p. 119-121.

<sup>281</sup> *Idem*, p. 172-174.

<sup>282</sup> Para o apreço de Africano pela Septuaginta, que ele considerava (sem uma análise mais profunda) como uma versão muito superior às demais que circulavam em sua época, ver *idem*, p. 149-150.

riam o nascimento dos deuses gregos, egípcios e mesopotâmicos em um período posterior ao dilúvio, o que comprovaria que o cristianismo seria a religião mais antiga e, portanto, verdadeira.

O que chama a atenção na análise de Eusébio da obra de seu predecessor cristão é sua desaprovação desta<sup>283</sup>. O clérigo critica Africano por ter corrompido seu texto com erros de erudição inadmissíveis. O cronista do século III, segundo o bispo palestino, manipulava datas, omitia nomes e desconsiderava informações importantes com o intuito de acentuar a ancestralidade do cristianismo e, desta forma, sua superioridade. Para Eusébio, não era assim que se deveria defender o cristianismo, pois obras compostas dessa maneira ficariam expostas à crítica e ridicularização dos pagãos e não cumpririam seu intento de mostrar a superioridade da fé cristã. Além de fazer críticas quanto a certas concepções milenaristas de Africano que, em seu entender, eram heréticas ou mesmo judaizantes<sup>284</sup>, Eusébio considerava a *Cronografia* de seu antecessor uma obra de pouca utilidade, servindo, quando muito, como fonte para material histórico de difícil acesso por outros meios<sup>285</sup>.

Diferentemente de Africano, que acreditava ser possível escrever uma história universal coerente que provasse a ancestralidade do cristianismo, Eusébio tinha outros objetivos em mente em sua *Crônica*, muitos deles baseados em sua formação origenistas no estudo das Escrituras. Logo de início, admitia não ser possível tomar os textos bíblicos como única referência (ou mesmo a principal referência) na composição de uma cronologia universal. Comparando, por exemplo, as diferentes versões do texto do Gênesis legadas por Orígenes na Hexapla, Eusébio podia perceber que cada uma delas estabelecia durações diferentes para o período situado entre Adão e Noé, ainda que todas elas reproduzissem a mesma sucessão de gerações. Enquanto a versão hebraica computava um intervalo de 1656 anos, a Septuaginta registrava um intervalo de 2242 a-

---

<sup>283</sup> Para as críticas de Eusébio a Africano, ver *idem*, p. 152-153.

<sup>284</sup> Sobre a escatologia de Africano, ver *idem*, p. 151-152.

<sup>285</sup> TREADGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians. Op. cit.*, p. 30.

nos<sup>286</sup>. Alguém como Africano não hesitaria em escolher o intervalo maior por atribuir maior ancestralidade ao cristianismo (ele inclusive procuraria evidências bíblicas que fundamentassem sua argumentação, como, por exemplo, evocando a alegação de Moisés de que o mundo teria seis milênios de existência<sup>287</sup>). Eusébio, por sua vez, adotaria a opinião de que era impossível reconstruir com exatidão o que aconteceu antes do dilúvio, uma vez que a divergência de suas fontes não permitia que adotasse uma data com segurança. Por esse motivo, não acreditava ser útil proceder como Africano, cuja *Cronografia* era basicamente uma sistematização das datações bíblicas às quais eram acrescidas material de autores pagãos que as sustentassem. Eusébio adotava uma postura mais radical, defendendo ser necessário confrontar o texto bíblico com as evidências fornecidas pelos historiadores pagãos e, a partir desse confronto, proceder a uma reconstrução histórica fidedigna.

A metodologia de trabalho adotada na *Crônica* evoca o treinamento de Eusébio como exegeta bíblico, uma vez que confronta diferentes versões do texto escritural na busca por uma versão superior do mesmo. Baseado em Orígenes, Eusébio aprendeu a desconfiar até mesmo daquilo que estava escrito em textos reputados como “canônicos” (como a Septuaginta), e isso desenvolveu seu senso crítico no sentido de admitir que mesmo autores pagãos poderiam contribuir para “corrigir” as Escrituras, ou ao menos o relato da história da Salvação desde a Criação até os dias em que vivia. Esse é um dos motivos pelos quais Pânfilo reuniu também obras de caráter histórico na biblioteca de Cesaréia, mesmo que escritas por não-cristãos, pois poderiam ser úteis

---

<sup>286</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 155-156. Os autores suspeitam que o texto da Septuaginta já fosse uma alteração do texto hebraico original, alterado para aumentar a ancestralidade do judaísmo como resposta às críticas dos pagãos de Alexandria (onde a tradução foi feita, no século III a.C.) da “novidade” da religião judaica.

<sup>287</sup> *Idem*, p. 151.

em trabalhos exegéticos<sup>288</sup>. Por outro lado, questionar a confiabilidade das Escrituras como evidência histórica não contribuía para quem quisesse escrever uma obra que defendesse a superioridade do cristianismo frente às demais religiões. Afinal, como alguém poderia defender uma religião cujos livros ofereciam informações errôneas sobre o passado? Porfírio já não questionara a validade das Escrituras por esse mesmo motivo?

A solução para este problema aparecia na segunda parte da obra, traduzida para o latim em finais do século IV por Jerônimo. Após essa longa discussão bibliográfica sobre o que incluir em sua cronologia e como proceder quando as fontes divergiam<sup>289</sup>, Eusébio sistematizava o material que reunira em tabelas denominadas *Cânones Cronológicos*. Estes apresentavam uma disposição gráfica muito semelhante à Hexapla de Orígenes, pois o autor decidira organizar seu relato em colunas paralelas que resumissem a história de cada um dos principais povos da Antigüidade – assírios, hebreus, egípcios, gregos e romanos, lidos nessa ordem da esquerda para a direita<sup>290</sup>. Assim como na Hexapla, Eusébio pretendia que cada linha de seu texto encontrasse equivalente em cada uma das colunas, de modo a criar uma sincronia entre as histórias desses povos. Assim, cada linha representava uma determinada entrada cronológica nos *Cânones*, de modo que o leitor pudesse comparar diferentes formas de datação utilizadas por cada um desses povos (quando não havia correspondência, tal como ocorria na Hexapla, Eusébio deixava um espaço em branco no

---

<sup>288</sup> Sobre as obras históricas reunidas na biblioteca de Cesaréia, ver CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 139-154.

<sup>289</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 176 cogita que Jerônimo não traduziu a *Cronografia* para evitar discutir os intrincados problemas de cronologia expostos por Eusébio, especialmente quando lidava com a história pré-dilúvio.

<sup>290</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 116-117. Na coluna referente aos assírios também eram incluídos os reis médios e persas; a história judaica, dependendo do período tratado, podia se dividir em até quatro colunas; na coluna referente aos egípcios também era agregados os reis de Corinto e da Lídia; na coluna “grega” se revesavam os reis de Argos, Atenas, Micenas, Roma e Macedônia; a coluna romana começava, de modo ininterrupto, a partir de Júlio César. Até o segundo ano do reinado de Dario (quando a história bíblica já estava em seu fim), as colunas ocupavam duas páginas de largura; a partir daí, um fólio era suficiente, contendo uma coluna para os reis persas, outra para os ptolomeus e outra para os imperadores romanos. Com a extinção progressiva de colunas, Eusébio conseguia mais espaço no papel para anotar informações referentes à sucessão episcopal nas sedes de Roma, Alexandria e Antioquia.

lugar correspondente)<sup>291</sup>. Desse modo, quem estudasse essa obra podia não só saber o que aconteceu com cada uma dessas nações em um mesmo momento como podia também estabelecer equivalências entre os diferentes sistemas de datação empregados por cada uma delas<sup>292</sup>.

Com o passar do tempo, as colunas dos *Cânones* iam desaparecendo ou fundindo-se umas às outras, conforme cada povo era conquistado ou simplesmente desaparecia do curso da História. Ao chegar ao momento da Encarnação, apenas duas colunas sobreviviam – aquelas referentes aos hebreus e aos romanos. A estas Eusébio adicionava uma terceira, referente aos cristãos. Iniciada com Cristo, esta coluna relatava tudo aquilo que era específico das comunidades cristãs, i.e. seus membros ilustres, o martírio de personagens insígnies, os momentos de perseguição e os ocupantes de sedes episcopais de destaque. Tratado como coluna à parte, o cristianismo era considerado como uma nação exclusiva, sem relação direta nem com os judeus, nem com os gregos, nem com os romanos, o que não contribuía muito para a defesa da ancestralidade da fé cristã. Porém, esta era uma coluna que seguia *pari passu* a história romana, tornando-se a única a acompanhá-la a partir de 70 d.C., quando Eusébio dava por encerrada a história judaica com a conquista de Jerusalém pelas tropas de Tito e Vespasiano<sup>293</sup>. O cristianismo, assim, assumia, a um só mesmo tempo, um caráter exclusivista nos *Cânones* eusebianos e uma relação de realce com Roma. Muitos pesquisadores interpretaram essa disposição gráfica da segunda parte da *Crônica* como uma forte apologia ao cristianismo na medida em que o autor desenvolvia com ela uma concepção de história da salvação que considerava o cristianismo e o Império Romano como ápices de um processo histórico que remontaria até o início da Criação e que estaria voltado a mostrar o

---

<sup>291</sup> *Idem*, p. 116. Estas variavam ao longo da narrativa, mas as principais eram os anos de reinado dos reis assírios (incluídos aí medos e persas), o calendário das olimpíadas gregas e os anos da história judaica decorridos desde Abraão organizados em décadas.

<sup>292</sup> Esse esforço de sincronia promovido por Eusébio em sua *Crônica* em parte atende a uma necessidade dos exegetas, que precisavam trabalhar com diferentes sistemas de datação para os quais não havia equivalência direta em sua época (*idem*, p. 114).

<sup>293</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p.141-142.

triunfo inevitável de ambos: assim como Roma submetera os demais povos sob seu domínio, assim também os cristãos submeteriam as demais religiões e a fé no Cristo, acompanhando o avanço romano, se estenderia aos confins da Terra<sup>294</sup>.

Não há como contestar o apelo apologético que uma obra como a *Crônica*, entendida como o conjunto da *Cronografia* e dos *Cânones*, podia ter na época de Eusébio. Parece óbvio que Eusébio queria ressaltar a superioridade do cristianismo frente às demais formas religiosas de seu tempo com sua obra, e tratá-la como uma obra de “pura erudição”<sup>295</sup> talvez não lhe faça tanta justiça ou não nos permita compreendê-la em sua total complexidade. Mas me parece que o problema ainda não foi bem colocado pela historiografia. De fato, existem diversas características dessa obra que nos fazem pensar que ela originalmente estivesse mais preocupada com a erudição bíblica do que com a apologia. A comparação criteriosa entre os textos bíblicos e os historiadores pagãos é um ponto importante em que a apologia desempenha um papel secundário, e mesmo a disposição das colunas dos *Cânones* pode ser entendida não tanto como esforço apologético, mas sim como ferramenta de erudição para exegetas como o próprio Eusébio que necessitavam de material que os auxiliasse no tratamento de cronologias diferentes empregadas nos textos escritos. De modo diverso ao que fazia Júlio Africano, a preocupação do clérigo de Cesaréia em sua *Crônica* se voltava mais para a correção de suas informações através de um confronto criterioso das fontes do que na defesa (às vezes acrítica) das afirmações dos textos sagrados. Nesse sentido, até que ponto a *Crônica* pode ser tratada como um texto de fundo apologético?

Existem duas maneiras de responder de modo afirmativo a essa pergunta. A primeira, mais tradicional e hegemônica, alega que a *Crônica* foi escrita originalmente no contexto da Grande Perseguição de Diocleciano e, por isso, seria uma resposta aos detratores do cristianismo

---

<sup>294</sup> *Idem*, p. 141.

<sup>295</sup> Como defende BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 113.

e um apelo pelo fim dos ataques aos cristãos em respeito a ancestralidade dessa religião<sup>296</sup>. A segunda, defendida por Aryeh Kofsky, associa a *Crônica* a uma primeira refutação de Eusébio aos argumentos de Porfírio apresentados em seu *Contra os cristãos* escrita no contexto da perseguição de Diocleciano<sup>297</sup>. O problema dessas duas proposições é que existem fortes argumentos para datar a *Crônica* para um período anterior a 300, talvez mesmo em meados dos anos 290 e mesmo antes da publicação da obra de Porfírio.

Com efeito, Rudolf Helm, o editor moderno desta obra eusebiana, identificou elementos na tradução latina de Jerônimo que permitiam concluir que, apesar da porção eusebiana dos *Cânones* se encerrar em 325/6, houve uma primeira versão desse texto que se encerrava no segundo ano do imperador Probo (i.e. 276/7)<sup>298</sup>. Na entrada dos *Cânones* referente a esse ano, Eusébio fazia elogios a Anatólio de Laodicéia, um bispo eminente em sua época que havia proposto um novo sistema de cômputo da data da Páscoa a partir de um novo ciclo lunar de quatorze anos, o qual começava justamente nesse ano. Nesta mesma entrada, o autor inseria uma nota que ocupava toda uma página do manuscrito, na qual se liam diferentes formas de datação para o quarto ano da 276<sup>a</sup> Olimpíada (equivalente a 276/7), algo que se assemelharia a uma espécie de fecho dessa porção da obra. Além disso, no sétimo livro da *História Eclesiástica*, Eusébio voltava a fazer elogios a Anatólio, mas desta vez havia uma grande lacuna entre esse elogio e o restante da narrativa, que era retomada nos eventos posteriores a 290<sup>299</sup>. Com base nesses dois indícios, Helm (e, a partir dele, Barnes) argumentava que deveria ter havido uma primeira versão da *Crônica* que terminava com a entrada referente ao ano 276/7 e que fora composta, no máximo, em fins de 290.

---

<sup>296</sup> E.g. DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 258-359.

<sup>297</sup> KOFKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. *Op. cit.*, p. 38-39.

<sup>298</sup> Os argumentos de Helm são apresentados por BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 111 e CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 116-117 n. 18. O primeiro segue fielmente a argumentação de Helm, enquanto o segundo a desqualifica.

<sup>299</sup> EUSÉBIO. HE 7.32.6-21.

Se aceitarmos a proposição de Helm de que a *Crônica* foi composta antes do início do século IV, existem poucos motivos para acreditar que Eusébio precisasse rebater as críticas de Porfírio, que escreveria depois. Nesse período, assim como em quase todo o intervalo que se estende da concessão de liberdade religiosa aos cristãos por Galieno em 260 até os primeiros editos imperiais dos tetrarcas que restringiam os direitos civis dos cristãos, a Igreja vivenciou um período de paz no Império, sendo raramente molestada pelas autoridades civis ou atacada por filósofos pagãos. Os debates entre cristãos e pagãos nessa época se resumiam à defesa da superioridade de suas idéias, não à defesa de sua existência. O tom mais agressivo de Porfírio em sua obra denuncia provavelmente uma composição tardia, mas o texto eusebiano não parece afetado pelas mesmas circunstâncias. Ele se insere numa linha semelhante a de Júlio Africano, que compôs sua *Cronografia* dentro do debate de idéias de sua época que não exigia a defesa da existência do cristianismo. A preocupação com a erudição adotada por Eusébio refletia também esse debate de idéias, sendo o estabelecimento de uma “verdade” mais importante que a defesa a todo custo do cristianismo feita por Africano.

Alguns aspectos inerentes aos manuscritos também põem em dúvida a importância do caráter apologético da *Crônica*. Em primeiro lugar, assim como a Hexapla de Orígenes, a *Crônica* foi composta na forma de códice, não de rolo. Como bem mostram Megan Williams e Anthony Grafton, essa era uma forma mais onerosa para a época, pois exigia maior quantidade de papiro ou pergaminho e também técnicas de encadernação mais custosas<sup>300</sup>. Obras como a Hexapla e a *Crônica* só adotaram esse formato por ser necessário aos objetivos de comparação entre as colunas que se verificava em ambas, e é possível que poucos lugares além de Cesaréia possuísem

---

<sup>300</sup> WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 102-105, 215-217 (exemplos da Hexapla de Orígenes e das cinquenta cópias das Escrituras produzidas por Eusébio).

recursos técnicos e econômicos para reproduzi-las<sup>301</sup>. Outro dado provém dos manuscritos medievais dos *Cânones* traduzidos por Jerônimo. Estes, além de preservar a disposição gráfica original da obra eusebiana, diferenciavam as colunas através de tintas diferentes empregadas na escrita (alternadas entre azul e vermelho)<sup>302</sup>. Ora, o emprego de cores como recurso gráfico já fora utilizado por Eusébio em sua *Correlação dos Evangelhos* para facilitar a tarefa de seu leitor em localizar os trechos bíblicos em questão. Essa não era uma técnica comum nem mesmo para manuscritos medievais (até por encarecer ainda mais a produção do manuscrito), mas Jerônimo fazia questão de mantê-las para preservar a eloquência dessa distinção cromática nas cópias. Como o próprio Jerônimo diz na introdução de sua tradução:

*Devo notar de antemão que as diferentes cores [empregadas nas colunas dos Cânones] devem ser preservadas tal como foram usadas na escrita. Isso evitará que alguém pense que esse esforço foi feito simplesmente para agradar o olhar e criar um labirinto de erro a fim de ele se esquive do esforço exigido para copiá-lo. Pois isso foi pensado para que a tinta vermelha distinga as séries de diferentes reinos, que quase ficaram misturadas por estarem muito próximas umas das outras, e para que a próxima parte do texto preserve a posição da cor com a qual o pergaminho anterior marcou um reino*<sup>303</sup>.

Todas essas características indicam que, assim como a Hexapla, a *Crônica* era uma obra difícil de ser reproduzida e que talvez tenha sido concebida para ser utilizada somente dentro da biblioteca de Cesaréia ou que estivesse voltada para uma circulação restrita. Além do mais, o próprio cuidado de Jerônimo com a preservação dos elementos gráficos (disposição em colunas,

---

<sup>301</sup> No caso da Hexapla, Jerônimo menciona a dificuldade de se obter uma cópia da obra pelo fato de ela ser muito custosa (*idem*, p. 105). Como a *Crônica* foi composta nos mesmos moldes gráficos, sua dificuldade de reprodução também deve ter sido grande.

<sup>302</sup> *Idem*, p. 199-200.

<sup>303</sup> *Idem*, p. 344-345 n. 59.

uso de diversas cores, todos muito onerosos) da obra eusebiana revela o cuidado destes autores em produzir um texto com todo o cuidado necessário para que o leitor pudesse se guiar através das seqüências de reinos e datas de modo prático. Se for assim, é difícil imaginar como uma obra destas poderia cumprir um grande papel apologético, ainda mais em uma disputa contra Porfírio.

A defesa do cristianismo feita nessa obra não deve, no meu entender, ser colocada à frente de suas preocupações com a erudição voltadas para estudos exegéticos, essas sim centrais para seu processo de composição. As teses apologéticas defendidas nesse texto estavam voltadas para o ambiente local de Cesaréia, seja para o estudo dos exegetas da biblioteca local, seja no próprio debate de Eusébio com os pagãos da região. Esses debates não se dedicavam à defesa da existência do cristianismo em um contexto de perseguição, mas repercutiam a disputa entre cristãos, pagãos e judeus por fiéis em Cesaréia.

### **A História Eclesiástica**

Com base nas considerações anteriores, podemos finalmente abordar a primeira obra que servirá de base para o presente estudo. O percurso realizado através da carreira inicial de Eusébio, do contexto literário de sua época e de sua formação inicial como erudito bíblico é vital para a compreensão de suas obras posteriores como a *História Eclesiástica*. Estas são, em grande medida, produtos diretos das características que analisamos e, sem elas, não poderíamos compreender em sua total complexidade a razão pela devemos considerar esses textos como evidências históricas para as transformações vivenciadas pela Igreja no início do século IV.

Como o próprio Eusébio explicita logo no início de sua *História Eclesiástica*, esta obra foi concebida como um desdobramento de sua *Crônica*, narrando por extenso aquilo que ficara re-

sumido no trabalho anterior<sup>304</sup>. Na verdade, esta afirmação está correta apenas em parte, pois Eusébio se ocupa apenas da história posterior a Encarnação nesta segunda obra, concentrando-se sobre a história imperial romana, sobre o fim da independência do povo judeu e principalmente, como já sugerido no título, sobre a história do cristianismo entendido como Igreja (no singular). O relato sobre os povos antigos que ocupava a primeira parte dos *Cânones* foi substituído no primeiro dos dez livros dessa obra por uma narrativa teológica que tentava explicar como o Homem caído abandonou o culto do Deus verdadeiro para adorar elementos da natureza (sol, lua, estrelas, etc.) e “demônios” (i.e. os deuses pagãos) que o desviaram do reto caminho e logo após, instruído pelos ensinamentos do Verbo divino transmitidos pelos patriarcas hebreus e pela lei mosaica, retornou ao curso da civilização, das leis, da filosofia e dos bons costumes, culminando com o retorno ao único Deus<sup>305</sup>. A *História Eclesiástica* também se diferencia da *Crônica* no que se refere à sua disposição gráfica. Diferentemente desta, a *História* estava organizada no formato de livro corrente na Antigüidade Tardia (sem colunas, sem marcações de página, em um texto corrido organizado em livros autônomos o suficiente para serem organizados em rolos distintos<sup>306</sup>), o que facilitava tanto a sua reprodução – pois não estava mais restrita ao oneroso formato do códice – quanto sua circulação na época. Essa escolha gráfica talvez se explique pelo desejo do clérigo palestino de ter suas idéias difundidas a um número maior de pessoas, através de uma obra mais simples e barata de ser reproduzida. Se esta era sua intenção, seu objetivo foi alcançado: sua obra se tornou leitura corrente entre os cristãos eruditos da época, conhecendo uma tradução latina de Rufino de Aquiléia já no início do século V, uma tradução siríaca de autor desconhecido e várias outras em línguas orientais (armênio, eslavo, etc.), além de continuações no sé-

---

<sup>304</sup> EUSÉBIO. HE 1.1.6.

<sup>305</sup> EUSÉBIO. HE 1.2.17-23.

<sup>306</sup> Para a correspondência entre cada livro de uma obra antiga a um rolo de papiro, ver TREADGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians. Op. cit.*, p. 17-20. A extensão de um livro podia ser marcada pela extensão do rolo que se pretendia utilizar na composição do texto.

culo V feitas por autores como Sócrates Escolástico, Sozomeno e Teodoreto de Ciro. Sua grande difusão deixou marcas indeléveis no pensamento cristão, a ponto de sua narrativa sobre os primeiros séculos do cristianismo ter se tornado modelo para os relatos subseqüentes a respeito<sup>307</sup>.

Do ponto de vista da temática, podemos dividir a obra em três partes. A primeira, restrita ao primeiro livro, funciona como uma introdução à seqüência da narrativa<sup>308</sup>, expondo os principais princípios metodológicos e teológicos envolvidos na confecção do texto, além de expor uma breve narrativa da história universal para justificar a ancestralidade do cristianismo e advogar não só que os cultos pagãos eram uma “inovação” posterior à Queda como também que foram nocivos ao desenvolvimento da civilização. Logo no primeiro capítulo, Eusébio expõe as diretrizes que o orientariam em seu trabalho, tal como traduzido abaixo:

*As sucessões dos santos apóstolos desde os tempos de Nosso Senhor até o nosso; quantos e quão grandes feitos são relatados a respeito da história da Igreja; desta, quantos, sobretudo nas dioceses mais notáveis, comandaram-na e lideraram-na com distinção; quantos, em cada geração, cultivaram a Palavra divina, seja através da escrita ou não; quem, quantos e quando, movidos pelo desejo extremado da inovação enganosa, proclamaram-se como os introdutores do Conhecimento, falsamente assim chamado, repartindo sem piedade, como lobos opressores, o rebanho de Cristo; depois disso, os acontecimentos que acometeram todo o povo judeu a partir de sua conspiração contra nosso Salvador; por quantas vezes e modos a palavra de Deus foi atacada pelos pagãos neste tempo, e quão numerosos foram os que, de tempos em tempos, submeteram-se, em defesa dela, ao enfrentamento através do sangue e da tortura; de-*

---

<sup>307</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Op. cit., p. 201.

<sup>308</sup> Algo admitido pelo próprio autor em EUSÉBIO. HE 2.prefácio.

*pois disso, os testemunhos que ocorreram também entre nós mesmos e o socorro propício e generoso de nosso Salvador a todos; tudo isso eu me propus a transmitir por escrito*<sup>309</sup>.

Os pesquisadores tendem a se referir com freqüência a estes parágrafos iniciais, pois nele o autor expõe os principais eixos temáticos da obra: a sucessão apostólica nas principais sedes, o combate à heresia, o combate dos mártires e apologistas contra os pagãos, as perseguições oficiais contra os cristãos e as desgraças sofridas pelo povo judeu por causa de seu deicídio. Visto deste ponto de vista, a *História Eclesiástica* parece ser uma obra menos preocupada com a erudição do que a *Crônica*, estando voltada para o embate direto com pagãos, judeus e hereges. Este parágrafo, como bem enfatiza Robert Grant, enfatiza o caráter apologético da obra<sup>310</sup> e, se lido à parte da continuação do primeiro capítulo, pode conferir a impressão que se trata de uma história pautada por princípios polemistas. De fato, esses princípios existem no texto eusebiano, porém acredito que há uma supervalorização de seu caráter apologético em detrimento da preocupação do autor com a confiabilidade de seu relato. Com efeito, Eusébio não nomeou seu trabalho como apologia, e sim como história, e a continuação do capítulo inicial justifica seu enquadramento neste gênero literário:

*Nós rezamos para ter a Deus como nosso guia e o Senhor como nosso auxílio, pois em nenhum lugar pudemos encontrar vestígio algum daqueles que nos precederam nesse empreendimento [i.e. escrever uma história do passado cristão], a não ser pequenas indicações através das quais eles nos deixaram re-*

---

<sup>309</sup> EUSÉBIO. HE 1.1.1-2, tradução minha.

<sup>310</sup> GRANT, Robert. *Eusebius as Church Historian*. Oxford, 1980 (apud CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 114). Grant pensa que esse parágrafo não fazia parte da primeira versão da *História Eclesiástica*, mas que foi incluído em uma segunda versão desse texto feita pelo próprio autor após o término da Grande Perseguição.

*latos parciais dos tempos passados como se fossem vozes candentes que se levantam em um tempo longínquo, gritando e orientando-nos de um lugar muito elevado tal qual um farol que os olhos mal podem enxergar, instruindo por onde é necessário seguir e guiando nossa fala por um caminho fixo e seguro. Por isso, decidimos tirar proveito de suas memórias dispersas para o presente tema, reunindo as vozes mais convenientes destes autores antigos como se colhêssemos flores de um campo intelectual. Nós tentaremos dar forma a estas através de um relato histórico*<sup>311</sup>.

Este excerto exhibe com clareza a importância que a formação de Eusébio como erudito bíblico teve em seu modo de compor suas obras. Após a costumeira oração a Deus pedindo auxílio em sua empresa, o autor expõe sua metodologia de trabalho, baseada não em testemunhos orais ou em interpretações teológicas do passado, mas no estudo de textos antigos analisados como fontes para o passado, ainda que fossem apenas “pequenas indicações” (*smikras prophaseis*) de “relatos parciais” (*merikas diêgêseis*) empregados na elaboração de uma “narrativa histórica” (*huphêgêseôs historikês*). Por uma série de razões, essa exposição metodológica de Eusébio rompe com diversos paradigmas literários sobre os quais as histórias antigas se baseavam e que conferem a peculiaridade típica dessa obra eusebiana (e que muitas vezes não é levada em conta pelos historiadores). Diferentemente de Heródoto e Tucídides, os dois baluartes da historiografia antiga, Eusébio não se voltava para o uso de depoimentos de contemporâneos sobre o passado,

---

<sup>311</sup> EUSÉBIO. HE 1.1.3-4, tradução minha: *theon men hodêgon kai tèn tou kuriou sunergon skhêsein eukhomenoi dunamin, anthrôpôn ge mên oudamôs heurein hoioi te ontes ikhnê gumna tèn autên hêmin proôdeukotôn, mê hoti smikras auto monon prophaseis, di' hôn allos allôs hôn diênukasi khronôn merikas hêmin kataleloipasi diêgêseis, porrôthen hôsper ei pursous tas heautôn proanateinontes phônas kai anôthen pothen hês ex apoptou kai apo skopês boôntes kai diakeleuomenoi, hêi khrê badizein kai tèn tou logou poreian aplanôs kai akindunôs euthuneîn. Hosa toinun eis tèn prokeimenên hupothesein lusitelein hêgoumetha tôn autois ekeinois sporadên mnêmonenthentôn, anexamenoi kai hês an ek logikôn leimônôn tas epitêdeious autôn tôn palai suggrapheôn apanthisamenoi phônas, di' huphêgêseôs historikês peirasometha sômatopoiêsai.*

mas fazia questão de utilizar documentos de época “como se fossem vozes candentes que se levantam em um tempo longínquo” (*porrôthen hôsper ei pursous tas heautôn proanateinontes phônas*), pois somente estes poderiam instruir “por onde é necessário seguir” (*hêi khrê badizein*) e guiar sua narrativa “por um caminho fixo e seguro” (*poreian aplanôs kai akindunôs*)<sup>312</sup>. Independentemente das semelhanças que esse interesse por documentos de época tenha com a metodologia moderna do historiador, ele nos revela a preocupação do clérigo palestino com a confiabilidade das informações a que ele tem acesso para a composição de seu trabalho. Como alguém formado em um meio que prezava a erudição e a correção textual como ferramentas fundamentais do trabalho exegético Eusébio atribui somente a relatos escritos autoridade sobre a narrativa do passado. Ao invés de, como Tucídides, pensar que a análise crítica das fontes era o método através do qual se poderia assegurar a confiabilidade do relato histórico<sup>313</sup>, Eusébio a atribui ao estabelecimento de um texto crítico baseado em documentos escritos. Isso traz diversas implicações ao modo como este autor concebe o que seja um texto histórico, mas aquela que mais nos interessa aqui é esta: só se pode escrever história com base em documentos escritos, e mesmo estes devem ser submetidos a uma análise criteriosa de modo a “dar forma” (*sômatopoiêsai*) à narrativa.

Heródoto e Tucídides tornaram-se referências no mundo antigo sobre como escrever um relato histórico<sup>314</sup>. Em primeiro lugar, o historiador deveria se ocupar preferencialmente de eventos que ocorreram em sua própria época ou dos quais ele foi testemunha ocular, pois só assim ele teria como assegurar a confiabilidade daquilo que seus informantes diziam<sup>315</sup>. A seguir, o autor deveria reunir as informações que pôde coletar em um relato altamente elaborado do ponto de

---

<sup>312</sup> Sobre a proposta das obras de Heródoto e Tucídides de narrar apenas a história contemporânea a eles, ver TREGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians*. *Op. cit.*, p. 7.

<sup>313</sup> Sobre a metodologia de Tucídides, ver *idem*, p. 5-6.

<sup>314</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>315</sup> *Idem*, p. 3-8.

vista estilístico e retórico, inserindo, quando oportuno, longos e belos discursos (inventados) de grandes personagens que, ao mesmo tempo, expusessem sua interpretação dos eventos e suas qualidades como orador<sup>316</sup>. Embora os leitores esperassem que o historiador tratasse seu tema de forma sóbria (não necessariamente imparcial), fazendo elogios e críticas às ações das grandes personagens quando preciso, havia também a expectativa de que o autor “se mostrasse” em sua narrativa, seja aparecendo ao longo dos eventos narrados (como no caso de Tucídides e Dião Cássio, na historiografia grega, ou de Amiano Marcelino na historiografia latina), seja expondo sua opinião sobre o problema tratado em sua obra. Essa “revelação” do autor contribuía para conferir credibilidade ao que se narrava, e era um artifício usado para convencer o leitor sobre as convicções políticas do autor<sup>317</sup>.

Eusébio se afastava desse padrão literário da historiografia antiga. Ao fiar sua narrativa em uma tentativa de reconstrução de uma “verdade histórica” através de documentos escritos, o autor abandonava as pretensões de escrever um texto no qual a retórica desempenhasse um papel central. Pelo contrário, o bispo palestino não só se baseava em documentos<sup>318</sup> como, na maior parte das vezes, fazia longas citações dos mesmos e fazia comentários a partir deles em seguida. De fato, o emprego de citações em um relato histórico era visto com maus olhos no mundo antigo, pois a ênfase principal residia na elaboração retórica, não na simples reprodução de textos nem sempre elaborados com estilo elevado<sup>319</sup>. Eusébio não só subverte esse parâmetro corrente no período como também procede como um exegeta bíblico que reproduz um excerto das Escri-

---

<sup>316</sup> LAIRD, Andrew. “The rhetoric of Roman historiography”. In: FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. *Op. cit.*, p. 208-209.

<sup>317</sup> FELDHERR, Andrew. “Introduction”. In: *idem* (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. *Op. cit.*, p. 4-5.

<sup>318</sup> CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 63-68 nota que, em 28 passagens, Eusébio não se baseava em documentos, mas na tradição oral, reportando-a como “diz-se” (*logos ekhei*). Contudo, Carriker mostra como, na maioria desses casos, o autor costumava dispor de textos que fundassem minimamente suas afirmações.

<sup>319</sup> MARINCOLA, John. “Ancient audiences and expectations”. In: FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. *Op. cit.*, p. 18-19.

turas para, a seguir, fazer comentários a partir dele. Algo inédito até então na historiografia antiga, essa prática de citação e comentário alude ao próprio trabalho de Eusébio na biblioteca de Cesaréia, onde o trabalho com a materialidade do texto era a base não só para a formação dos eruditos como para a fundamentação de suas produções literárias.

Tal fundamentação no texto escrito trazia, do ponto de vista do pesquisador moderno, vantagens e desvantagens para a *História Eclesiástica*. A principal vantagem é que o autor reproduzia longos excertos de autores dos quais pouco ou nada nos restou, com o que é o caso do já mencionado Júlio Africano ou mesmo de autores pagãos como Porfírio. Com base nas citações feitas de autores cujas obras nos foram transmitidas por outros meios (e.g. Flávio Josefo, Irineu de Lyon, Orígenes), sabemos que elas eram literais e seguiam à risca o texto preservado na época de Eusébio<sup>320</sup>. Contudo, a principal desvantagem para a nossa época é sua confiança exagerada em suas fontes. Apesar de ser um exímio erudito no texto das Escrituras, podendo distinguir interpolações no suposto texto original e produzir cópias corrigidas dessas obras, Eusébio não tinha a mesma habilidade quando o que estava em jogo eram falsificações ou interpolações em obras não-escriturais. No próprio livro 1 da *História Eclesiástica*, Eusébio é traído por três vezes por seu zelo com a autoridade do texto escrito. Nas duas primeiras ocasiões, ele reproduz excertos das *Antigüidades judaicas* de Flávio Josefo que se remetem às figuras históricas de Jesus Cristo e João Batista<sup>321</sup>. Imitando aquilo que já havia feito na *Crônica*, o bispo palestino utiliza esses trechos para provar não só a existência histórica dessas duas personagens, mas também o caráter divino que se atribuía a Jesus mesmo por um judeu como Josefo. O problema é que esses trechos

---

<sup>320</sup> Sobre o problema da comparação dos extratos eusebianos com as versões manuscritas das obras que chegaram até nós, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 45-47 (mencionando como exemplo a comparação feita por E. R. Dodds entre as citações feitas do *Górgias* de Platão na *Preparação do Evangelho* com a tradição manuscrita do texto platônico). Carriker explica as divergências pontuais entre essas versões com base nas diferenças dos manuscritos do século IV, que muitas vezes colavam diferentes tradições manuscritas em uma mesma cópia.

<sup>321</sup> EUSÉBIO. HE 1.11.4-6 (João Batista), 7-8 (Jesus).

muito provavelmente são interpolações cristãs ao texto original, o que compromete a tese de Eusébio<sup>322</sup>. Do mesmo modo, como fecho ao primeiro livro de sua *História*, Eusébio reproduz uma tradução grega de uma obra siríaca que a apresentava a suposta troca de correspondências entre Cristo (após a ressurreição) e o rei de Edessa, Abgar, que se tornou um seguidor Deste após uma cura milagrosa e que acolheu o apóstolo Tadeu em seu reino para que este evangelizasse seu povo<sup>323</sup>. Contudo, este texto se trata de uma falsificação cristã possivelmente contemporânea a Eusébio e que conheceu sua versão final por volta do ano 400<sup>324</sup>.

A situação piora quando Eusébio menciona textos para os quais não possuímos outras fontes que nos permitam atestar sua autenticidade. É o caso das constituições imperiais que o autor insere ao longo de sua obra, as quais ele utilizava para mostrar a preocupação dos soberanos romanos com os cristãos. Em particular, existe uma constituição de Adriano (117-133) ao procônsul da Ásia Minúcio Fundano que proíbe a execução de cristãos sem julgamento prévio<sup>325</sup> e outra de Antonino Pio (133-161) que exorta o concílio da Ásia reunido em Éfeso a não adotar medidas duras contra os cristãos por conta dos recentes desastres naturais que ocorreram na região<sup>326</sup>. Os historiadores já acreditaram que ambas fossem puras invenções de Eusébio para legitimar seu propósito “apologético” de defesa do cristianismo nessa obra, mas esta é uma hipótese pouco

---

<sup>322</sup> CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 160-161. O autor consegue identificar que essas interpolações não existiam no texto de Josefo utilizado por Orígenes, mas não consegue saber quando estas foram feitas. É muito improvável que tenham sido feitas por Eusébio, e existe ainda a possibilidade que sejam interpolações inseridas posteriormente na tradição manuscrita da *História Eclesiástica*.

<sup>323</sup> EUSÉBIO. HE 1.13.

<sup>324</sup> CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 179-180. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 129-130, 347 n. 15 cogita que esse documento não estivesse na edição original da obra.

<sup>325</sup> EUSÉBIO. HE 4.9. Esse documento é defendido como autêntico por BARNES, Timothy D. “Legislation against the Christians”. Londres. *The Journal of Roman Studies*, volume 58, partes 1 e 2, p. 32-50, 1968. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/299693>, acessado no dia 07/08/2009, p. 37.

<sup>326</sup> EUSÉBIO. HE 4.13. BARNES, Timothy D. “Legislation against the Christians”. *Op. cit.*, p. 38, MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 560-561 e CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 272-273 argumentam que o documento é uma constituição original de Antonino repleta de interpolações cristãs feitas antes mesmo da época de Eusébio (Barnes supõe que o autor das interpolações seja um cristão escrevendo entre 164 e 176).

provável se levarmos em conta que todos os documentos reproduzidos pelo bispo palestino neste texto (pelo menos aqueles para os quais possuímos manuscritos que nos permitam comparação) são cópias confiáveis. A dúvida que paira hoje sobre as constituições acima mencionadas é: acaso elas são falsificações cristãs que Eusébio considerou autênticas?

Qualquer a resposta que se dê a essa pergunta, esse questionamento nos revela o problema de que a confiabilidade das informações fornecidas na *História Eclesiástica* dependem não só das intenções apologéticas do autor, mas também da qualidade dos documentos que teve à sua disposição<sup>327</sup>. Se quisermos, portanto, entender como utilizar a *História Eclesiástica* como evidência histórica para a análise das transformações vivenciadas pela Igreja no início do século IV, especialmente para a questão da atuação pública dos bispos no principado de Constantino, devemos levar em consideração que, independentemente da qualidade das fontes empregadas por Eusébio (um problema que deve ser tratado à parte), sua obra foi escrita, tal como a *Crônica*, como um esforço de erudição para reconstruir o passado cristão com base em fontes escritas de época. Se esta obra se presta a outros objetivos que não sejam relativos à “pura erudição”, isso deve ser pensado com base em sua preocupação com a documentação de suas afirmações.

Após essas considerações metodológicas sobre a composição de sua obra, Eusébio se volta para uma exposição teológica sobre a intervenção divina no plano da ação dos homens. Nela, o autor defende que Deus, através de seu Verbo (*Logos*), criou o mundo e que intervém constantemente no curso da história para que os homens se voltem para o caminho da conversão e da salvação<sup>328</sup>. Para tanto, Eusébio recorre a diversas citações bíblicas vetero-testamentárias (principalmente dos profetas) que mostrassem não só o lugar de primazia ocupado pelo Verbo na Cria-

---

<sup>327</sup> Algo já apontado por BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. v.

<sup>328</sup> EUSEBIO. HE 1.2.2-3.

ção como também seu papel de atuação direta no curso dos eventos humanos<sup>329</sup>. Após essas considerações escriturais, o clérigo palestino desenvolve seu raciocínio sobre a intervenção divina na história com base em um relato hipotético de como a humanidade teria progredido da barbárie à civilização com a ajuda de Deus. De início, Ele enviava calamidades naturais como fomes, enchentes, secas e terremotos para mostrar aos homens que suas condutas o desagradavam, o que não surtiu efeito. Foi necessário recorrer aos justos da época, que adoravam a Deus “em inteligência”, para instruí-los e fazer com que estes difundissem entre os povos os ensinamentos divinos. Estes eram os patriarcas judeus, que tiveram contato direto com o *Logos* (não com o Pai) e foram os primeiros a introduzir noções de civilização, leis, filosofia e arte entre os homens. Somente com base nesses preceitos, que logo se espalharam pelas nações e residiam na base, por exemplo, da filosofia grega e das leis romanas, a humanidade obteve instrumentos que a permitissem compreender os ensinamentos divinos e adorar o verdadeiro Deus. Para Eusébio, toda essa “pré-história da salvação” era uma longa preparação para que fosse criado um terreno fértil onde o Verbo pudesse se fazer carne e ser compreendido em sua época. Essas condições só foram plenamente realizadas com a unificação dos principais povos sob o poder romano na época de Augusto, coincidentemente a mesma época em que Jesus se fez homem e que começou a pregar às nações<sup>330</sup>.

A teologia exposta por Eusébio no primeiro livro da *História Eclesiástica* tem implicação direta para a presente pesquisa. Ela nos revela uma concepção linear de História, emergindo no Éden e se projetando até a redenção final de toda a humanidade, como também evidencia que Deus, através de seu Verbo, comanda as linhas gerais pelas quais os homens constroem sua histó-

---

<sup>329</sup> EUSÉBIO. HE 1.2.4-16.

<sup>330</sup> EUSÉBIO. HE 1.2.17-23.

ria<sup>331</sup>. Foge do propósito desta pesquisa discutir até que ponto o bispo palestino possui ou não uma concepção de livre-arbítrio humano independente da vontade divina – esse é um problema para época de Agostinho, não para a de Eusébio<sup>332</sup> – mas o importante é notar que o autor tem uma concepção de “história universal”, já esboçada na *Crônica*, voltada para a realização da vontade divina e das promessas escriturais. Esta concepção carrega consigo um forte valor apologético, fazendo convergir a história de todos os povos aos preceitos da história cristã. A diferença de Eusébio para outros autores cristãos de sua época é que essa concepção apologética do curso histórico não é baseada somente em especulações teológicas<sup>333</sup>, mas em informações documentadas que permitiam sua comprovação documental.

Esse é o caso, por exemplo, da porção final do primeiro livro da *História Eclesiástica*, que se ocupa da história de Cristo. Aqui, Eusébio opta por não tentar construir uma narrativa do nascimento, vida, morte, ressurreição e ascensão de Cristo com base nos Evangelhos, mas prefere se voltar para a comprovação empírica da historicidade de Jesus e de seu caráter divino. Para isso, ele utiliza as já mencionadas referências (espúrias) de Flávio Josefo a Jesus e João Batista e também se ocupa em discutir as diferentes genealogias do Messias feitas por Mateus e Lucas em seus respectivos evangelhos, tentando mostrar como elas não eram contraditórias, mas apenas apresentavam perspectivas diferentes de uma mesma genealogia familiar<sup>334</sup>. Essa opção de Eusébio mostra como seu intuito era tanto narrar um passado do cristianismo entendido como Igreja como documentar esse passado e atestar sua veracidade através de uma análise crítica da documentação disponível na biblioteca de Cesaréia. Pode-se objetar dizendo, por exemplo, que a conciliação

---

<sup>331</sup> Sobre o papel do Verbo no curso da história, ver também CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 34-54, onde o autor compara essa teologia da História eusebiana com concepções estoicas e epicuristas de determinação do cosmos (o que também evidencia como a produção histórica do bispo palestino também dialogava com os círculos filosóficos da época).

<sup>332</sup> *Idem*, p. 55-63.

<sup>333</sup> À exceção de explicações pontuais, como nesse caso da exposição teológico-histórica feita no livro 1 da *História Eclesiástica*.

<sup>334</sup> EUSÉBIO. HE 1.7. Eusébio reproduz aqui os comentários de Júlio africano a esse respeito.

entre as diferentes genealogias de Mateus e Lucas cumpria um papel apologético ao mostrar que os evangelistas falavam a verdade, ainda que de pontos de vista diferentes, mas o que enfatizo aqui é que, fosse feita com princípios apologéticos ou não, essa conciliação se baseava em provas empíricas, as quais Eusébio retirava da *Cronografia* de Júlio Africano. Para Eusébio, assim como para Africano, os evangelistas discordavam pois Mateus seguia a sucessão pelo princípio natural (i.e. através dos nascimentos), enquanto Lucas seguia o princípio legal judaico segundo a qual a viúva de um homem sem filhos deveria se casar com um irmão do falecido e os filhos gerados dessa relação pertenceriam ao primeiro marido. Eusébio pode estar errado em seu raciocínio (ele provavelmente está), mas o que me interessa não é tanto o resultado que ele obtém, mas sim seu esforço, pautado por uma exegese bíblica crítica, para mostrar a concordância entre essas diferentes genealogias. Correto ou não em seu raciocínio, o bispo palestino utiliza material fidedigno (ou pelo menos que ele considerava como tal) para desenvolver suas concepções sobre a Igreja e o Império. O material que o autor utiliza para tanto pode estar recortado, selecionado ou mesmo colocado fora de contexto (segundo nossos padrões), mas isso se deve aos problemas de Eusébio inerentes ao trabalho com uma documentação fragmentada (esses “relatos parciais dos tempos passados”) e contraditória, não à sua manipulação deliberada e tendenciosa. Aqui, como em todas as demais obras eusebianas, seu trabalho é pautado por critérios exegéticos. As teses apologéticas que se desenvolvem a partir de então – e elas de fato desempenham um papel fundamental na *História Eclesiástica* – estão submetidas aos imperativos impostos pelo próprio autor de confirmá-las através de base documental.

Do ponto de vista da organização do texto, podemos dizer que os livros de 2 a 7 da *História Eclesiástica* constituem a segunda e mais importante parte da obra. São nesses livros que o autor desenvolve os temas que elencara no primeiro parágrafo do texto, e é neles que suas princi-

país noções sobre a história do cristianismo e de sua relação com o Império Romano se desenvolvem. Podemos afirmar que essa porção da obra se ocupa justamente em mostrar como a fé no Cristo, após sua Ascensão e a pregação inicial dos apóstolos, se difundiu por toda a extensão das possessões romanas ao mesmo tempo em que o poder imperial se consolidava nas regiões ao redor do Mediterrâneo e se expandia para além da fronteira do Reno-Danúbio e do Eufrates. De certo modo, Eusébio desenvolve nessa parte aquilo que estava apenas esboçado em sua *Crônica* na forma da disposição gráfica paralela das colunas referentes ao cristianismo e a Roma, i.e. a relação íntima entre o mundo romano e a fé cristã.

Esta tese não é original de Eusébio, mas fora defendida anteriormente por Melito de Sárdis quando este escreveu uma apologia ao imperador Marco Aurélio pedindo que o príncipe protegesse os cristãos das perseguições que sofriam nas províncias. Melito argumentava que não era coincidência que Cristo tivesse nascido justamente no auge do principado de Augusto, posto que, desde aquela época, o poder romano só havia se expandido e fortalecido. Melito defendia que isso era sinal de que a hegemonia romana no Mediterrâneo se consolidara a partir do início da propagação da doutrina cristã, razão pela qual os imperadores deveriam ser gratos aos cristãos e defendê-los da fúria de seus perseguidores<sup>335</sup>. No caso do escritor de Sárdis, seu propósito era apologético tinha um fim prático a cumprir: fazer cessar as perseguições no Oriente através de um apelo direto ao imperador. Mas a originalidade de Eusébio consiste justamente em transformar essa tese apologética em um método de análise histórica que explicasse a vinculação entre Igreja e Império ao longo dos séculos e de como esta relação foi, na maior parte das vezes, benéfica aos cristãos, pois contribuía para a expansão da fé em todas as regiões.

---

<sup>335</sup> Esse comentário de Melito é reproduzido em EUSÉBIO. HE 4.26.7-11.

Desde o livro 2, o bispo palestino tentava mostrar como os imperadores eram, via de regra, simpáticos ao cristianismo. Tomando de empréstimo um episódio mencionado no *Apologético* de Tertuliano<sup>336</sup>, Eusébio mostra como Tibério, persuadido pelo relato de Pôncio Pilatos sobre os prodígios ocorridos em Jerusalém após a crucificação de Jesus, consultou o Senado para elevar Cristo ao panteão romano e torná-lo uma divindade cultuada por todos os romanos<sup>337</sup>. Do mesmo modo, Eusébio menciona as já referidas constituições de Adriano e Antonino Pio referentes aos cristãos como prova de que os “bons” imperadores não queriam perseguir os seguidores de Cristo, mas sim protegê-los sempre que possível<sup>338</sup>. No primeiro caso, Adriano, com base em uma carta recebida do procônsul da Ásia Serênio Graniano, teria instruído o sucessor deste, Minúcio Fundano<sup>339</sup>, a não acatar denúncias feitas contra os cristãos por meio de informantes, mas só através de uma acusação formal levada à corte. No segundo, Antonino desencorajava o conselho (*koinon*) da Ásia – i.e. o conselho que reunia representantes das diversas províncias asiáticas<sup>340</sup> – a adotar medidas drásticas contra os cristãos por conta dos recentes terremotos que abalaram a região e que eram atribuídos ao “ateísmo” cristão (i.e. sua descrença nos deuses do panteão romano)<sup>341</sup>. Lidas separadamente do texto eusebiano, podemos perceber que essas constituições

---

<sup>336</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 131, 142 alega que Eusébio não teve acesso ao original latino dessa obra. Pelo contrário: a menção de Eusébio parece indicar que ele utilizou uma tradução grega (de má qualidade) da obra do orador cartaginês em sua *História*. Mesmo que possamos pensar que este episódio se trata de uma invenção cristã, ele nos revela como Eusébio o utiliza na condição de prova histórica do favorecimento imperial ao cristianismo desde os primórdios da fé. Novamente, a culpa pela “distorção dos fatos” não é do bispo palestino, mas das fontes a que ele teve acesso, às quais ele reputava completa autoridade histórica. Sobre o uso de Tertuliano nas obras de Eusébio, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 261-262.

<sup>337</sup> EUSÉBIO. HE 2.2.4-6.

<sup>338</sup> O argumento reaparece em LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 3.4-5, onde o autor isenta os Antoninos de terem tomado parte na perseguição aos cristãos. Não há como dizer se Eusébio influenciou Lactâncio ou se foi o contrário (possivelmente eles não conheciam as obras um do outro). O mais provável é que ambos tivessem desenvolvido essa tese a partir do comentário de Melito de Sardis feito em sua apologia a Marco Aurélio de que apenas “maus imperadores” como Nero e Domiciano se voltaram contra os cristãos.

<sup>339</sup> Sobre a cronologia de troca de correspondência entre estes procônsules e Adriano, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 558-559.

<sup>340</sup> Sobre os *koina* e suas relações com os imperadores, ver *idem*, p. 385-394.

<sup>341</sup> *Idem*, p. 560-561.

utilizam uma linguagem pouco elogiosa aos cristãos<sup>342</sup> e tratam de outras preocupações além da situação dos cristãos no Império. Adriano, por exemplo, parece estar mais preocupado com a ação dos informantes e os riscos que eles apresentavam na sociedade romana do que propriamente com o correto e justo julgamento de cristãos<sup>343</sup>, enquanto Antonino Pio está mais interessado que os provinciais da Ásia não estimulem tumultos nas comunidades cristãs e, por conseqüência, na região como um todo<sup>344</sup>. Pode-se objetar que, nesses casos, o bispo de Cesaréia estaria distorcendo seus documentos para forçar uma determinada interpretação dos mesmos com o intuito de defender a tese “apologética” de que os imperadores pretendiam proteger os cristãos, mas, ao que parece, se trata apenas de uma tentativa de fundamentar com base documental seu relato sobre o passado cristão com constituições imperiais que, no seu entender (e no entender de outros cristãos ao longo dos séculos<sup>345</sup>), mostravam como era a relação entre os cristãos e os imperadores nos séculos anteriores. Não se trata da invenção de um novo preceito apologético, mas da fundamentação empírica de uma noção corrente entre os cristãos do período.

Outro ponto comum entre os cristãos eruditos da época de Eusébio era que as perseguições aos cristãos foram, ao longo de todo o período imperial romano, exceções à regra de tolerância religiosa que reinava no Império e de simpatia dos príncipes à fé cristã. Entendia-se que as perseguições eram fruto da antipatia da população das cidades contra os cristãos pois estes se recusavam a adorar as divindades do politeísmo antigo e a tomar parte nos festivais municipais

---

<sup>342</sup> Antonino chega a comentar que “os deuses cuidam para que tais homens (i.e. os cristãos) não sejam ignorados, pois aqueles puniriam muito mais os que não querem cultuá-los do que vós” (EUSÉBIO. HE 4.13.2, tradução minha).

<sup>343</sup> EUSÉBIO. HE 4.9.3: “se alguém trazer o caso pelo propósito de chantagem, investigue até o fim e decida como tal pessoa deve ser punida”. Tradução minha.

<sup>344</sup> EUSÉBIO. HE 4.13.3: “Mas vós os levais ao tumulto, pois confirmais a opinião que têm ao acusá-los de ateus, e eles também, quando acusados dessa maneira, podem preferir a morte aparente à vida em prol de seu próprio Deus”.

<sup>345</sup> A constituição de Adriano, por exemplo, foi retirada da *Apologia* de Justino a Antonino Pio (como dito em EUSÉBIO. HE 4.8.8), que era usada como prova da simpatia imperial pelos cristãos. O próprio Melito de Sardis, em sua apologia a Marco Aurélio, mencionava o documento de Antonino ao *koinon* da Ásia com esse mesmo sentido (hipótese defendida por CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 272-275).

que ocorriam todo ano, sempre com a presença de sacrifícios<sup>346</sup>. Também Eusébio menciona que os hereges, em especial os gnósticos, realizavam rituais secretos onde eram feitas “cerimônias mágicas” (*tas mageias*) e todo tipo de encantamento ilícito, o que levou ao rumor de que todos os cristãos se reuniam a portas fechadas porque praticavam incesto e infanticídio<sup>347</sup>. Seriam essas acusações que pesavam contra os cristãos que fundamentariam o ódio popular por eles, mas os imperadores jamais teriam intervindo para estimular o ódio religioso.

Outra razão para que a paz da Igreja fosse rompida era a atuação de “maus imperadores”, que eram reputados por todos como tiranos. A perseguição aos cristãos seria apenas mais um atributo tirânico destas personagens, motivo pelo qual não era problemático tratá-las de forma negativa. Era o caso dos dois primeiros perseguidores, Nero e Domiciano, cuja má reputação era tanto famosa como consagrada pelos historiadores senatoriais. Além desses, foram acrescentados a essa lista Maximino Trácio (235-238), Décio (249-251), Valeriano (253-260) e Aureliano (270-275), apesar de, à exceção do primeiro destes, não possuírem o estigma de tirania<sup>348</sup>. Eusébio argumentava que o primeiro destes fora levado ao extremo de perseguir os cristãos como forma de se opor a seu antecessor imediato<sup>349</sup>, Alexandre Severo (222-235), a quem ele assassinara em uma conspiração e que, segundo o bispo palestino, era alguém muito simpático ao culto cristão e cuja família contava cristãos entre os seus membros<sup>350</sup>. No caso de Décio, o problema também era seu antecessor, Filipe o Árabe, alguém tão simpático aos cristãos que o bispo de Cesaréia

---

<sup>346</sup> EUSÉBIO. HE 3.33.3, citando um excerto da tradução grega do *Apologético* de Tertuliano no qual se faz referência à correspondência entre Plínio e Trajano. Tanto Tertuliano como Eusébio fazem questão de enfatizar que o imperador não via mal algum no cristianismo a não ser sua recusa em adorar aos deuses.

<sup>347</sup> EUSÉBIO. HE 4.7.9-11.

<sup>348</sup><sup>348</sup> Esta lista de “maus imperadores” que perseguiram os cristãos (à exceção de Maximino Trácio) também era seguida por LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 4-6.

<sup>349</sup> EUSÉBIO. HE 6.28.

<sup>350</sup> EUSÉBIO. HE 6.28. Como prova da simpatia da dinastia severa ao cristianismo, Eusébio menciona o convite da mãe de Alexandre Severo, Júlia Maméia, para que Orígenes fosse até a corte imperial exigir seus conhecimentos filosóficos (EUSÉBIO. HE 6.21.3). BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 328 n. 32 não só assume a historicidade desse episódio como supõe que ele tenha ocorrido no inverno de 232/3.

acreditava que fosse um cristão às escondidas<sup>351</sup>. Novamente, o ônus da perseguição não recaía na antipatia dos príncipes pelos cristãos, mas sim nas complexas tramas políticas nas quais estavam envolvidos.

Os casos de Valeriano e Aureliano em especial são interessantes para pensarmos o modo como Eusébio concebia o funcionamento do poder imperial, algo com conseqüência direta no modo como ele pensa a importância de Constantino para a Igreja no início do século IV. Eusébio começa seu relato sobre Valeriano exaltando o fato de este ter encerrado a perseguição promovida por Décio e continuada por seu sucessor, Galo (251-253)<sup>352</sup>, o que seria prova de seu comprometimento com Deus<sup>353</sup>. Contudo, o imperador mudou de opinião com relação aos cristãos por influência de um sacerdote pagão, a quem o autor chama de “líder da sinagoga dos mágicos egípcios” (*Aiguptou magôn arkhisunagôgos*), que teria convencido o príncipe sobre a necessidade de eliminar os clérigos cristãos como forma de garantir a segurança do Império e a prosperidade de seu governo. Tomando em grande estima a opinião deste sacerdote, a quem Eusébio atribui uma série de práticas imorais para os padrões da época, Valeriano teria emitido editos para os governadores provinciais a fim de que estes prendessem os bispos e sacerdotes cristãos como forma de desorganizar a estrutura hierárquica da Igreja<sup>354</sup>. Tal perseguição só teve fim porque o imperador foi derrotado em uma batalha contra os persas e capturado como escravo pelo inimigo, deixando o posto de Augusto vago em Roma<sup>355</sup>. Seu filho Galieno (260-268) seria o responsável

---

<sup>351</sup> Para o cristianismo às escondidas de Filipe, ver EUSÉBIO. HE 6.34. CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 67supõe que Eusébio tenha construído essa imagem de Filipe a partir das cartas de Orígenes. Para as motivações da perseguição de Décio estarem enraizadas em sua antipatia a seu sucessor, ver EUSÉBIO. HE 6.39.1.

<sup>352</sup> Sobre a perseguição de Galo, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 568 (mencionada em EUSÉBIO. HE 7.1).

<sup>353</sup> EUSÉBIO. HE 7.10.2-3.

<sup>354</sup> EUSÉBIO. HE 7.10.4-9. Todo o relato eusebiano sobre Valeriano é baseado em uma carta de Dionísio de Alexandria a certo Hermamon, mencionada em EUSÉBIO. HE 7.10.2. Novamente aqui Eusébio se torna “refém” de suas fontes, incorporando a própria interpretação de Dionísio em seu relato.

<sup>355</sup> EUSÉBIO. HE 7.13.

por revogar os editos persecutórios de seu pai e, além disso, reconhecer pela primeira vez o direito dos cristãos terem assegurado o direito de posse de suas igrejas<sup>356</sup>. No caso de Aureliano, este sempre adotou, segundo o autor, uma postura de tolerância ao culto cristão, mas foi persuadido do contrário pela ação de “maus conselheiros” que o incentivaram a combater a fé no Cristo<sup>357</sup>. No entanto, ele não pôde levar adiante seu projeto de perseguição, uma vez que morreu antes mesmo que seus editos persecutórios chegassem às mãos dos governadores<sup>358</sup>.

Os episódios de Valeriano e Aureliano mostram bem como Eusébio concebia que todo o poder de Roma estava de fato concentrado nas mãos do imperador. Como bem mostra Fergus Millar, essa era uma característica típica da concepção corrente sobre as funções do imperador existente entre as populações submetidas ao poder romano durante os três primeiros séculos da era comum<sup>359</sup>. Para palestinos como Eusébio, que se localizavam longe dos centros de poder da época e influenciados pela tradição monárquica instaurada desde a época helenística, toda a política romana se resumia à vontade do príncipe, verdadeiramente se portando como “lei viva” capaz de fazer justiça a qualquer um de seus súditos<sup>360</sup>. Nesse sentido, todo “bom imperador” estaria preocupado em zelar pela prosperidade do Império e pela felicidade de seus cidadãos, o que incluía favorecer os cristãos. Somente “maus imperadores” como Nero ou Domiciano, ou imperadores “enganados” por “maus conselheiros”<sup>361</sup> como Valeriano e Aureliano, podiam ignorar essa regra de civilidade básica e atacar a fé no Cristo. Muito antes de tratar de Constantino ou mesmo de viver sob seu governo, Eusébio já atribuía aos imperadores poderes muito além daque-

---

<sup>356</sup> EUSÉBIO. HE 7.13.

<sup>357</sup> EUSÉBIO. HE 7.30.20.

<sup>358</sup> EUSÉBIO. HE 7.30.21.

<sup>359</sup> MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 552-553.

<sup>360</sup> *Idem*, p. 465-467.

<sup>361</sup> O argumento não é novo para a época de Eusébio e persiste na literatura cristã tardo-antiga ao longo do tempo, reaparecendo, por exemplo, em TEODORETO. HE 1.33.1-3, onde o autor alega que Constantino deixou de apoiar a fé nicena para tomar o partido ariano por ter sido enganado por maus conselheiros. O comentário de Teodoro será melhor analisado na p. 415 abaixo.

les que eles realmente eram capazes de exercer, minimizando a importância das complexas redes de relacionamento político com senadores e aristocratas provinciais que influenciavam a ação política do Augusto. Pode-se objetar que essa seja uma concepção ideológica do funcionamento do poder romano, mas é importante notar que ela não era exclusiva dos cristãos, mas difundida por toda a população. A originalidade do autor aqui, baseado em uma tradição cristã que já pensava em termos semelhantes, reside sobretudo na adaptação desse princípio com o intuito de valorizar o papel dos cristãos no Império.

Além de desenvolver o tema da relação entre Roma e a Igreja, Eusébio tratava de assuntos mais exclusivos do cristianismo nos livros de 2 a 7 de sua obra. Como já enfatizou Robert Markus, um dos tópicos centrais na *História Eclesiástica* era estabelecer a sucessão dos líderes das principais sedes da cristandade, remontando até a época dos apóstolos uma linha de continuidade ininterrupta que vinculava, em última instância, a autoridade dos bispos de sua própria época à tradição apostólica<sup>362</sup>. A tarefa do autor nesse ponto era árdua, mesmo porque hoje se acredita que a figura do bispo (ao menos em sua condição de líder exclusivo da comunidade e que exercia seu poder de forma “monárquica”) só surgiu nas comunidades cristãs em finais do século II e início do século III, sendo que antes elas eram presididas por um conselho de presbíteros responsáveis pela disciplina e instrução dos fiéis<sup>363</sup>. Para levar a cabo seu intento, o clérigo palestino recorreu a listas episcopais existentes tanto na biblioteca de Cesaréia como nos arquivos da sede de Jerusalém, e mesmo assim ele só pôde reconstituir as sucessões episcopais completas das cidades de Roma, Alexandria, Jerusalém e Antioquia. De sua própria Cesaréia, da qual ele podia ter as melhores informações possíveis para a época, ele consegue remontar a lista de bispos até fins

---

<sup>362</sup> MARKUS, Robert. *The End of Ancient Christianity*. *Op. cit.*, p. 90-92.

<sup>363</sup> A tese é polêmica, mesmo porque existem indícios da existência de bispos para períodos anteriores, como no caso de Inácio de Antioquia (martirizado c. 100). Um resumo dos argumentos a favor e contra essa tese podem ser encontrados em WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 70-77, sendo que os autores tomam o partido da primeira hipótese.

do século II, com Teófilo<sup>364</sup>, e de outras sedes importantes, como Laodicéia e Éfeso, o material disponível só lhe permitia reconstituir partes da linha sucessória. Esse talvez seja o ponto em que a *História Eclesiástica* mais seja insatisfatória, posto que a historiografia tende a reconhecer que as relações episcopais produzidas aqui são, em sua maioria, incorretas e fruto da invenção de autores cristãos prévios<sup>365</sup>. Em parte, esse esforço eusebiano por reconstituir essas listas também faz parte das preocupações da Igreja na época de Eusébio, não dos séculos anteriores, que precisava reafirmar a autoridade episcopal e se entender como continuadora do cristianismo apostólico<sup>366</sup>.

Mas aqui novamente deve-se enfatizar o cuidado de correção textual e recurso à documentação que o autor tinha com seu texto. No caso das listas referentes a Jerusalém, o clérigo palestino admite que não encontrou nada escrito (*graphêi*) a esse respeito até a época do imperador Adriano “pois se diz que eles [os bispos de Jerusalém] tinham vida muito curta”<sup>367</sup>. Mas é interessante notar que o autor não se limitou apenas a reproduzir a tradição, porém conseguiu coletar outros documentos<sup>368</sup> que permitiram que ele concluísse que, no primeiro século de existência dessa comunidade, houvesse quinze bispos de origem judaica que ocuparam a liderança da comunidade local<sup>369</sup>. Mesmo que Eusébio estivesse voltado para as questões de seu tempo e que sua *História Eclesiástica*, ao menos no que se refere à história do cristianismo pré-constantiniano, seja apenas uma projeção do presente da época do bispo palestino para o passado, é importante

---

<sup>364</sup> Mencionado em EUSÉBIO. HE 5.22. Para a data, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 82.

<sup>365</sup> Para os problemas das listas utilizadas por Eusébio, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 257-258.

<sup>366</sup> MARKUS, Robert. *The End of Ancient Christianity. Op. cit.*, p. 90-92.

<sup>367</sup> EUSÉBIO. HE 4.5.1: *Komidêi gar oun brakhubious autous logos katekhei genesthai.*

<sup>368</sup> EUSÉBIO. HE 4.5.2: *tosouton ex eggraphôn pareilêpha* (“isto eu pude reunir a partir de documentos”). Estes eram compostos não listas episcopais acabadas, mas de textos que faziam menção à sucessão episcopal em Jerusalém. Sobre estes textos e o modo como eram utilizados com esse fim, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 258.

<sup>369</sup> EUSÉBIO. HE 4.5.2

notar que a metodologia utilizada pelo autor se fundamentava na análise de documentos, não na reprodução acrítica de certa tradição eclesiástica ou na manipulação deliberada de documentação.

Outro ponto importante em que Eusébio mostra grande preocupação com a erudição são as várias exposições que ele faz das opiniões de autores antigos sobre o cânone bíblico. Eusébio reproduz, por exemplo, as opiniões de Melito de Sardis<sup>370</sup>, Irineu de Lyon<sup>371</sup> e Orígenes<sup>372</sup> sobre quais textos escriturais foram considerados canônicos no passado para, em seguida, discutir filologicamente quais textos preservados por esta tradição deveriam ser reputados como ortodoxos e quais aqueles que deveriam ser desconsiderados por se tratarem de obras escritas por hereges<sup>373</sup>. Nesse ponto, o bispo de Cesaréia não parece ter nenhuma preocupação de defender a veracidade do cristianismo ou mesmo se contrapor às críticas dos pagãos às Escrituras, mas seu intuito é apenas fazer uma discussão erudita, com base nos preceitos que aprendera com Pânfilo em seu trabalho na biblioteca de Cesaréia, da autoridade dos textos escriturais herdados pela tradição de modo a dissociar os textos “canônicos” dos “apócrifos”<sup>374</sup>. Em momentos como esse, o autor se voltava apenas para os problemas internos das comunidades cristãs no que se refere ao uso dos textos neo-testamentários, não para uma polêmica com pagãos ou judeus.

Nos tópicos mencionados acima, a importância do debate de Eusébio com os pagãos e judeus pode ser relativizada, mas existem temas na *História Eclesiástica* que assumem um viés abertamente apologético que não pode ser desconsiderado. Em primeiro lugar, o autor se volta para as desgraças que acometeram os judeus logo após a morte de Cristo, associando-os de forma direta à sua ruína e perda da liberdade política após 70 d.C. Nos livros 2 e 3, o clérigo de Cesaréia se aproveita das narrativas evangélicas e dos textos de Flávio Josefo para mostrar não só que

---

<sup>370</sup> EUSÉBIO. HE 4.26.12-14.

<sup>371</sup> EUSÉBIO. HE 5.8.

<sup>372</sup> EUSÉBIO. HE 6.25.

<sup>373</sup> EUSÉBIO. HE 3.24-25 (discussão sobre o Novo Testamento, especialmente os escritos atribuídos a João).

<sup>374</sup> EUSÉBIO. 4.22.9, apoiando sobre os escritos de Hegésipo.

Cristo já havia profetizado<sup>375</sup> essas desgraças como também que essa profecia foi cumprida à risca no plano histórico. Narrando com vagar e riqueza de detalhes os sofrimentos dos judeus durante a investida das tropas de Tito e Vespasiano contra Jerusalém em 70<sup>376</sup> e o fracasso de revolta de Bar Cochba em 135<sup>377</sup>, duramente reprimida por Adriano, Eusébio dramatiza ao máximo esses eventos e os interpreta como castigos divinos ao crime cometido pelos judeus quando entregaram Jesus para ser morto pelas autoridades romanas<sup>378</sup>. Nesse ponto, o bispo claramente assume uma postura polêmica ao enfatizar as calamidades vivenciadas pelos judeus e mostrar o cumprimento da profecia do Cristo contra eles, em uma tentativa evidente de valorizar o cristianismo e colocá-lo em um patamar de superioridade frente à religião judaica. O diferencial de Eusébio para seus antecessores, como Júlio Africano, é seu recurso a uma base documental – neste caso, o relato de Flávio Josefo nas *Antigüidades Judaicas* e na *Guerra Judaica* – utilizada de modo análogo para a defesa de teses de “pura erudição”, como no caso da concordância das genealogias de Jesus apresentadas por Mateus e Lucas.

Um segundo assunto abertamente apologético na obra de Eusébio é seu tratamento despendido às heresias, algo que atravessa toda a segunda parte da *História*. Começando com os ensinamentos de Simão Mago<sup>379</sup> ainda na época apostólica e seguindo até as heresias de Sabélio<sup>380</sup> e Paulo de Samósata<sup>381</sup> em seu próprio tempo, passando pelas famosas heresias valentiniana<sup>382</sup>, marcionita<sup>383</sup>, montanista<sup>384</sup>, novaciana<sup>385</sup> e maniqueísta<sup>386</sup>, o bispo de Cesaréia as trata de

---

<sup>375</sup> Lc 19.42-44, 21.20, 21.23-24, todas passagens repetidas em EUSÉBIO. HE 3.7.4-6.

<sup>376</sup> EUSÉBIO. HE 3.5-7.2.

<sup>377</sup> EUSÉBIO. HE 4.6.

<sup>378</sup> EUSÉBIO. HE 3.7-9.

<sup>379</sup> EUSÉBIO. HE 2.13-14.

<sup>380</sup> EUSÉBIO. HE 7.6.

<sup>381</sup> EUSÉBIO. HE 7.30.2-19.

<sup>382</sup> EUSÉBIO. HE 4.11.1-5.

<sup>383</sup> EUSÉBIO. HE 5.13.

<sup>384</sup> EUSÉBIO. HE 5.16, 5.18-19.

<sup>385</sup> EUSÉBIO. HE 6.43-46.

modo semelhante, dizendo que todas elas eram inovações à fé ortodoxa que prevalecia desde os ensinamentos de Cristo e que não perdurariam por muito tempo, pois seus ensinamentos eram falsos e, portanto, mais fracos do que a fé verdadeira. Seria missão dos apóstolos, continuada pelos bispos, apologistas e hereges, extirpar a falsidade desses ensinamentos, posto que estimulavam a divisão das assembleias, mas esta seria tarefa fácil, uma vez que, apenas o ortodoxia chegava a um determinado lugar, a heresia local logo era derrotada. De modo análogo, Eusébio entendia que todos os mártires e apologistas dos séculos seguintes davam testemunho da fé verdadeira através de seu sangue ou de seus escritos, o que sempre fazia com que a ortodoxia saísse vencedora e se perpetuasse nas comunidades cristãs até a época em que o bispo palestino estava escrevendo.

Como bem notou Glenn Chesnut, o interesse de Eusébio nesse ponto não residia nas heresias em si – diferentemente de Irineu de Lyon ou de Epifânio de Salâmis, o bispo palestino não se preocupava em detalhar quais eram os ensinamentos e práticas heterodoxas que eram derrotados pelos mártires e apologistas – mas sim na ortodoxia eterna e perene que triunfava na Igreja ao longo dos séculos<sup>387</sup>. O que lhe interessava não eram os conceitos ou práticas dos hereges, mas as refutações escritas pelos mártires e apologistas que continham os indícios da fé verdadeira que seria uma das marcas de unidade da Igreja desde a época do Cristo<sup>388</sup>. Trata-se efetivamente de uma tese apologética, ainda mais por se ocupar em mostrar a superioridade manifesta da fé ortodoxa sobre as várias heresias que continuavam existindo ao redor do Império. Podemos pensar que Eusébio estivesse voltado nesse ponto para a refutação das críticas dos hereges à Igreja nesse momento, mas o importante notar é que essa refutação era feita com embasamento documental,

---

<sup>386</sup> EUSÉBIO. HE 7.31.

<sup>387</sup> Sobre esse interesse distinto de Eusébio pelas heresias, pouco se preocupando em apresentar e refutar seus principais pontos de doutrina, ver CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 127-128.

<sup>388</sup> MARKUS, Robert. *The End of Ancient Christianity*. *Op. cit.*, p. 92-93.

apontando os momentos em que os hereges entravam em declínio e expondo as refutações de autores ortodoxos às crenças e práticas heterodoxas. Podemos dizer que a *História Eclesiástica* não nos informa muito sobre como os hereges pensavam e agiam nos três primeiros séculos, mas ela nos diz muito sobre como eles eram criticados e combatidos.

A apologia se faz sentir com força na *História Eclesiástica* também nos relatos eusebianos sobre os martírios ao longo dos séculos II e III. De fato, o autor tem poucas informações precisas sobre as perseguições de Nero e Domiciano, razão pela qual trata de forma breve episódios como os martírios de Pedro e Paulo em Roma<sup>389</sup>. Entretanto, conforme os relatos sobre os martírios ficavam mais abundantes e ricos em detalhes para as épocas seguintes, tanto mais a narrativa de Eusébio sobre os mártires também aumentava. Com efeito, o bispo palestino não é tão vago quanto autores como Justino ou Melito de Sárdis que apenas faziam alusão a perseguições em diversas regiões do Império sem ter como mostrar onde e como ocorriam os martírios ou mesmo quem sofria mais com a intolerância das autoridades e da população enfurecida. De fato, Eusébio se aproveita desses relatos dos apologistas para fundamentar sua afirmação de que os cristãos eram perseguidos no Oriente durante a época dos Antoninos, mas sua narrativa se baseia mais em episódios documentados de perseguições a que ele podia ter acesso através de atas de martírios que ele, juntamente com Pânfilo, ajudou a preservar na biblioteca de Cesaréia<sup>390</sup>. É através dessa coletânea, por exemplo, que ele pôde ter acesso ao martírio de Policarpo de Esmirna, uma narrativa detalhada (e reproduzida na íntegra por Eusébio) do julgamento e da execução de uma figura ilus-

---

<sup>389</sup> EUSÉBIO. HE 2.25.5-8.

<sup>390</sup> Em EUSÉBIO. HE 5.prefácio, o autor menciona que compilara, antes mesmo de escrever sua *História*, todas as atas de martírios dos séculos II e III a que teve acesso como parte de seu trabalho junto com Pânfilo. Do mesmo modo no que se referia à exegese bíblica, esse material preservado não tinha objetivo exclusivamente apologético, mas cumpria a função de preservar e documentar o passado cristão de perseguições. Para mais, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 250-255.

tre do cristianismo na época de Trajano como também de outros cristãos dessa cidade da Ásia<sup>391</sup>. Do mesmo modo, o clérigo palestino preservou em sua *História* o relato das perseguições sofridas pelas comunidades de Lyon e Vienne no ano de 177. Nele, são relatados o ódio local dos pagãos aos cristãos, os métodos de acusação, inquirição e tortura dos acusados, as dificuldades dos cristãos para se manterem resolutos em sua decisão de não abjurarem o Cristo e a crueldade na execução dos condenados<sup>392</sup>. O emprego de documentos como essas atas de martírio mostra não só a possibilidade de acesso a textos raros para a época de que Eusébio dispunha na biblioteca de sua cidade como também seu cuidado em documentar o máximo possível as afirmações que fazia em sua obra.

Esse relato eusebiano sobre as perseguições adquire caráter apologético quando o autor faz uso deles seja para mostrar o comprometimento dos mártires com a Palavra de Deus e com a ortodoxia, seja para os inserir em um contexto de combate entre cristianismo e paganismo. De fato, Eusébio alega que os sofrimentos pelos quais os mártires passavam ao longo do processo condenatório eram provas que esses “atletas da piedade” (*eusebeias athlêtôn*)<sup>393</sup> ofereciam a seus carrascos e acusadores da força de sua fé e de seu repúdio aos falsos deuses do politeísmo antigo. O mártir (“testemunha”, em grego) seria aquele que dava prova de sua fé, combatia a heresia e enfrentava a fúria dos pagãos para preservar incólume a ortodoxia e a unidade das assembleias cristãs. O mártir, assim, testemunhava tanto para suas comunidades como para os pagãos e hereges a superioridade de sua fé cristã, pela qual ele era capaz de oferecer a própria vida em sacrifício. O bispo palestino também adota um viés apologético em sua exposição sobre os martírios ao

---

<sup>391</sup> O martírio de Policarpo é narrado em EUSÉBIO. HE 4.15.

<sup>392</sup> EUSÉBIO. HE 5.1-2. Sobre os equívocos que Eusébio comete no uso dessa documentação, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 137-138. Sobre as evidências que esse documento traz sobre a participação de um imperador em um julgamento de cristãos (sempre agindo em resposta a petições da população local), ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 559.

<sup>393</sup> EUSÉBIO. HE 5. prefácio.

optar consciente e deliberadamente por não mencionar os casos de cristãos que falharam nas perseguições ou mesmo que abandonaram a fé para não serem mortos ou terem suas propriedades confiscadas<sup>394</sup>. Para ele, não é o propósito de sua obra tratar dessas pessoas, posto que seu relato deveria ser edificante para seus leitores<sup>395</sup>. Mesmo assim, ao assumir a parcialidade de seu relato, Eusébio ainda dá mostras de que sua defesa do cristianismo não deveria ser feita a qualquer preço (por exemplo, tentando fazer que seu leitor acreditasse que nunca houve apóstatas no cristianismo), mas que deveria se pautar em evidências documentais.

Após o encerramento dos sete primeiros livros de sua *História Eclesiástica*, o enfoque de Eusébio nos livros de 8 a 10 de seu texto muda completamente. A preocupação com a sucessão apostólica, com a defesa da ortodoxia e com a preservação dos textos de autores cristãos prévios desaparece, e o relato passa a se voltar de forma ainda mais intensa para as perseguições contra os cristãos e as relações entre Roma e a Igreja. Tal mudança de foco tinha uma explicação clara, posto que, a partir desse momento, o clérigo palestino passava a narrar a Grande Perseguição de Diocleciano, que se estendeu entre 303 e 311 em quase todas as possessões romanas, e a continuação desta por Maximino Daia nas províncias orientais entre 311 e 313. Para Eusébio, estes eram eventos ímpares na história romana, pois, desde Galieno, os cristãos viveram em paz com os pagãos e o cristianismo já se havia estabelecido como religião respeitável no mundo romano, a pon-

---

<sup>394</sup> E.g. EUSÉBIO. HE 8.2.2-3, já tratando das perseguições de Diocleciano.

<sup>395</sup> Sobre o caráter edificante do relato sobre os martírios, ver EUSÉBIO. HE 5.prefácio.3-4: “Outrora, diversos escritores de histórias se restringiram à escrita das vitórias em guerras, dos triunfos sobre os inimigos, do valor dos generais e da coragem dos soldados, homens estes manchados com sangue e com inúmeras mortes pelo bem das crianças, da pátria e de outras possessões. De nossa parte, nosso texto preservará em monumentos perpétuos as guerras movidas em prol da própria paz da alma e aqueles que nelas se destacaram em prol da verdade acima da pátria e em prol da piedade acima dos entes queridos, proclamando a memória eterna das lutas dos atletas da piedade, da coragem dos que sofreram e dos troféus obtidos contra os demônios, das vitórias obtidas contra inimigos invisíveis e das coroas [de glória] obtidas depois de tudo isso” (*alloi men oun historikas poioumenoi diêgêseis, pantôs an paredôkan têi graphêi polemôn nikas kai tropaia kat' ekhthrôn stratêgôn te aristeias kai hoplitôn andragathias, haimati kai muriois phonois paidôn kai patridos kai tês allês heneken periousias mianthentôn: ho de ge tou kata theon politeumatous diêgêmatikos hêmin logos tous huper autês tês kata psuxên eirênês eirênikôtatous polemous kai tous en toutois huper alêtheias mallon ê patridos kai mallon huper eusebeias ê tôn philtatôn andrisamenous aiôniais anagrapsetai stêlais, tôn eusebeias athlêtôn tas enstaseis kai tas polutlêtous andreias tropaia te ta kata daimonôn kai nikas tas kata tôn aoratôn antipalôn kai tous epi pasi toutois stephanous eis aiônion mnêmên anakêruttôn*).

to de disputar seguidores com as demais religiões e filosofias da época. Contudo, esse período de paz começou a se deteriorar a partir de fins do século III com o estabelecimento da Tetrarquia. Um dos tetrarcas, Galério (293-311), começou a tomar medidas cada vez mais restritivas contra os cristãos de seu exército, a ponto de expulsar todo aquele que se recusasse a oferecer sacrifício aos deuses já em 299<sup>396</sup>. Ao mesmo tempo, intelectuais como Sossiano Hierócles começavam a escrever tratados em que desqualificavam o cristianismo como uma religião inferior que deveria ser combatida e incentivavam a corte imperial a tomar medidas cada vez mais duras contra os seguidores do Cristo. Enquanto isso, Eusébio lamenta que os cristãos estivessem mais ocupados resolvendo suas disputas internas nas comunidades do que se unindo contra essa nova ofensiva de pagãos radicais contra o cristianismo<sup>397</sup>.

Os livros de 8 a 10 da *História Eclesiástica* possuem muitas singularidades que os diferenciam do restante da obra. Eusébio possuía para esse período algo que não tinha em seus livros anteriores: conhecimento direto dos eventos por ser deles testemunha ocular ou por ter acesso a pessoas que presenciaram as medidas imperiais contra os cristãos. Isso se mostra muito útil quando trata da situação da Palestina ao longo do período de perseguições, pois permite que o autor não só saiba exatamente quais eram as bases legais utilizadas pelos tetrarcas para perseguir os cristãos – o bispo palestino era capaz de parafrasear todos os quatro editos persecutórios emitidos entre 303 e 304 – como também possa reconstruir com precisão a seqüência da radicalização das perseguições nesses primeiros anos. Inicialmente, Diocleciano e seus colegas na púrpura ordenaram o confisco e destruição das igrejas e das Escrituras, bem como a incorporação ao fisco das propriedades eclesiásticas<sup>398</sup>. A seguir, após algumas insurreições de cristãos contra essas medi-

---

<sup>396</sup> EUSÉBIO. HE 8.1.7. Para a data, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 18-19.

<sup>397</sup> EUSÉBIO. HE 8.1.7-8.

<sup>398</sup> EUSÉBIO. HE 8.2.4. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 22 o data em 23 de fevereiro de 303.

das, os príncipes ordenaram a prisão de todos os clérigos<sup>399</sup> para, logo após, ordenarem que fossem soltos após realizarem sacrifícios aos deuses<sup>400</sup>. Por fim, Eusébio pôde notar – e ele é o único a fazê-lo – que os imperadores determinaram a obrigatoriedade de que todos os cidadãos realizassem, em um ato público, sacrifícios em honra dos deuses pagãos sob pena de prisão<sup>401</sup>. Ao mesmo tempo, o autor foi capaz de tomar nota de todos os martírios que ocorreram em sua província ao longo do período persecutório, os quais ele compilou em uma obra à parte – os *Mártires da Palestina* – e que resumiu no oitavo livro de sua *História Eclesiástica*. Novamente, o cuidado de Eusébio em documentar o passado cristão bem como as afirmações que fazia em suas obras reaparecia com força nessa parte final de seu texto, mas desta vez com o diferencial que era o próprio autor quem tivera acesso direto a essas informações.

Na segunda parte de seu livro 8, Eusébio passava a se ocupar ainda mais da história imperial romana, narrando com detalhes a renúncia de Diocleciano e Maximiano à púrpura em 305<sup>402</sup>, a morte de Constâncio Cloro em 306<sup>403</sup> e a ascensão de Constantino à púrpura em substituição a seu pai<sup>404</sup>. Também é nessa parte que o bispo palestino tratava, com cores vivas e de forma dramática, da doença fatal de Galério em 311<sup>405</sup> que levou não só a um novo reordenamento da Tetrarquia como também à revogação dos editos persecutórios de 303/4 através do famoso “edito de Serdica”<sup>406</sup>. Toda essa incursão na história romana não era feita totalmente sem propósito, uma

---

<sup>399</sup> EUSÉBIO. HE 8.2.5

<sup>400</sup> EUSÉBIO. HE 8.2.5.

<sup>401</sup> EUSÉBIO. *Mártires da Palestina* 3.1 (apud BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 23, 297 n. 84).

<sup>402</sup> EUSÉBIO. HE 8.13.10-11.

<sup>403</sup> EUSÉBIO. HE 8.13.12.

<sup>404</sup> EUSÉBIO. HE 8.13.12.

<sup>405</sup> EUSÉBIO. HE 8.16.2-5.

<sup>406</sup> Cujá tradução para o grego foi reproduzida na íntegra em EUSÉBIO. HE 8.17.3-10. LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 34 reproduz o original latino. Essa constituição não se tratava de um edito, mas de uma carta endereçada à toda a população (MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 578-579). Emitida em Serdica, foi recebida em Nicomédia em 30 de abril de 311, como nos informa LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 35.1.

vez que Eusébio queria mostrar com ela o estado de confusão e falta de comando que tomou conta do Império a partir do momento em que os imperadores decidiram se voltar contra os cristãos<sup>407</sup>. Para o autor, essas perseguições levaram à desgraça dos soberanos pois eles acabavam se voltando contra o próprio Deus, que veio em socorro aos cristãos e começou a cumular o Império com inúmeras desgraças naturais e políticas, como no caso da abdicação de Diocleciano e Maximiano e da doença fatal de Galério, tratada como uma verdadeira vitória de Deus contra os perseguidores<sup>408</sup>.

Como já havia feito em seu tratamento aos judeus, Eusébio usava a história como ferramenta apologética para mostrar como a impiedade dos imperadores para com os cristãos levou à desgraça do Império, que se viu envolto em caos político até que Galério restabelecesse os direitos civis dos cristãos em 311. Do mesmo modo, o bispo palestino se preocupava em documentar sua tese apologética de que Roma começou a entrar em convulsão a partir do momento em que os cristãos foram perseguidos, incorporando à sua narrativa documentos e eventos dos quais ele foi testemunha ocular que comprovassem suas afirmações.

A tranquilidade dos cristãos, no entanto, durou pouco, uma vez que Maximino Daia, tão logo se apossou dos territórios e do posto de Augusto deixados vagos após a morte de Galério em 311, reinstaurou as perseguições em suas possessões orientais, o que incluía a província da Palestina<sup>409</sup>. Em seu livro 9, Eusébio se ocupou em narrar essa nova onda persecutória que se abateu sobre o cristianismo a partir de então, trazendo detalhes sobre como o imperador conseguiu mobilizar apoio popular para sua empresa<sup>410</sup> e de como ele fez uso dos governadores de província e de

---

<sup>407</sup> EUSÉBIO. HE 8.13.10.

<sup>408</sup> EUSÉBIO. HE 8.16.1-2.

<sup>409</sup> Para a anexação dos territórios de Galério por Maximino Daia após a morte daquele (possivelmente ocorrida em maio de 311), ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 39.

<sup>410</sup> Por exemplo, requerendo que cidades fizessem petições para expulsar os cristãos de seus domínios em troca de favorecimento político e econômico (EUSÉBIO. HE 9.7.3-14, citando uma inscrição que ele alegara ter encontrado

seu prefeito pretoriano para encobrir sua intenção de perseguir os cristãos<sup>411</sup>. Eusébio fazia questão de mostrar todos os traços que caracterizavam Maximino como um tirano, desde sua amizade com bárbaros até seus desejos ludibriosos insaciáveis<sup>412</sup>, o que contribuía para explicar porque tal imperador se voltara contra os cristãos. Mesmo que sua imagem do príncipe não seja imparcial e equilibrada, mas que retrate a antipatia dos cristãos por este príncipe, o relato do bispo palestino é pautado por informações fidedignas sobre o imperador, comprováveis por outras fontes documentais. Embora parcial (ou ideológica), sua narrativa sobre Maximino era feita com base em eventos e documentos concretos, seguindo o paradigma adotado desde o início da obra e que nos assegura que suas informações de fato podem ser usadas para uma análise histórica do período.

Na segunda parte do livro 9 e nos primeiros capítulos do décimo e último livro de sua *História Eclesiástica*, o autor mostrava como surgiram, praticamente ao mesmo tempo, dois imperadores simpáticos ao cristianismo e que teriam restabelecido, segundo ele, a ordem natural das coisas no Império Romano. Eram Constantino, que derrotou Maxêncio em Roma em 312<sup>413</sup>, e Licínio, que derrotou Maximino Daia em 313<sup>414</sup> e pôs fim às perseguições no Oriente. Nessa parte da obra, tanto um quanto outro eram elogiados como “amados de Deus”<sup>415</sup> que agiam sob inspiração divina para assegurar os direitos dos cristãos em ambas as metades do Império, os quais se encontravam ameaçados pela “tirania” de Maxêncio no Ocidente e pela perseguição de Maxi-

---

na cidade de Tiro, na Fenícia). Na década de 1980, descobriu-se uma inscrição na região da Lícia-Panfília (sul da Turquia atual), datada de 6 de abril de 312, que comprova a alegação de Eusébio. As inscrições continham tanto a petição das cidades (feita em grego) como a resposta de Maximino em latim. Para mais, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 282-283.

<sup>411</sup> Diferentemente de Diocleciano e Galério, Maximino não emitiu nenhum edito geral determinando os termos em que a perseguição deveria ocorrer, mas apenas respondia às petições cidadinas contra os cristãos e emitia ordens particulares a seus magistrados para que eles descumprissem o edito de tolerância de Galério e adotassem medidas duras contra os cristãos. A este respeito, Eusébio cita uma carta do imperador ao prefeito pretoriano Sabino (EUSÉBIO. HE 9.1.3-6) em que lhe instrui sobre as medidas a serem adotadas contra os cristãos.

<sup>412</sup> EUSÉBIO. HE 8.14.7-16

<sup>413</sup> O conflito é narrado em EUSÉBIO. HE 9.9.1-11.

<sup>414</sup> O conflito é narrado em EUSÉBIO. HE 9.10.1-6.

<sup>415</sup> EUSÉBIO. HE 9.9.1.

mino no Oriente. Apesar das alegações de Eusébio, nós sabemos por outras fontes que ambos os enfrentamentos não tinham qualquer relação com a situação dos cristãos no Império, mas se tratavam apenas de disputas políticas entre membros do colégio imperial, esfacelado após a morte de Galério, que disputavam entre si a soberania por porções distintas das possessões romanas<sup>416</sup>. No caso ocidental, a situação era complexa, uma vez que nem Constantino nem Maxêncio tinham sua legitimidade imperial plenamente assegurada. Este nunca foi reconhecido pelos demais imperadores como um membro do colégio imperial, enquanto aquele assumira as províncias que seu pai, Constâncio Cloro, governara até sua morte em 306, mas cujo *status* perante os demais príncipes oscilou muito entre 306 e 312, a ponto de sempre se ver ameaçado por tentativas de golpe e sofrer de uma crônica falta de apoio de seus colegas para governar<sup>417</sup>.

Aqui, podemos identificar um descompasso entre as afirmações de Eusébio e o nosso conhecimento do período, uma vez que a alegação eusebiana de que os cristãos estavam diretamente envolvidos nas disputas imperiais entre 312/3 não se sustenta<sup>418</sup>. Neste ponto específico, podemos dizer que Eusébio exagera suas preocupações apologéticas de modo a desguarnecer seu rigor documental. Ele se deixa levar por seu elogio aos novos imperadores que reabilitaram a situação dos cristãos no Império e passa a citar cada vez menos documentos e a se fiar em relatos cada vez menos confiáveis (dos quais nunca menciona a procedência) que o levam, em última instância, a retratar a batalha final entre Constantino e Maxêncio como uma nova fuga do povo eleito do Egito. O primeiro, no papel de novo Moisés, agia sob inspiração divina como aquele

---

<sup>416</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 39-41 e DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 177-178.

<sup>417</sup> Sobre a complexa questão da legitimidade imperial de Constantino entre sua posse da púrpura imperial em 25 de julho de 306 até sua vitória sobre Maxêncio em 28 de outubro de 312, ver BARNES, Timothy D. “Was there a constantinian revolution?” Baltimore. *Journal of Late Antiquity*, volume 2, número 2, p. 374-384, outono 2009. Versão digitalizada, 13 páginas, p. 10 n. 25. Agradeço ao professor Barnes por ter me permitido ter acesso a essa versão digital, a qual me foi generosamente enviada ao longo de trocas de e-mails que tive com ele durante a pesquisa.

<sup>418</sup> O único historiador moderno que defende que Constantino enfrentou Maxêncio imbuído de preocupações com os cristãos de Roma é ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 47-51.

que visa a libertar o povo de Deus da tirania do Faraó, enquanto o segundo era retratado como sendo a própria materialização da tirania faraônica que submerge no mar Vermelho com seus carros e cavaleiros em um último esforço desesperado de impedir o inevitável<sup>419</sup>. É óbvio que o paralelo bíblico só reforça a tese apologética que o bispo palestino pretende defender nesse ponto, que era a atribuição da vitória de um libertador sobre um tirano por intermédio da vontade do Deus cristão<sup>420</sup>. O problema vem a seguir, quando Eusébio continua o paralelo com o Êxodo ao afirmar que o imperador vencedor adentrou a Urbe entoando hinos de louvor a Deus<sup>421</sup> e que o imperador se fez retratar “no lugar mais público de Roma” (*en tòi malista tôn epi Rhômês dedê-mosieumenôi topôi*) em uma estátua na qual portava “o símbolo do salvador em sua mão direita” (*to sôtêrion sêmeion epi tēi dexiai*). Não há como confirmar qualquer uma dessas afirmações<sup>422</sup>, embora Eusébio nos apresente outras mais plausíveis, como que Constantino foi recebido pelos senadores e outras pessoas ilustres da cidade em uma procissão triunfal pela cidade<sup>423</sup>. O problema do autor em seu relato sobre a campanha de Constantino em 312, além de sua preocupação

---

<sup>419</sup> EUSÉBIO. HE 9.9.6-8, traçando diversos paralelos com a narrativa de Ex 14.14-15.21.

<sup>420</sup> Todas as fontes literárias que se referem a esse episódio louvam Constantino por este ter libertado o povo romano da tirania de Maxêncio. Além destas, o famoso Arco de Constantino em Roma, dedicado pelo Senado ao novo imperador em 315, também o exalta por ter libertado a cidade da “facção do tirano”. Quanto a atribuição divina da vitória de Constantino, os autores cristãos a atribuem ao Deus cristão, enquanto os autores pagãos a tributam a uma divindade monoteística vaga, sem nome (um *summus deus*). Tentar equacionar esse “sumo deus” dos textos pagãos com o Deus cristão como uma forma de referência não ofensiva à nova divindade predileta do imperador (como fazem RODGERS, Barbara S. “The Metamorphosis of Constantine”. Cambridge. *Classical Quarterly*, volume 39, número 1, p. 233-246, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/pss/639255>, acessado no dia 13/06/2011 e ELLIOTT, Thomas G. “Constantine’s Conversion: Do We Really Need It?” Toronto. *Phoenix*, volume 41, nº 4, p. 420-438, inverno de 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/view/00318299/ap030159/03a00050/0>, acessado no dia 26/11/2007) talvez explique a religiosidade do imperador, mas não faz jus às disputas entre pagãos e cristãos neste momento a respeito de qual divindade propiciou seus favores ao príncipe (e, portanto, qual merecia que seu culto tivesse maior simpatia por parte do Augusto).

<sup>421</sup> EUSÉBIO. HE 9.9.9.

<sup>422</sup> A despeito da tentativa de ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 111-112 de associar a estátua referida por Eusébio com aquela que se localizava na basílica de Maxêncio e cujos resquícios atuais estão preservados no Museu Capitolino. Cogita-se hoje que o mais provável é que a estátua monumental de Constantino o representasse como um deus sol, portando o globo terrestre, não uma cruz, em sua direita, e elevando seu olhar e sua mão esquerda para o céu. Essa segunda hipótese é mais provável. Este era um tipo de retratística imperial muito comum ao longo de todo o século III, pois associava os imperadores a Alexandre Magno em sua forma divinizada e ao Sol Invicto, uma divindade muito popular (STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 75-79, 150-151).

<sup>423</sup> EUSÉBIO. HE 9.9.9.

apologética de vincular o príncipe aos favores do Deus cristão, era também da qualidade das fontes a que teve acesso, as quais provavelmente o conduziram a uma exígua base documental que permitisse maior correção de suas afirmações. Escrevendo em Cesaréia, sem qualquer contato direto com os eventos de outubro de 312 e dependendo de relatos nem sempre confiáveis sobre os acontecimentos no Ocidente<sup>424</sup>, sua narrativa sobre a batalha da ponte Mílvia é uma das menos fundamentadas e questionáveis de sua *História Eclesiástica*.

Porém, quando o autor se volta para a situação no Oriente, seu acesso a fontes mais confiáveis e a documentos que melhor fundamentassem sua narrativa melhora bastante. Ao narrar a campanha de Licínio – um ex-general de Galério que fora indicado como imperador em 308 como parte de um esforço de reorganizar o colégio imperial e extirpar Maxêncio do poder em Roma<sup>425</sup> – contra Maximino Daia, Eusébio podia apresentar uma riqueza de detalhes maior, conseguindo descrever as diversas fases da campanha desde o primeiro insucesso militar de Maximino até sua contínua fuga até os montes Tauros, na Cilícia, onde morreu em meados de 313<sup>426</sup>. Ao longo dessa narrativa, Eusébio explicava como Maximino teve que recuar em sua política de perseguições para tentar obter o apoio de seus cidadãos contra a invasão de seu rival. Para isso, cita dois editos imperiais nos quais o Augusto derrotado fazia cada vez mais concessões aos cristãos como último esforço para que se encorajassem a defender aquele que até pouco tempo atrás os perseguia<sup>427</sup>. O resultado é que, antes mesmo de Licínio assumir oficialmente o controle das possessões romanas orientais, as perseguições já tinham sido encerradas pelo último dos perseguido-

---

<sup>424</sup> CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 285-286 supõe que a fonte de Eusébio para a existência do referido monumento de Constantino seja o simples boato que se espalhou rapidamente entre os cristãos desde o Ocidente. Escrevendo antes mesmo da chegada de Constantino ao Oriente em 324 (como veremos, este episódio já estava incorporado à *História Eclesiástica* por volta de 316), é de se supor que toda ou a maior da narrativa sobre o conflito de 312 provenha de relatos orais.

<sup>425</sup> Sobre a ascensão de Licínio, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 32 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 90.

<sup>426</sup> EUSÉBIO. HE 9.10.13-15.

<sup>427</sup> EUSÉBIO. HE 9.9a.1-9 e EUSÉBIO. HE 9.10.5-11.

res, algo que, para Eusébio, mostrava de novo o triunfo de Deus sobre os perseguidores e a confissão do tirano da superioridade do culto cristão<sup>428</sup>. Podemos dizer que se trata igualmente de uma tese apologética, mas isso não invalida as informações que traz sobre o recuo de Maximino com relação às perseguições, mesmo porque aqui o clérigo de Cesaréia volta a dispor de informações confiáveis e de documentos com os quais embasar seu relato.

No início do livro 10, Eusébio dedica os três primeiros capítulos a louvar o restabelecimento dos direitos civis aos cristãos no período entre 313/4, quando Constantino e Licínio revogaram os editos persecutórios de outrora e asseguraram por meio de uma constituição imperial (o assim chamado “edito de Milão”<sup>429</sup>) o direito dos cristãos exercerem sua religião de forma livre e de obterem de volta os bens confiscados durante os anos turbulentos das perseguições de Diocleciano e Maximino. Eusébio vai além e retoma sua tese já defendida nos livros anteriores segundo a qual o cristianismo, agraciado com os favores divinos, com a paz no Império e a proteção dos imperadores, voltava a florescer e a se desenvolver no mundo romano<sup>430</sup>. O início do governo de Constantino e Licínio teria sido marcado pela reconstrução das igrejas, pelo retorno da reunião das assembléias e, em suma, pela alegria universal que brilhava por todo o Império agora que os cristãos retomavam sua vida normal e, por consequência, Roma se via livre das guerras civis e das calamidades naturais que assolaram as províncias nos primeiros anos do século IV.

Eusébio culminava sua apresentação jubilosa dessa nova fase da história imperial e do cristianismo com a inserção de um panegírico que ele próprio compusera por ocasião da dedicação da igreja de Tiro<sup>431</sup>, no qual ele fazia elogios não só ao idealizador dessa construção – o bispo

---

<sup>428</sup> EUSÉBIO. HE 9.10.12.

<sup>429</sup> Reproduzido em EUSÉBIO. HE 10.5.2-14.

<sup>430</sup> EUSÉBIO. HE 10.3.1-4.

<sup>431</sup> EUSÉBIO. HE 10.4.

local e seu amigo pessoal, Paulino de Tiro<sup>432</sup> – mas também aos Augustos que, segundo ele, haviam reconhecido o benefício dos favores divinos em seus governos. Por esse motivo, ele dizia que os príncipes “cospem na cara de ídolos mortos, tripudiam sobre os ritos ímpios dos demônios, e riem dos velhos erros que eles haviam herdado de seus pais”<sup>433</sup>. Do ponto de vista factual, esta é uma afirmação temerária, posto que, no caso específico de Licínio, como os eventos posteriores mostrariam, o imperador não havia deixado de cultuar os deuses imortais nem havia adotado o Deus cristão como seu protetor. Essa afirmação, bem como todo o assim chamado panegírico de Tiro, deve ser entendida como parte desse novo contexto que aflorava nos anos imediatamente subseqüentes a 313, quando o otimismo tomava conta de cristãos como Eusébio e havia a esperança de que o cristianismo receberia tratamento diferenciado daquele que recebera dos soberanos romanos até então.

Além de refletir esse ambiente otimista, o panegírico de Tiro tinha por propósito defender, diante de uma assembléia cristã, a tese de que, de agora em diante, os imperadores deixariam de lado suas velhas crenças pagãs para fomentar o culto do verdadeiro Deus. Completava-se, assim, o curso da história da salvação, orientada, segundo Eusébio expusera no primeiro livro de sua *História* e agora novamente neste panegírico, para a universalização da fé no Cristo e o conseqüente triunfo do cristianismo<sup>434</sup>. De fato, o bispo palestino tinha motivos para acreditar que, desta vez, a mudança era significativa e perene, como ele faz questão de mostrar ao incluir seis constituições imperiais de Constantino, dentre as quais o “edito de Milão” que publicara em conjunto com Licínio, que sinalizavam o favorecimento imperial dos soberanos à fé cristã<sup>435</sup>. Essas constituições asseguravam vários privilégios para as comunidades cristãs e seus clérigos como, por

---

<sup>432</sup> Sobre a relação entre Eusébio e Paulino, ver acima, p. 74 n. 172.

<sup>433</sup> EUSÉBIO. HE 10.4.16: *Nekrôn men eidólôn kataptuein prosôpois, patein d'athesma daimonôn thesmia kai palaias apatês patropadotou katagelan.*

<sup>434</sup> EUSÉBIO. HE 10.4.14-17.

<sup>435</sup> Reunidas em EUSÉBIO. HE 10.5-7.

exemplo, a concessão de dinheiro para as igrejas<sup>436</sup>, a isenção clerical da realização de liturgias públicas<sup>437</sup> e até mesmo o direito dos sacerdotes de utilizar o sistema imperial de transporte, o *cursus publicus*<sup>438</sup>, para que pudessem comparecer a um concílio que o imperador convocara em Arles, na Gália, para resolver a disputa eclesiástica que ganhava força na África nesse momento: a controvérsia donatista. Eusébio é muito breve quando trata dessa disputa africana em suas obras<sup>439</sup>, mas é curioso notar que, dos seis documentos imperiais elencados pelo bispo palestino no décimo livro de sua *História*, cinco se referam diretamente à controvérsia donatista, sendo endereçadas a bispos ou a magistrados imperiais que deveriam zelar para que os clérigos as cumprissem de acordo. Além disso, das seis constituições, quatro estavam endereçadas para correspondentes africanos e uma para um bispo da Sicília, ambas regiões para as quais Eusébio dispunha de pouquíssimas informações e aparenta ter ainda menos contato. Apesar de sabermos que esses documentos foram reunidos no mesmo período em que Eusébio incluía seu panegírico de Tiro à *História Eclesiástica*, e do qual eles se prestavam como comprovação documental, não temos como saber como Eusébio pôde ter acesso a elas, ainda mais sabendo-se que ele não dispunha de contatos na corte imperial nesse momento para conseguir obter tais cópias. Supor que estes documentos circulassem entre os cristãos eruditos da época como prova do comprometimento impe-

---

<sup>436</sup> EUSÉBIO. HE 10.6.1-5.

<sup>437</sup> EUSÉBIO. HE 10.7.1-2.

<sup>438</sup> EUSÉBIO. HE 10.5.21-24.

<sup>439</sup> Cabe aqui um esclarecimento da razão porque não me deterei sobre essa controvérsia nesta dissertação. De fato, ela é de extrema importância para entendermos o início das relações entre Constantino e os cristãos logo após sua vitória sobre Maxêncio em 312, mas as origens dos debates são tão incertas na historiografia, com desenvolvimentos posteriores que extrapolam o recorte temático desta pesquisa (por exemplo, a transformação do cisma donatista em questão de ordem pública na África proconsular com a associação dos cismáticos com grupos banditistas como os circunceliões) e, principalmente, por ser um tema pouco tratado por Eusébio em suas obras (breve menção em VC 1.44-45, com uma possível alusão ao concílio de Arles de 314). Além disso, a documentação geralmente utilizada para tratar desse tema (o *Contra os Donatistas* de Optato de Milévis e várias obras de Agostinho de Hipona, que incluem cartas e tratados teológicos) escapa ao recorte documental que se privilegiou aqui, a não ser por cinco cartas imperiais reproduzidas no livro dez da *História Eclesiástica* que foram produzidas no contexto da controvérsia entre católicos e donatistas. Tratarei destas cartas ao longo do texto, mas enfocarei nelas sua importância para o estabelecimento do favorecimento constantiniano às igrejas, não como documentos para compreensão dos debates eclesiásticos. Como meu interesse maior reside na compreensão de Eusébio e não no principado de Constantino de uma forma global, optei por não abordar um tema para o qual não pudesse oferecer uma contribuição concreta.

rial à fé cristã talvez explique porque Eusébio fez essa seleção de material legislativo e não outra, incluindo também legislações de Licínio ou mesmo outras de Constantino<sup>440</sup>.

Nos dois capítulos finais da *História Eclesiástica*, Eusébio volta a quebrar o curso da narrativa ao avançar para o final da década de 310 e início da década de 320, momento em que as relações entre Constantino e Licínio, até então amigáveis, sofreram sérios abalos. O bispo palestino alegava que fora Licínio quem “enlouquecera” e passara a se opor a seu colega ocidental, inicialmente tramando contra ele para depois se voltar contra os cristãos, a quem ele reputava como aliados de seu rival. O bispo de Cesaréia pretendia que seu leitor entendesse que Licínio tinha se tornado mais um tirano/perseguidor que perdera a noção de civilidade e partira para o ataque contra seus fiéis súditos que rezavam pela prosperidade de seu governo<sup>441</sup>. Entretanto, o máximo que consegue atestar é que o imperador oriental expulsou os cristãos do palácio imperial<sup>442</sup> e estabeleceu restrições às obras de caridade eclesiais (por exemplo, impedindo que os cristãos visitassem seus presos)<sup>443</sup>, a ponto de Eusébio alegar que Licínio estava tentando promover uma nova perseguição às igrejas<sup>444</sup>. A existência de uma perseguição liciniana aos cristãos, no sentido restrito do termo, é algo discutível e longe de consenso entre os historiadores, embora se possa comprovar que, em uma revolta em Amaséia, na província do Ponto, vários cristãos fo-

---

<sup>440</sup> CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 284-285 trabalha com a hipótese de que essas seis constituições imperiais fizessem parte de uma compilação de documentos sobre a controvérsia donatista composta por alguém diretamente envolvido na questão (talvez o próprio Cresto, um dos destinatários das cartas imperiais e que participou do concílio de Nicéia juntamente com Eusébio). Contudo, ainda assim não se pode saber como Eusébio teria tido acesso a esse dossiê antes de 316 (quando foi incluído na *História Eclesiástica*) ou mesmo se ele reproduziu a coleção inteira de documentos de que dispunha ou se realizou seleções dentro desta. Para bibliografia a respeito, ver *idem*, p. 285 n. 17.

<sup>441</sup> EUSÉBIO. HE 10.8.2. Eusébio alega que os cristãos rezavam pelo governo de Licínio em EUSÉBIO. HE 10.8.16.

<sup>442</sup> EUSÉBIO. HE 10.8.10.

<sup>443</sup> EUSÉBIO. HE 10.8.11.

<sup>444</sup> EUSÉBIO. HE 10.8.18. A historicidade da alegação do bispo palestino é questionada por DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 235-236, embora pesquisadores como BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 70-71 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 170 a utilizem para mostrar que Licínio começou a tomar medidas contra os cristãos a partir de 317, quando ele foi derrotado pela primeira vez por Constantino. Existem diversas *acta martyrum* e *passiones* de cristãos martirizados sob Licínio, especialmente na região da Armênia, mas estas são, de acordo com BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 71, produtos ficcionais com quase nenhum valor histórico.

ram mortos por tropas romanas por supostamente desobedecerem às restrições impostas pelo príncipe<sup>445</sup>. Os indícios não eram conclusivos, mas Eusébio podia alegar a partir deles que Licínio deixara de favorecer os cristãos para se revelar como um novo perseguidor que precisava ser combatido. Era a deixa para que Constantino se mobilizasse no Ocidente para empreender uma incursão com o intuito de destituir seu colega no colégio imperial e se tornar o soberano de todas as províncias romanas.

Assim como no caso do conflito com Maxêncio, também aqui Eusébio inclui a preocupação de Constantino com os cristãos na motivação do conflito bélico<sup>446</sup> sem que esta realmente estivesse presente. Eusébio é o único autor que faz tal alegação, uma vez que todos os autores pagãos silenciam sobre a participação dos cristãos nesse conflito e tratam esse enfrentamento como apenas mais um na longa série de guerras civis que tiveram início a partir da dissolução da primeira tetrarquia com a abdicação de Diocleciano e Maximiano. Mesmo sua alegação de que Licínio se comportava como um perseguidor de cristãos seja de difícil comprovação, nada nos permite excluir categoricamente essa possibilidade<sup>447</sup>. Mas, para o bispo palestino, era importante também aqui associar a causa de Constantino com a causa dos cristãos, pois novamente o imperador ocidental marchava contra um tirano com o objetivo de restituir a ordem nas províncias orientais.

---

<sup>445</sup> EUSÉBIO. HE 10.8.15.

<sup>446</sup> EUSÉBIO. HE 10.9.2-3.

<sup>447</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 236-237 alegava que a perseguição de Licínio era uma invenção histórica de Eusébio com o intuito de legitimar a violência de Constantino contra seu rival oriental, com um claro intuito propagandístico. O problema dessa tese é que desconsidera a possibilidade de que os cristãos interpretassem episódios como o massacre de Amaséia como atos tipicamente persecutórios. Além disso, mesmo antes da vitória de Constantino em 324, Eusébio já fazia alusão à existência de perseguições aos cristãos por parte de Licínio em obras como a *Demonstração do Evangelho*, escrita por volta de 320 (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 71-72, 322 n. 94 registra sete ocasiões nesse texto que remetem a um período de perseguições posterior a 313). O problema aqui, acredito, não é de propaganda política, mas talvez de uma perspectiva histórica diferente (ideológica?) sobre a atitude liciniana perante os cristãos.

Quando Eusébio proclama, nas últimas linhas de sua *História Eclesiástica*, que o Império Romano enfim se via reunido sob a tutela de um único imperador e que a paz, a alegria e a prosperidade voltavam a reinar em todas as províncias agora que Constantino e seus filhos detinham o poder<sup>448</sup>, seu intuito não era legitimar o novo regime, mas retomar a tese repetida inúmeras vezes ao longo de seu texto de que os “bons imperadores” asseguravam benefícios para o Império e seus cidadãos e, ao mesmo tempo, preservavam a paz e tranqüilidade para as comunidades cristãs, que podiam prosperar sob os auspícios da tolerância religiosa. O Constantino que emerge das páginas finais da *História Eclesiástica* ainda não é o campeão do cristianismo consagrado pela historiografia cristã (e, posteriormente, pelo próprio Eusébio), mas é mais um dos imperadores movidos por Deus para beneficiar as igrejas, como já fora o caso de Galieno ou mesmo dos Antoninos, que, no entender do bispo palestino, tentavam coibir a violência dos pagãos contra os cristãos através de suas constituições imperiais<sup>449</sup>.

Pode-se concluir, a partir da análise literária da *História Eclesiástica* feita acima, que a obra é pautada principalmente pela preocupação do autor com a recuperação de um passado cristão que ele fosse capaz de resgatar através dos escritos que tinha à sua disposição na biblioteca de Cesaréia. As discussões feitas eram pautadas (quase) sempre pelo cuidado do autor de utilizar informações que fosse capaz de documentar com outros textos ou que ele pôde conseguir de fontes confiáveis, pois sua preocupação era construir um relato que desse legitimidade à história cristã. Diferentemente de eruditos como Júlio Africano, o treinamento exegético de Eusébio em Cesaréia fez com que ele pautasse suas obras pelos meios clássicos da erudição textual (não da retó-

---

<sup>448</sup> EUSÉBIO. HE 10.9.6-9.

<sup>449</sup> Sobre a diferença do Constantino retratado nas páginas da *História Eclesiástica* (ainda um imperador como os demais, mas que foi usado por Deus como veículo para a reabilitação dos cristãos) e nas páginas da *Vida de Constantino* (um verdadeiro “campeão do cristianismo” que luta em prol da fé), ver CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Op. cit.*, p. 132-136.

rica, como se costumava fazer na historiografia clássica), não recorrendo a documentos inventados ou interpolados (pelo menos Eusébio não acreditava que eles assim fossem) e não desenvolvendo teses apologéticas sem o apoio de documentos que conferissem autoridade a suas afirmações. Trabalho derivado de sua formação como erudito bíblico, a *História Eclesiástica* pretendia desenvolver e difundir o conhecimento produzido sobre a história cristã que o bispo já havia organizado em sua *Crônica*. Contudo, ainda existe uma questão pendente: para quem Eusébio escreveu sua *História*? Com qual motivação? E aqui surge uma das maiores polêmicas sobre a *História Eclesiástica*: quando esse texto foi escrito?

Que se trate de uma obra eusebiana, não há dúvidas: todos os manuscritos são unânimes em atribuir a obra a Eusébio de Pânfilo (que era o nome pelo qual Eusébio era conhecido no mundo antigo), e, como mostrei acima, a obra guarda inúmeras semelhanças formais, estilísticas e temáticas com as outras obras do autor. Já para o problema da datação desse texto, a tradição manuscrita da obra oferece as nossas únicas evidências concretas a respeito, mas estas não estão dadas nos manuscritos, e dependem muito do modo como os lemos. De fato, o único pesquisador a estudar a fundo esses manuscritos foi Eduard Schwartz, o editor alemão dessa obra. Sua edição, publicada em Leipzig entre 1903 e 1909, continua sendo a melhor até hoje, suplantada em apenas alguns pontos pela edição francesa de Gustave Bardy (que trabalhou a partir da edição Schwartz e não introduz nenhuma grande alteração no texto estabelecido). Seu aparato crítico continua sendo a base para estudiosos de Eusébio analisarem a construção do texto. Schwartz conseguiu agrupar os principais manuscritos da obra em duas grandes famílias que reúnem os nove grupos principais, indicados pelo exemplar que supostamente deu origem aos demais, tal como indicado no esquema abaixo<sup>450</sup>.

---

<sup>450</sup> O esquema abaixo foi feito com base na análise de Kirsopp Lake do aparato crítico de Eduard Schwartz em comparação com as demais edições da *História Eclesiástica* (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The Ecclesiastical History*.

A primeira família, denominada BDMΣL<sup>451</sup>, é composta dos seguintes manuscritos:

- B: Parisinus 1431, pergaminho do século XI ou XII. Localizado na Bibliothèque Nationale em Paris;
- D: Parisinus 1433, pergaminho do século XI ou XII. Localizado na Bibliothèque Nationale em Paris;
- M: Marcianus 338, pergaminho escrito não antes do século XII. Localizado na Libreria Nazionale di San Marco em Veneza;
- Σ: tradução da *História Eclesiástica* para o siríaco, composta de dois manuscritos. O primeiro (Σ<sup>a</sup>), localizado em São Petersburgo, foi escrito em 462 e reproduz a obra completa, embora diversas folhas tenham se perdido, criando diversas lacunas nos livros V e VII e omitindo completamente o livro VI. O segundo (Σ<sup>b</sup>), localizado no British Museum em Londres, foi composto no século VI e reproduz apenas os cinco primeiros livros da obra. A tradução siríaca pode ser integralmente reconstituída graças a uma versão armênia (Σ<sup>arm</sup>) que a traduz de modo bastante literal;
- L: tradução da *História Eclesiástica* para o latim realizada por Rufino de Aquiléia. Desta tradução existem diversos manuscritos que podem nos auxiliar na reconstrução do texto

---

With an English Translation by Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000 (1ª edição: 1932), v. 1, p. xxvii-xxix). Lake ainda reproduz um quadro esquemático que apresenta os demais manuscritos importantes da *História Eclesiástica* e sua filiação às versões primárias (*idem*, p. xxix-xxx). Esse esquema foi originalmente composto em DELLA TORRE, Robson M. G. “A *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia”, artigo que integra uma coletânea, em fase de finalização, dirigida pela professora Néri de Barros Almeida.

<sup>451</sup> Baseado na análise de Eduard Schwartz, Gustave Bardy trata os grupos Σ e L de forma separada dos grupos BDM, embora reconheça que eles possam ser agrupados na mesma família (que ele denomina apenas BDM). Bardy considera o grupo Σ importante para a reconstrução do texto, mas o grupo L é tratado como praticamente irrelevante para o melhoramento do texto grego, salvo em algumas passagens (ver BARDY, Gustave. “Introduction”. In: *Histoire Ecclésiastique*. Introduction, texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy. Index par Pierre Périchon, s. j. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006 (1ª edição: 1952-1971), 4v. (Sources Chrétiennes), v. 4, p. 131-132).

grego, embora, pelos próprios métodos de Rufino, sua versão nem sempre seja a mais confiável<sup>452</sup>.

Já a segunda família, denominada ATER, é composta pelos seguintes manuscritos:

- A: Parisinus 1430, pergaminho do século XII. Localizado na Bibliothèque Nationale em Paris;
- T: Laurentianus 70-7, do século X ou XI. Localizado na Biblioteca Medicea Laurenziana em Florença;
- E: Laurentianus 70-20, do século X. Localizado na Biblioteca Medicea Laurenziana em Florença;
- R: Mosquensis 50, do século XII. Manuscrito iluminado. Localizado em Moscou.

Esses grupos apresentam algumas divergências significativas que, além de causarem grande dificuldade para o estudioso moderno ao tentar estabelecer o texto da *História Eclesiástica*, nos oferecem algumas pistas de como esta obra teria sido composta. Na família ATER, por exemplo, o oitavo livro não é aquele que conhecemos hoje, mas em seu lugar está uma versão abreviada (a *recensio breuior*) da obra *Mártires da Palestina*, que Eusébio compusera logo após a morte de seu mestre Pânfilo e na qual ele narrava a perseguição na Palestina até a publicação do

---

<sup>452</sup> No prefácio de sua *História Eclesiástica*, Rufino justificava a sua empresa de traduzir a obra de Eusébio de Cesaréia como sendo um pedido do bispo de Aquiléia, Cromácio, para entreter a comunidade local das agruras de seu tempo, em especial porque os godos de Alarico já atravessavam os Alpes e pilhavam o norte da Itália. Com esse intuito de distrair seus leitores, Rufino tomou algumas liberdades em sua tradução, como, por exemplo, ao omitir material que ele julgava de pouco interesse para seus leitores (com o panegírico de Tiro e as constituições imperiais reproduzidas em EUSÉBIO. HE 10.5-7) e incrementar outros que ele julgava poucos atrativos na versão eusebiana (RUFINO. HE 10.prefácio). Por exemplo, ele reelaborou por completo o episódio da batalha da ponte Mílvia, acrescentando a ele uma versão modificada da assim chamada “visão de Constantino” narrada em VC 1.28-30 (ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 55-56). Além do mais, por conta de sua inserção no debate origenista de início do século V (por causa do qual ele e Jerônimo tomaram partidos rivais na controvérsia e se tornaram desafetos um do outro), Rufino procurava “corrigir” alguns pontos da teologia eusebiana que ele julgava heterodoxos para sua época de acordo com sua leitura de Orígenes, não a de Eusébio. Por todas essas características, a versão de Rufino, no máximo, pode ser usada para cotejar o texto grego dos demais manuscritos quando estes apresentam soluções para o texto, mas não deve ser tratada como uma tradução fiel da obra eusebiana, pelo menos tal como entenderíamos atualmente.

edito de tolerância de Galério em 311<sup>453</sup>. Outra diferença fundamental é que os manuscritos A-ERTM, diferentemente dos manuscritos BD (os quais Schwartz reputava como sendo os melhores de toda a tradição manuscrita da *História*)<sup>454</sup>, possuem a lista de seis constituições imperiais no livro 10 da *História Eclesiástica* (capítulos 5-7). Além disso, os manuscritos ERA apresentam, no final do livro 8, uma espécie de apêndice curto (dois parágrafos) que explica a situação no Império Romano no período entre a morte de Galério em meados de 311 e o início das perseguições de Maximino, possivelmente no final deste mesmo ano; ele parece ter sido escrito justamente nesse intervalo temporal, pois o Augusto do Oriente ainda não era tratado como perseguidor<sup>455</sup>. Três manuscritos apresentam ainda, à guisa de apêndice final, um documento de Constantino conhecido como *Ad Provinciales* (“aos provinciais da Palestina”, emitido por logo após sua vitória sobre Licínio em 324, em que revogava as medidas persecutórias de seu rival) que originalmente fazia parte de uma obra posterior de Eusébio, a *Vida de Constantino*<sup>456</sup>. Além dessas diferenças principais, existem outras pontuais, como a inserção de apostos ao nome de Licínio no livro 9 em alguns dos manuscritos para explicar que sua bondade para com os cristãos até 313 se

---

<sup>453</sup> O *Mártires da Palestina* também conheceu uma versão mais longa (a *recensio longior*) que sobreviveu até hoje em uma tradução armênia, mas cujo interesse aqui é diminuto. Sobre as duas versões dessa obra, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 154-156.

<sup>454</sup> LAKE, Kirsopp. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The Ecclesiastical History*. *Op. cit.*, v. 1, p. xxviii.

<sup>455</sup> O fato de estes parágrafos aparecerem como apêndice nas edições modernas da *História Eclesiástica* nos dá a clara noção da dificuldade que é estabelecer o texto crítico dessa obra nos dias atuais, e de como o trabalho com a edição não deve ser dissociado de um conhecimento, ainda que mínimo, dos manuscritos. Esses parágrafos só são rotulados como apêndice porque eles rompem com a seqüência narrativa da obra tal como encadeada na versão final do texto (que, como veremos, é posterior a 326), mas é bem provável que eles não tenham sido concebidos como tal pelo bispo palestino. Pelo contrário, é plausível supor que esses parágrafos fechassem uma versão inicial da obra em 8 livros e que foi publicada antes de Maximino retomar as perseguições contra os cristãos. Isso não chega a ser uma crítica a Schwartz ou àqueles que tentam estabelecer o texto crítico de uma obra, mas isso só evidencia o quão importante é ter conhecimento da tradição manuscrita de um texto quando se faz um estudo pormenorizado de como utilizar historicamente as afirmações de um determinado autor em um texto como esse.

<sup>456</sup> CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 51. O edito *Ad Provinciales* aparece em VC 2.24-42, sendo precedido por dois parágrafos (VC 2.22-23) que o resumem e o contextualizam. Todo esse material é reproduzido nos manuscritos: *Codex Parisinus* 1431 (B), *Codex Parisinus* 1433 (séc. XI-XII) e *Codex Laurentianus* 70, 29 (séc. X).

devia ao fato de que “ele ainda não tinha enlouquecido”<sup>457</sup> e a omissão, em outras versões de manuscritos, do nome de Crispo no último livro da obra<sup>458</sup>.

Desde as primeiras edições modernas da *História Eclesiástica*, em especial a partir da primeira verdadeiramente crítica desse texto, feita por Henry de Valois (*Henricus Valesius*) em 1659<sup>459</sup>, os pesquisadores puderam perceber que este texto não fora composto de uma só vez, mas que foi escrito por etapas identificáveis a partir das diferenças nos manuscritos. No século XX, Adolph Von Harnack sistematizou o problema ao defender que a obra foi escrita originalmente em sete livros, encerrando-se, portanto, antes da perseguição de Diocleciano. Harnack argumentava que estes sete primeiros livros constituíam uma unidade temática coerente e independente do resto da obra, dando inclusive o tom da época em que foi escrita, quando a Igreja vivia em paz com as autoridades romanas e quando os cristãos acreditavam que o normal não era serem perseguidos pelos pagãos, mas viverem em paz com estes<sup>460</sup>. O teólogo alemão ainda argumentava

---

<sup>457</sup> E.g. EUSÉBIO. HE 9.9.1.

<sup>458</sup> Crispo era filho de Constantino com Minervina, sua primeira mulher, e liderou a esquadra de seu pai contra a de Licínio na batalha decisiva no Helesponto em 324. Contudo, em 326, Crispo caiu em desgraça diante de seu pai devido a acusações que insinuavam que ele tinha um caso com sua madrasta, Fausta, que era filha de Maximiano e mãe dos outros três filhos de Constantino – Constantino II, Constâncio II e Constante. Crispo foi executado em Pola a mando de seu pai, enquanto Fausta foi morta em um banho superaquecido em Roma logo em seguida. Enquanto esta teve sua memória reabilitada anos depois (até pelo fato de ser a mãe de três futuros Augustos), Crispo sofreu *damnatio memoriae* permanente (i.e. teve seu nome apagado de todas as inscrições e documentos oficiais, como se ele nunca tivesse existido), o que tornava prudente que seu nome também fosse omitido de uma obra em circulação no Império após 326. Sobre o episódio controverso das acusações contra Crispo e sua *damnatio memoriae*, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 220-221 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 204-208, embora este último dramatize sobremaneira as intrigas palacianas envolvidas na morte desse personagem sem base documental para tal (crítica notada também por LENSKI, Noel. “The Reign of Constantine”. In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. *Op. cit.*, p. 82).

<sup>459</sup> Sobre a utilidade das diferentes edições da *História Eclesiástica* desde a publicação da edição *princeps* de Stephanus em 1544 até o início do século XX, ver LAKE, Kirsopp. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The Ecclesiastical History*. *Op. cit.*, v. 1, p. xxx-xxxii.

<sup>460</sup> HARNACK, Adolph Von. *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Leipzig, 1904 apud EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Storia Ecclesiastica*. Introduzione a cura di Franzo Migliore. Traduzione e note Libri I-IV a cura di Salvatore Borzì. Traduzione e note Libro V a cura di Franzo Migliore. Roma: Città Nuova Editrice, 2005, p. 24.

que, do ponto de vista formal, esta hipótese era válida, uma vez que o prefácio do livro 8 se remete ao conjunto dos sete primeiros livros como uma unidade à parte<sup>461</sup>.

Na introdução à sua edição da *História Eclesiástica*, Eduard Schwartz se opunha à interpretação de Harnack, alegando que a obra eusebiana fora concebida inicialmente em oito livros e foi publicada não antes do fim da perseguição de Diocleciano. Com base nas evidências que encontrara nos manuscritos, Schwartz acreditava ser possível traçar a existência de quatro edições distintas do texto de Eusébio, cujo conteúdo e contexto pode ser estimado de acordo com a periodização reproduzida abaixo<sup>462</sup>:

312-313	Entre a o início e o fim das perseguições de Maximino (embora já trabalhasse nesse texto desde a época das perseguições de Diocleciano), Eusébio teria publicado a primeira edição da <i>História Eclesiástica</i> , que correspondia aos oito livros iniciais da obra que possuímos hoje à exceção de EUSÉBIO. HE 8.13-14, que se remeteria a um período posterior. Além desse material, o autor teria incorporado a versão breve do <i>Mártires da Palestina</i> como apêndice
---------	--

---

<sup>461</sup> EUSÉBIO. HE 8.pref.: “Tendo concluído a sucessão dos apóstolos em sete livros completos, neste oitavo livro nós consideramos como um de nossos mais urgentes deveres legar para o conhecimento daqueles que virão depois de nós os eventos de nossa época, que são dignos de registro não casual, e desse ponto nosso relato começará” (*Tên tôn apostolôn diadokhên en holois hepta perigrapsantes bibliois, en ogdoôi toutôi suggrammati ta kath' hêmas autous, ou tês tukhousês axia onta graphês, hen ti tôn anagkaiotatôn hêgoumetha dein eis gnôsin kai tôn meth' hêmas paradounai, kai arxetai ge ho logos hêmin enteuthen*).

<sup>462</sup> Para as edições da *História Eclesiástica* de Eduard Schwartz, ver WINKELMANN, Friedhelm. “Historiography in the Age of Constantine”. In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D. Op. cit.*, p. 5-6.

313-315 <sup>463</sup>	Após a queda de Maximino e enquanto Constantino e Licínio ainda eram aliados políticos, Eusébio incluiu em sua obra original tanto os capítulos 13 e 14 do livro 8 como o atual livro 9 e os primeiros quatro capítulos do livro 10 (inclusive o panegírico de Tiro), além das constituições imperiais presentes em EUSÉBIO. HE 10.5-7. Nessa versão, EUSÉBIO. HE 10.1-4 ainda fazia parte do livro 9 e constituía um epílogo à narrativa do fim das perseguições, exultando pelos favores imperiais que se derramavam aos cristãos nesse período
Por volta de 317 <sup>464</sup>	Após o rompimento entre Constantino e Licínio, Eusébio promoveu a primeira grande revisão de sua obra, tentando retirar todas as referências positivas a Licínio, ampliando o livro 8 e dividindo seu livro 9 em dois livros (9 e 10), tal como conhecemos hoje. Licínio ainda não era retratado como perseguidor, mas o posto de imperador amado de Deus e propício aos cristãos agora era reservado somente a Constantino
323 <sup>465</sup> -325	Após a derrota definitiva de Licínio, Eusébio se viu livre para poder criticar o imperador que governava sua província até então e para exaltar seu novo senhor, Constantino, que além de tudo favorecia os cristãos. Concluída antes do concílio de Nicéia de 325 (pois não há menção a ele nesse texto), a obra teria ganho ainda dois capítulos finais, que narram a perseguição de Licínio e sua derrota final, e teria recebido sua forma definitiva tal como conhecemos hoje. Depois disso, Eusébio teria realizado apenas algumas revisões pontuais ao texto, como, por exemplo, excluir o nome de Crispo após 326

<sup>463</sup> Schwartz ainda trabalhava com a datação tradicional no século XIX segundo a qual a primeira guerra entre Constantino e Licínio (a Guerra de Cibalis) teria ocorrido em 314, não em 316 como se supõe atualmente. O problema é complexo e será tratado com mais detalhes abaixo, p. n. .

<sup>464</sup> Como mostra WINKELMANN, Friedhelm. "Historiography in the Age of Constantine". In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* *Op. cit.*, p. 6, Schwartz supunha que esta edição fosse imediatamente posterior à morte de Diocleciano, à qual ele datava em 3 de dezembro de 316. Hoje, no entanto, existem elementos seguros que nos permitem datar esse evento no ano de 311, como mostra BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius.* *Op. cit.*, p. 41.

<sup>465</sup> Assim como no caso da Guerra de Cibalis, Schwartz trabalhava com outra data para o segundo confronto entre Constantino e Licínio. Nesse caso, não existem mais dúvidas que a datação no ano de 324 é preferível.

Para Schwartz, estas quatro versões constituíam diferentes “edições” da *História Eclesiástica*, feitas em contextos diferentes e com propósitos distintos. A primeira destas, por exemplo, teria maior caráter apologético, pois visava a defender os cristãos dos ataques sofridos dos pagãos ao longo dos anos de perseguição. A última “edição”, por sua vez, refletiria já o triunfo do cristianismo após a consolidação do poder de Constantino em 324 e de suas principais medidas favorável aos cristãos. Schwartz, porém, alegava ser possível estabelecer com segurança quando cada trecho da obra foi escrito, não apenas quando cada livro foi produzido, podendo se inferir até mesmo com que intenção cada parte foi composta. Desde então, o problema da datação não só da *História Eclesiástica* como um todo, mas de cada um de suas “edições”, passou a servir de meio para compreender com que intuito Eusébio as escrevera. Assim, tornou-se importante saber principalmente se a primeira “edição” deste texto era anterior ou posterior ao início das perseguições de Diocleciano. Caso se optasse pela primeira hipótese, como fazia Harnack, a *História* se tornava reflexo do período da assim chamada “pequena paz da Igreja” entre 260 e 303. Caso se optasse pela segunda opção, a *História* se tornava uma obra escrita originalmente com o objetivo de servir de apologia ao cristianismo em um período de perseguição. Indo além, os pesquisadores acreditavam poder identificar “interpolações” na “edição original” de um dos livros dessa obra, que seria marca de revisões posteriores que refletiriam outro momento de concepção do texto, e, portanto, teriam sido escritas com outro propósito<sup>466</sup>.

Nas décadas de 1970 e 1980, as opiniões divergentes sobre a datação das “edições” da *História Eclesiástica* levaram a interpretações distintas da obra do clérigo palestino, como repre-

---

<sup>466</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 346 n. 10 é capaz de identificar diversas dessas interpolações posteriores nos primeiros livros da *História Eclesiástica* (e.g. HE 1.1.2, 2.27, 4.7.14, 6.19.2-15, 6.23.3, 6.33.4, 6.36.4-7, 7.18.3, 7.30.22, 7.30.32). Para o autor, essas interpolações teriam sido escritas já no século IV, e a identificação destas permitia recuar a datação do resto do texto para o fim do século III. De modo análogo, Robert Grant acreditava que o próprio parágrafo inicial da *História Eclesiástica* não estava presente na primeira “edição” do texto, mas só apareceu em uma segunda edição feita c. 315 e refletia o novo modo como o bispo palestino pretendia organizar sua obra (CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Op. cit.*, p. 114).

sentadas nas posições antagônicas de Timothy Barnes e Robert Grant. O primeiro, baseando-se na carreira de Eusébio como exegeta bíblico e nas hipóteses de datação precoce da *Crônica* e da *História Eclesiástica* propostas por Rudolf Helm e Adolph Von Harnack, pôde concluir que ambas seriam anteriores ao início da Grande Perseguição de Diocleciano, podendo ser recuadas até finais do século III. Assim, elas refletiriam ainda a época em que os cristãos viviam em paz com os demais cultos ao redor do Império e não se sentiam ameaçados pelas autoridades romanas. Por esse contexto cronológico e pela formação de Eusébio, Barnes concluía que ambas as obras foram concebidas como trabalhos de erudição para reconstruir o passado cristão, sem grandes propósitos apologéticos. No caso específico da *História*, Barnes acreditava que ela foi composta originalmente em sete livros (à exceção de HE 7.30.32, que refletiria o período de fins do século III e início do século IV e que também não possuiria correspondência na versão primeira da *Crônica*) como um desenvolvimento da *Crônica*, sem qualquer influência seja da perseguição de Diocleciano, seja do favorecimento imperial de Constantino<sup>467</sup>. Todas as menções nesses primeiros sete livros a eventos ou mesmo obras de Eusébio compostas posteriormente seriam interpolações feitas nas edições posteriores<sup>468</sup>. Como obra de erudição, Barnes reputava que a *História* se propunha a uma reconstrução fidedigna do passado cristão, mas cujo intuito foi prejudicado pela péssima qualidade de suas fontes e pelos próprios defeitos de Eusébio na organização e compilação do material que tinha em mãos<sup>469</sup>. Se a *História Eclesiástica* é considerada hoje uma obra problemática do ponto de vista das evidências históricas que nos fornece, isso se deveria aos problemas inerentes à tarefa que o bispo de Cesaréia se propôs a seguir em sua época, não a sua in-

---

<sup>467</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 128-129.

<sup>468</sup> Barnes concordava com as demais “edições” propostas por Schwartz, apenas corrigindo-lhe as datas e acrescentando que a segunda edição (i.e. a primeira de Schwartz) não incluía todo o livro 8 à exceção de EUSÉBIO. HE 8.13-14, mas apenas partes deste. Em seu lugar, Eusébio teria inserido a recensão curta do *Mártires da Palestina* à guisa de livro 8 juntamente com o edito de tolerância de Galério e um relato da última fase da perseguição de Maximino Daíia, separada em um livro 9 (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 149-150).

<sup>469</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 146-147.

tenção de manipular fontes e inventar documentos para forjar uma defesa do cristianismo frente aos pagãos.

Ao mesmo tempo, Robert Grant defendeu a tese de que a primeira “edição” da *História Eclesiástica* não poderia ser anterior ao fim da Grande Perseguição em 311 e que ela havia sido escrita em oito livros, dadas as inúmeras referências no texto desses primeiros livros a eventos e obras escritas na primeira década do século IV<sup>470</sup>. Uma forte evidência nesse sentido seria a refutação feita por Eusébio das críticas de Porfírio que se encontram no livro 6. Como Eusébio tinha o costume de reaproveitar material de obras que escrevera anteriormente em novos textos<sup>471</sup>, é possível que essa crítica a Porfírio tenha sido extraída do próprio *Contra Porfírio* que o bispo palestino teria escrito por volta do ano 300. Do mesmo modo, o elogio de Orígenes feito ao longo do livro 6 também poderia ter vindo de sua *Apologia a Orígenes* escrita junto com Pânfilo na prisão por volta de 310. Por situar o texto eusebiano nesse período de fim das perseguições, Grant acreditava que a obra estava orientada, desde sua concepção, para uma defesa sistemática do cristianismo contra os recentes ataques dos pagãos a partir de uma análise histórica da fé cristã que demonstrasse sua respeitabilidade dentro do Império ao longo dos séculos. Seria por esse motivo que Eusébio enfatizaria a relação de proximidade entre Roma e os cristãos desde a época de Tibério e minimizaria as perseguições de outrora como eventos isolados, promovidos seja pela população enfurecida das províncias ou por “maus imperadores” que desejavam ampliar seu rol de atos tirânicos. Por essa razão, Grant pensava que o bispo palestino não agia como um puro erudito quando escreveu sua *História*, mas teria sido orientado por sua preocupação apologética. Por isso, a seleção de material e o sentido construído para a documentação reunida seriam tendencio-

---

<sup>470</sup> Para os argumentos de Grant, ver CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 114-115.

<sup>471</sup> CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 6.

sos, pois eles foram feitos com o propósito de legitimar as teses apologéticas que o bispo visava a defender. O problema da utilidade ou não da *História Eclesiástica* como evidência histórica residiria, portanto, não nas fontes empregadas pelo autor, mas nas próprias teses que ele pretendia defender em seu texto.

O debate entre Barnes e Grant suscitou a tomada de posição de diversos historiadores ao longo das últimas décadas, posto que ele se tornou fundamental para a própria compreensão da obra de Eusébio como historiador. De início, a opinião de Barnes era majoritária no campo historiográfico, mas desde os anos 1990, com a publicação de artigos por Andrew Louth e Richard Burgess<sup>472</sup> retomando o assunto, houve uma inversão nesse cenário. De fato, Louth e Burgess apresentavam novos argumentos para uma datação tardia da primeira edição tanto da *Crônica* quanto da *História Eclesiástica*, refutando a maior parte dos argumentos de Barnes sobre as interpolações na versão original. Sua argumentação de que Eusébio orientava seu texto por uma perspectiva apologética se baseava em uma contextualização da produção deste texto com os debates travados por cristãos contra pagãos radicais como Porfírio que defendiam a perseguição como um meio de conformar os cristãos à religião tradicional. Essa polêmica teria influído de modo direto na seleção de material e em sua interpretação, o que teria levado o bispo muitas vezes a se afastar das evidências documentais para desenvolver teses de cunho teológico ou mesmo que respondessem aos pagãos. Os argumentos de Louth e, principalmente, Burgess se tornaram convencionais na historiografia, sendo utilizados hoje em dia sem maiores discussões<sup>473</sup>.

---

<sup>472</sup> BURGESS, Richard W. “The dates and editions of Eusebius’ *Chronici canones* and *Historia Ecclesiastica*”, apud CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 41-45.

<sup>473</sup> É o caso, por exemplo, de DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: The politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 356, CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 38-41, WILLIAMS, Megan; GRATON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 134 e VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. *Op. cit.*, p. 172.

Como o leitor pôde perceber ao longo de toda a minha exposição sobre a *História Eclesiástica*, eu tendo a concordar, do ponto de vista da interpretação das evidências fornecidas sobre esse texto a respeito dos acontecimentos do século IV e mesmo para os dos três primeiros séculos da era comum, com a perspectiva analítica de Timothy Barnes. De fato, esta não só é mais elucidativa sobre o modo como o bispo palestino trabalhava em seus textos – fazendo longas citações de textos autênticos com o intuito de fundamentar suas afirmações e tentando pensar a história cristã unicamente com base em evidências que ele pôde encontrar em documentos e sem fazer conclusões que extrapolassem demais o que essa base documental lhe permitia fazer<sup>474</sup> – como também explica melhor a utilidade da História para os cristãos do ponto de vista eusebiano. Como fica evidente nas críticas de Eusébio à *Cronografia* de Júlio Africano, ele não via sentido em “distorcer” as evidências documentais ou se fiar exclusivamente no relato bíblico para construir uma narrativa histórica sobre o passado cristão, posto que uma metodologia como essa não possuiria credibilidade nos meios eruditos da época (fossem eles pagãos ou cristãos). Como seus estudos junto com Pânfilo na biblioteca de Cesaréia comprovam, a exigência dos intelectuais da época com relação aos textos antigos havia mudado, pois agora era necessária uma crítica filológica apurada que pudesse tanto atestar sua autenticidade e credibilidade como fundar comentários e interpretações filosóficas. Isso reorientou o modo como cristãos como Orígenes e Eusébio se relacionavam com os textos bíblicos, e também reorientou o modo como concebiam esses textos como fontes para o estudo do passado. Foi com base nessa reorientação que não aceitava mais a atribuição de verdade histórica às Escrituras simplesmente por um argumento de autoridade – mesmo porque havia dúvidas sobre a confiabilidade das versões das Escrituras nessa época, o que levou esses autores a empreender um árduo trabalho de estabelecimento do texto e correção de

---

<sup>474</sup> Como no caso das listas de bispos em Jerusalém discutidas acima, p. 134-135.

manuscritos – que Eusébio produziu suas principais obras históricas. É a partir dessa metodologia de produção textual que devemos pensar o desenvolvimento de teses apologéticas (ou, se preferirmos, “ideológicas”) em seu texto, não o contrário.

Com relação ao problema da datação da *História Eclesiástica*, acredito que os argumentos de Barnes não são suficientes e que podem mesmo ter desconsiderado algumas características importantes da “primeira edição” – algumas das passagens que ele reputa como interpolações talvez não o sejam. Talvez seja temerário mesmo recuar a datação da *História Eclesiástica* para um período anterior a 300 ou, quem sabe, 303, pois esse texto não lidava somente com questões de “pura erudição”, como no caso do relato sobre os mártires (que Eusébio representa como opositores diretos dos hereges e pagãos) e em sua narrativa sobre as desgraças que afligiram os judeus logo após a morte de Cristo (o que ele reputava como castigo divino). Barnes minimizava a importância desses tópicos para o propósito de Eusébio, e, por isso, podia recuar a data de composição da obra para um período mais recuado. Porém, diferentemente de Grant e Burgess, não acredito que uma datação mais avançada implique em uma nova chave de leitura dessa obra com base nas preocupações apologéticas de seu autor. Isso implicaria desconsiderar as inúmeras discussões majoritariamente eruditas feitas no texto e que interessavam, à primeira vista, somente os cristãos, como no caso da concordância dos Evangelhos de Mateus e Lucas sobre a genealogia de Jesus e tentativa de reconstituir as listas de bispos das principais sedes da cristandade. Nenhum desses tópicos lida diretamente com uma controvérsia com pagãos, o que nos leva a crer que nem só a apologia era uma preocupação para Eusébio em seu texto, mas o eram igualmente questões de erudição bíblica ou mesmo de reconstrução do passado cristão.

De certo modo, o problema da datação da *História Eclesiástica*, tal como definido por Schwartz e trabalhado por Barnes e Grant, não é capaz de resolver sozinho a questão de como se

deve ler essa obra – se como um trabalho histórico ou apologético – uma vez que ela lida a todo tempo com essas duas dimensões e não podemos simplesmente tratar como interpolações excertos que não se enquadrem em nossa decisão de favorecer uma ou outra chave de leitura. Pelo contrário, devemos levar em conta que a *História Eclesiástica* é um texto, ao mesmo tempo, erudito e apologético, e é a partir dessa confluência entre esses aspectos distintos que devemos fundamentar nossa leitura. Como bem sugeriu Robert Grant, é bem provável que, na eclosão da Grande Perseguição em 303, Eusébio já estivesse trabalhando na escrita da *História Eclesiástica* (ainda que os editos persecutórios tenham feito com que Eusébio retardasse sua publicação) e que a origem deste trabalho já remontasse a finais do século III, o que tornaria questionável afirmar que esta obra refletisse somente o ambiente de “paz da Igreja” de finais do século III ou somente o de perseguição aos cristãos da primeira década do século IV<sup>475</sup>.

Para encerrar esse problema de datação, a melhor resposta para ele me parece ter sido dada por Gustave Bardy na introdução à edição francesa desse texto. Bardy acreditava que falar em “edições” da *História Eclesiástica* mascarava mais do que esclarecia o problema da disparidade entre os manuscritos da obra e não fazia jus ao modo como esse texto era lido no século IV. Para o autor francês, fazia mais sentido falarmos em “versões” da *História Eclesiástica* e não em “edições” porque a segunda alternativa implicaria dizer que Eusébio possuía pleno controle sobre seu texto e que as sucessivas revisões e acréscimos de seu texto tornavam as cópias anteriores obsoletas. As diferentes versões desse texto circulavam de modo igual no Oriente e Eusébio, uma vez publicada uma versão de seu trabalho, perdia o controle sobre como ele chegaria até seus leitores. Bardy também prefere falar em versões porque, para ele, a busca de edições estanques e bem delimitadas do texto, cuja reconstrução é puramente hipotética, não explica o contínuo trabalho

---

<sup>475</sup> GRANT, Robert. “Resenha de *Constantine and Eusebius* de Timothy D. Barnes”. Washington, DC. *The Catholic Historical Review*, volume 70, nº 1, janeiro de 1984, p. 100-101. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25021745>, acessado no dia 16/01/2009, p. 101.

de reescrita da *História Eclesiástica*, que nem sempre subvertia seu propósito original. É provável, portanto, que Eusébio tenha iniciado seu trabalho ainda no século III (mesmo que só o tenha publicado após 303), tenha o revisado por duas vezes após o fim das perseguições em 313 e após o rompimento entre Constantino e Licínio e finalmente, por uma última vez, após a unificação do Império sob Constantino. Todavia, isso não significa que devamos ler essa obra por etapas, sendo preferível pensar que sua escrita e reescrita foi um processo contínuo e que só pode ser compreendido por meio dos manuscritos, os únicos testemunhos reais da composição e transmissão do texto<sup>476</sup>.

Ora, se o problema da datação não resolve nosso questionamento, como podemos responder com que propósito Eusébio escreveu a *História Eclesiástica* e, com base nisso, como podemos tratar as afirmações feitas pelo clérigo palestino nessa obra? Para mim, a questão passa pelo tratamento desse texto como uma tentativa de conciliação entre história e apologia e, para tanto, acredito ser útil compararmos a *História Eclesiástica* com outras obras apologéticas que o bispo escreveu após o fim das perseguições em 313, pois elas seguem de perto a mesma metodologia de composição que o autor adotara em obras precedentes, uma vez que também elas são tributárias das preocupações do clérigo de Cesaréia oriundas de sua formação origenista em exegese bíblica.

Além das apologias a Orígenes e a Pânfilo já mencionadas, o bispo palestino escreveu uma *Introdução Geral Elementar* durante a Grande Perseguição, que se tratava de uma obra voltada para a refutação das críticas dos pagãos aos cristãos e também à instrução dos catecúmenos durante um período em que tal prática estava proibida. Desta obra, escrita em dez livros, nos restaram apenas o livro 1, os livros 6 a 9 (reunidos sob o nome de *Éclogas Proféticas*<sup>477</sup>) e talvez o

---

<sup>476</sup> Sobre a crítica de Bardy à noção de “edições” da *História Eclesiástica*, ver BARDY, Gustave. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Histoire Ecclésiastique*. *Op. cit.*, p. 131.

<sup>477</sup> Eusébio menciona que estes livros já estavam reunidos sob essa alcunha na época em que escrevera a *História Eclesiástica*, pois ele se referia a eles desse modo em EUSÉBIO. HE 1.2.27.

livro 10, preservado em uma catena bizantina do século XI como um comentário ao evangelho de Lucas<sup>478</sup>. Sua importância para o presente tema é menor porque, escrita em um ambiente persecutório, ela não faz alusões claras à polêmica com os pagãos e as teses que defende são apresentadas sob uma roupagem filosófica de modo a não ser proibida pelas autoridades<sup>479</sup>.

As obras que me interessam aqui diretamente foram escritas provavelmente entre 313 e 320, pois não mais refletem um ambiente de perseguição e fazem menção a Licínio como imperador oriental ainda em vida, e foram concebidas como parte de um mesmo conjunto. Tratam-se da *Preparação ao Evangelho*, escrita em 15 livros, e a *Demonstração do evangelho*, escrita em 20 livros mas dos quais nos restaram apenas os 10 primeiros e um longo extrato do livro 15<sup>480</sup>. A proposta dessas obras, segundo o próprio autor expunha nos primeiros parágrafos da primeira delas, era apresentar uma refutação completa e sistemática das críticas dos pagãos e judeus contra a doutrina cristã e expor a superioridade desta frente àquelas<sup>481</sup>. Com esse intuito, ele reservava a *Preparação* para mostrar a inferioridade dos cultos pagãos de sua época e a superioridade da crença no Cristo frente a eles, enquanto, na *Demonstração*, ele se ocuparia da crítica aos judeus e de sua leitura errônea das Escrituras que não os permitiam reconhecer o Messias em Jesus.

Uma primeira inovação de Eusébio frente às outras apologias cristãs do período e mesmo anteriores é seu tom ríspido contra os pagãos e judeus. O intuito dessa obra não era imitar Justino Mártir ou Melito de Sárdis e advogar a tolerância religiosa para com os cristãos, mas expor os “erros teológicos” das diferentes religiões para, com isso, demonstrar a superioridade do cristia-

---

<sup>478</sup> Sobre o problema da identificação dessa catena com o décimo livro da *Introdução Geral Elementar*, ver KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism. Op. cit.*, p. 50-51.

<sup>479</sup> Sobre a *Introdução Geral Elementar*, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 167-174 e KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism. Op. cit.*, p. 50-57.

<sup>480</sup> Sobre essas obras, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 178-186 e KOFISKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism. Op. cit.*, p. 74-89. A partir deste ponto, todo o livro de Kofsky se dedica a uma análise literária destes textos no intuito de investigar a polêmica de Eusébio com os pagãos, a qual, por envolver temas muito específicos, não me interessa aqui.

<sup>481</sup> EUSÉBIO. PE 1.

nismo. Pode-se dizer que Eusébio não precisava mais lidar com o problema da legitimidade e respeitabilidade da existência da fé cristã nesse momento, ainda mais após o fim das perseguições em 313, e que por isso podia adotar um tom mais agressivo. Contudo, mesmo um autor contemporâneo como Lactâncio hesitava em adotar uma atitude tão polêmica. Em suas *Instituições Divinas*, escritas no mesmo período e dedicadas a Constantino, Lactâncio também defendia a superioridade do cristianismo frente aos demais cultos politeístas do Império, mas ele tratava o cristianismo como uma “filosofia superior” ao neoplatonismo e a ao hermetismo, que respondia aos mesmos problemas suscitados por essas correntes filosóficas de um modo melhor. Como bem mostra Elizabeth Digeser, o propósito do orador africano nessa obra era buscar uma via conciliatória entre as várias “filosofias” do período (o cristianismo incluso) que resultasse na convergência de todas para o culto cristão, entendido como ápice do conhecimento filosófico. Por esse motivo, Lactâncio pregava a tolerância irrestrita a qualquer manifestação religiosa em Roma e a discussão entre pagãos e cristãos em termos da filosofia clássica, pois só assim as nações poderiam perceber a superioridade da fé no Cristo frente a seus deuses e seus filósofos. Para Lactâncio, era esse conjunto de tolerância religiosa e exercício dialético que levaria a humanidade inevitavelmente ao caminho da salvação e da conversão universal, não uma atitude hostil dos cristãos<sup>482</sup>.

O princípio que norteava o argumento de Lactâncio (i.e. a tolerância religiosa possibilita o avanço da conversão dos pagãos ao cristianismo) já estava presente na *História Eclesiástica* de Eusébio, como vimos quando o autor enfatiza que o Império e a Igreja não só andam juntos como também que, sob “bons imperadores” que promoviam a paz religiosa, o cristianismo avançava por todas as regiões do Império. Entretanto, não é este o princípio que guia a composição da *Preparação* e da *Demonstração do Evangelho*, pois estas obras enfatizavam de modo mais direto a

---

<sup>482</sup> Sobre as *Instituições Divinas* de Lactâncio, ver DIGESER, Elizabeth P. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. *Op. cit.*, p. 64-90 (defesa da tolerância religiosa e equiparação do cristianismo com as demais filosofias da época), 133-135 (data de composição).

inferioridade dos demais cultos frente à fé cristã. E aqui reside um ponto fundamental: enquanto Lactânio estava preocupado em demonstrar filosoficamente a superioridade do cristianismo em suas *Instituições Divinas*, o objetivo de Eusébio em suas duas obras era mostrar *historicamente* o erro do politeísmo e do judaísmo e a veracidade do cristianismo. Para tanto, o bispo palestino utilizava as mesmas ferramentas metodológicas e de erudição que ele aplica, por exemplo, na *História Eclesiástica*<sup>483</sup>.

Exemplifiquemos: na *Preparação ao Evangelho*, os primeiros livros estão divididos de acordo com os cultos que se pretende refutar. Assim, o livro 1 se ocupava em desqualificar as religiões egípcia e fenícia, o livro 2 tratava do “erro” da religião grega e assim sucessivamente, discutindo também temas específicos como a “teologia grega” ou o problema da confecção de ídolos. Até aí, não há nenhuma novidade, mesmo porque esse artifício apologético de desqualificar os cultos pagãos já fora um recurso amplamente usado por apologistas anteriores como Clemente de Alexandria, de cujo *Protréptico* Eusébio faz longo uso nesses livros<sup>484</sup> mas cuja crítica se voltava sobretudo para a imoralidade de ritos e costumes dos pagãos. O que era inovador era a desqualificação que o autor deles fazia com base histórica, empregando documentação empírica geralmente proveniente de historiadores pagãos, mas também de apologistas cristãos como Clemente ou mesmo filósofos como Platão ou mesmo Porfírio. Deste modo, a refutação do politeísmo feita na *Preparação* nada mais era do que a compilação de diversos excertos de autores antigos que tratavam das origens históricas dos cultos pagãos e de seus mitos, organizados de forma

---

<sup>483</sup> Algo já notado anteriormente por MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Op. cit., p. 198.

<sup>484</sup> Clemente de Alexandria, até onde sei, é o único representante grego dessa metodologia apologética. Em latim, os exemplos mais significativos anteriores a Eusébio são Tertuliano (*Apologético*) e Arnóbio de Sica (*Contra as Nações*), ambos do século III (DES PLACES, Édouard. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La Préparation Évangélique*. Introduction, traduction et commentaire par Jean Sirinelli (v. 1), Odile Zink (v. 4), Geneviève Favrelle (v. 6), Guy Schroeder, (v. 2 et 9) et Édouard des Places, s.j. Texte grec révisé par Édouard des Places, s.j. Paris: Éditions du Cerf, 1974-1991 (Sources Chrétiennes), 9v. v. 2, p. 13). Para o uso do *Protréptico* por Eusébio, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea*. Op. cit., p. 197.

seqüencial e intercalados por breves comentários de Eusébio que tanto apresentam de onde cada excerto foi retirado como também como o bispo palestino pretendia que seu leitor lesse cada passagem citada.

Assim, Eusébio podia utilizar diversos excertos da *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo<sup>485</sup> para tratar das origens egípcias dos mitos gregos e para mostrar que os deuses helênicos não eram imortais, mas que foram reis ou personagens importantes de um passado longínquo que foram divinizados por seus feitos “ilustres” (mas nem sempre moralmente aceitáveis)<sup>486</sup>. Jean Sirinelli<sup>487</sup> e Jean Pépin<sup>488</sup> viam nessa tentativa de historicizar os mitos antigos um esforço no sentido de contestar as interpretações alegóricas que os filósofos geralmente utilizavam para conferir sentido a essas narrativas mitológicas e justificá-las do ponto de vista moral e filosófico. Contudo, parece ser mais plausível identificá-las como um prolongamento da metodologia de trabalho que Eusébio costuma utilizar em suas obras, a qual é representativa do próprio modo como o autor concebia a utilidade da História para os cristãos. Assim como Júlio Africano, o bispo de Cesaréia acreditava que o relato histórico podia provar a superioridade inata do cristianismo e a falsidade inerente aos cultos pagãos, mas, diferentemente de seu antecessor, ele reputava que isso só era possível através de um esforço de erudição cuidadoso, que incluísse o estudo de obras “pagãs” como a *Biblioteca Histórica* de Diodoro e baseado em um amplo recurso a cita-

---

<sup>485</sup> Sobre Diodoro, ver TREADGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians. Op. cit.*, p. 12. DES PLACES, Édouard. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La Préparation Évangélique. Op. cit.*, p. 9-11 traça um paralelismo entre os diversos excertos da obra de Diodoro citadas por Eusébio no livro 2 da *Preparação* e o local onde se encontram na edição moderna da *Biblioteca Histórica*.

<sup>486</sup> Sobre a possível influência de um escritor egípcio, Hecateu, sobre Diodoro Sículo (o que explicaria essa tentativa de atribuir as raízes da religião grega no Egito), ver DES PLACES, Édouard. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La Préparation Évangélique. Op. cit.*, p. 8-9.

<sup>487</sup> SIRINELLI, Jean. *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*. Dakar, 1961, p. 183 apud DES PLACES, Édouard. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La Préparation Évangélique. Op. cit.*, p. 12.

<sup>488</sup> PÉPIN, Jean. *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, 1958, p. 219 apud DES PLACES, Édouard. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La Préparation Évangélique. Op. cit.*, p. 12.

ções. É fato que o autor aqui não usa a obra de Diodoro de modo imparcial, mas faz recortes em suas citações para evidenciar sua tese principal – mostrar como os deuses eram homens divinizados pelos povos de muito tempo atrás – mas isso não reduz a preocupação do autor com o emprego criterioso de uma erudição apurada para demonstrar suas afirmações através de uma narrativa histórica.

Se projetarmos essa concepção de utilidade da História para a defesa de teses apologéticas que encontramos na *Preparação* e na *Demonstração do Evangelho* para nossa análise da *História Eclesiástica*, acredito que possamos fazer uma apreciação mais justa da relação entre história e apologia nesse texto e do modo como podemos empregá-lo como evidência histórica. Com efeito, se tomarmos com base apenas as afirmações feitas a respeito da respeitabilidade do cristianismo dentro da história imperial romana, do favorecimento que os “bons imperadores” prestaram aos cristãos, das desgraças que afligiram os judeus logo após a morte de Cristo ou mesmo a luta de mártires e apologistas contra pagãos e judeus em defesa da Palavra divina, podemos concluir que a *História Eclesiástica* não passava de um texto apologético com muito a nos dizer sobre a teologia cristã do período ou mesmo sobre a identidade cristã nessa época<sup>489</sup>, mas pouco sobre a história do cristianismo. Porém, como vimos na formação de Eusébio como erudito bíblico na biblioteca de Cesaréia, na análise literária da *História Eclesiástica* e na relação entre história e apologia verificada em obras como a *Preparação ao Evangelho* e a *Demonstração do Evangelho*, o traço mais marcante de toda produção literária eusebiana era a preocupação com a demonstrabilidade documental e histórica de suas afirmações.

Como seu trabalho de produção de cópias corrigidas da Bíblia junto com Pânfilo o ensinou, somente o estudo comparativo entre diversas versões de um mesmo texto (e não a crença na

---

<sup>489</sup> Sobre a relação da escrita da *História Eclesiástica* com uma reelaboração da identidade cristã após o fim das perseguições e o início do favorecimento imperial de Constantino aos cristãos, ver MARKUS, Robert A. *The End of Ancient Christianity. Op. cit.*, p. 89-92.

autoridade de uma versão como a Septuaginta) poderia lhe orientar sobre qual solução textual se adequava mais a seus propósitos como alguém interessado na preservação da ortodoxia dos textos canônicos. Como exegeta bíblico, ele pôde mobilizar suas técnicas de comparação textual e crítica filológica, tal qual Orígenes já o fizera, com o propósito de melhor interpretar os textos sagrados e ter mais ferramentas para a refutação dos argumentos de hereges e pagãos. Como cronista e historiador, Eusébio pôde dispor das ferramentas de erudição que estiveram na base de sua formação para, dando continuidade aos esforços de cronistas cristãos como Júlio Africano, compor relatos históricos que provassem a superioridade ancestral do cristianismo. Diferentemente de seus predecessores, porém, Eusébio usou essas ferramentas, juntamente com a invejável biblioteca de que dispunha em sua cidade como fonte de inúmeros e muitas vezes raros textos, para compor um novo modelo de História pautado por longas citações de escritores antigos e por uma forte preocupação documental que não havia até então. História essa com propósitos apologéticos permeando quase toda a narrativa – como vimos, em alguns pontos esses propósitos estão mais explícitos, em outros eles são menos marcantes – mas que se pautavam em documentos que as sustentavam. De modo diverso ao que fazia Júlio Africano ou mesmo outros historiadores dessa época, Eusébio não se permitia fazer afirmações que não pudessem ser provadas por meio de documentos oficiais ou de relatos antigos como o dos apologistas ou de historiadores como Flávio Josefo, tampouco se dava a liberdade de forjar ou alterar documentos para fundamentar suas afirmações. Se ele usava fontes de qualidade questionável, isso se deve às limitações que se impunham a ele nessa época e não a uma intenção deliberada de adulterar fontes para provar suas afirmações. Em suma, Eusébio acreditava que a História tal qual podia ser reconstruída a partir das fontes, essas *“vozes candentes que se levantam em um tempo longínquo, gritando e orientando-nos de um lugar muito elevado tal qual um farol que os olhos mal podem enxergar, instruindo*

por onde é necessário seguir e guiando nossa fala por um caminho fixo e seguro”, de fato prova a superioridade do cristianismo e a falsidade dos cultos pagãos, e por isso não havia o menor sentido em adulterá-la ou forçá-la em uma narrativa histórica que subvertesse os documentos. Foi através dessa noção que o autor pôde provar historicamente em uma apologia o erro dos cultos gregos e pôde mostrar em uma história a relação de proximidade entre o cristianismo e o Império Romano.

Isso significa dizer que Eusébio esteja sempre correto e que não possamos questionar o panorama geral a partir do qual ele constrói sua argumentação? Óbvio que não. Quando existem argumentos arqueológicos, numismáticos, epigráficos ou mesmo literários que desmintam a *História Eclesiástica*, devemos pautar nossa análise histórica sobre esses documentos que reputamos mais confiáveis<sup>490</sup>. Porém, não podemos simplesmente por em dúvida uma afirmação da *História* – por exemplo, de que Licínio promoveu uma perseguição aos cristãos na parte final de seu principado ou mesmo de que cristãos já estavam presentes na corte de Diocleciano antes da Grande Perseguição de 303 – sem base documental que nos permita comprovar seu erro. Como historiador, Eusébio merece ao menos a consideração do pesquisador moderno de que suas afirmações possam estar certas. Para o caso de afirmações sem comprovação ou não refutadas por outras fontes documentais, podemos supor que o autor possa estar certo e se baseando em boas fontes de informação (que apenas não chegaram até nós), não devendo descartá-las de imediato somente porque seriam reflexo de uma preocupação apologética do autor.

Mas e a relação entre a composição da *História Eclesiástica* com as críticas de pagãos como Porfírio? De minha parte, acredito que ela desempenha um papel importante na estrutura narrativa do texto, mas não era ela quem determinava, em última instância, a seleção e organiza-

---

<sup>490</sup> Ver o exemplo a esse respeito fornecido por BARNES, Timothy D. “Origen, Aquila, and Eusebius”. *Op. cit.*, p. 315-316.

ção do material, pois este era um papel reservado aos recursos de citação documental disponíveis a Eusébio em Cesaréia. Podemos supor, junto com Aryeh Kofsky, que a *Preparação* e a *Demonstração do Evangelho* fossem respostas sistemáticas às críticas porfirianas – e que até por isso adquirissem um tom de crítica mais ríspido e intolerante. Entretanto, o propósito da *História* era outro. Pensada como uma “apologia histórica” ao cristianismo (i.e. uma grande apologia fundamentada por uma narrativa histórica do passado baseada em documentos), a *História Eclesiástica* se adequava melhor a um ambiente de discussão aberta entre pagãos e cristãos a respeito da superioridade da doutrina de cada um dos lados envolvidos, não a um contexto de defesa da legitimidade do cristianismo. Como história, esse texto talvez interessasse somente aos cristãos, mas como apologia, ele era de interesse também de pagãos abertos ao diálogo, não necessariamente a extremistas como Porfírio (ou àqueles que se sentiam persuadidos por seus argumentos). Nesse sentido, a argumentação histórica eusebiana baseada em documentos era fundamental para seus objetivos polemistas, pois, sem ela, seu esforço apologético perderia seu valor. Até por essa preocupação apologética de credibilidade histórica de suas evidências, deveríamos, senão confiarmos nas evidências históricas trazidas nessa obra, pelo menos conceder-lhe a possibilidade de terem um mínimo de relação com a realidade histórica. Mesmo porque, quando analisamos o relato que mais me interessa neste trabalho (a relação entre Constantino e as igrejas), estas preocupações se tornam fundamentais para o entendimento que o historiador moderno pode fazer a partir da obra eusebiana.

## Eusébio e Constantino

Após a conquista de Constantino do Oriente e da eliminação de Licínio, os cristãos orientais puderam desfrutar de um longo período de paz e de favorecimento imperial promovidos por seu novo soberano. Os bens confiscados nas perseguições anteriores foram restituídos, os cristãos tiveram seus direitos civis restabelecidos e o imperador concedeu bens e privilégios às igrejas e aos clérigos<sup>491</sup>. Nesse período de paz, Eusébio logo ele se envolveu em uma controvérsia eclesiológica que marcaria sua biografia e que, ao mesmo tempo, faria com que se aproximasse do novo imperador oriental. Como veremos mais à frente, as igrejas orientais se encontravam divididas nesse período por conta da disputa a respeito da ortodoxia ou não dos ensinamentos de um presbítero alexandrino de nome Ário, que questionava as concepções teológicas do bispo de Alexandria, Alexandre, sobre a Trindade. Eusébio logo se viu envolvido na controvérsia, pois diversos clérigos partidários de um ou de outro lado da controvérsia mobilizavam seus contatos para que estes também endossassem sua posição nos debates<sup>492</sup>. Por suas relações de amizade e de afinidade teológica, o bispo de Cesaréia logo se viu ao lado de figuras iminentes como Eusébio de Nicomédia, Paulino de Tiro, Narciso de Nerônias e Patrício de Citópolis, clérigos que viam com alguma simpatia as teses de Ário e/ou se incomodavam com a postura intransigente de Alexandre na condução da questão. Quando Constantino chegou ao Oriente, os debates já estavam avançados, pois vários concílios já tinham sido realizados ao longo da década de 320, e os partidos se encontravam cada vez mais polarizados. Constantino promoveu a realização de um grande concílio a ser realizado, no ano de 325, em Nicéia, onde os bispos de todas as províncias romanas de-

---

<sup>491</sup> VC 2.20-21, resumindo o edito aos provinciais da Palestina reproduzido em VC 2.24-42.

<sup>492</sup> Sobre o início da controvérsia, ver p. 370-374 abaixo.

veriam se reunir para tratar, a princípio, da controvérsia ariana. Eusébio<sup>493</sup> estava entre os presentes.

Com o desenvolvimento da controvérsia, o bispo de Cesaréia passou a ocupar uma posição cômoda nesse momento. No final de 324 ou início de 325, um concílio em Antioquia o condenou e o excomungou preventivamente por conta de suas concepções teológicas, mas fazendo a ressalva que ele poderia se retratar até a realização do grande concílio que seria patrocinado pelo imperador<sup>494</sup>. Por esse motivo, uma das principais preocupações de Eusébio na abertura dos debates conciliares teria sido se defender da acusação de heresia e mostrar seu comprometimento com a ortodoxia. Felizmente, nós possuímos uma carta do clérigo palestino endereçada a seus parquianos na qual ele apresentava tanto sua defesa inicial em Nicéia quanto sua interpretação do Credo aí produzido que lhe permitia subscrever às deliberações conciliares. Curiosamente, essa carta não é reproduzida em nenhuma obra eusebiana, mas sim como apêndice ao tratado *Sobre os decretos do concílio de Nicéia*, escrito pelo sucessor de Alexandre em Alexandria e opositor de Eusébio, Atanásio<sup>495</sup>. O bispo alexandrino queria mostrar como um dos principais expoentes do “partido ariano” confessava seu erro e reconhecia a veracidade da fé nicena, o que talvez nos fizesse suspeitar da autenticidade desse documento ou mesmo que ele pudesse estar interpolado, mas o estilo do texto e as teses teológicas de seu autor indicam que se trate mesmo de nosso Eusébio. O que me interessa, por ora, nesse texto, é a relação que ele esboça entre o bispo e o imperador durante o concílio de Nicéia.

---

<sup>493</sup> Por uma questão de comodidade, toda vez que me referir, a partir de agora, a Eusébio, este será o de Cesaréia, sendo seu homônimo de Nicomédia denominado sempre Eusébio de Nicomédia.

<sup>494</sup> Ver p. 379-380 abaixo.

<sup>495</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *De decretis*, apêndice (sobre esta obra, ver p. 364-365 abaixo). Essa carta também é reproduzida por SÓCRATES. HE 1.8.35-54 e TEODORETO. HE 1.12. Este concordava com a interpretação atanasiana e considerava esse texto como prova tanto da heterodoxia de Eusébio como da superioridade da fé nicena, enquanto o primeiro tinha uma posição contrária, pois acreditava que o documento provava o comprometimento do bispo de Cesaréia com a ortodoxia.

Em sua *Vida de Constantino*, Eusébio alegava que o imperador compareceu às reuniões conciliares, tomando mesmo parte dos debates e tentando fazer convergir as duas partes a uma opinião comum<sup>496</sup>. Na carta a seus paroquianos, Eusébio alegava que, tão logo os debates se iniciaram, ele apresentou a profissão de fé tradicionalmente adotada em sua comunidade como prova de ortodoxia<sup>497</sup> e que isso teria bastado para que o imperador interviesse a seu favor e proclamasse sua ortodoxia, ao que foi prontamente atendido por quase todos os bispos presentes<sup>498</sup>. O clérigo da Palestina pôde, então, tomar seu assento junto a seus colegas e participar normalmente dos procedimentos conciliares.

Os historiadores suspeitaram por muito tempo que Eusébio fosse uma espécie de “teólogo de corte” ou “conselheiro teológico”<sup>499</sup> do imperador, o que explicaria a opção do soberano de defender seu assessor na abertura dos debates em Nicéia<sup>500</sup>, porém hoje sabemos que, antes de 325, Eusébio e Constantino nunca haviam se encontrado. Provavelmente, Constantino tomou a defesa de Eusébio em Nicéia somente por seu anseio de reconciliar os clérigos em conflito no momento e porque não havia nada na profissão de fé eusebiana que pudesse ser considerada herética, pois se tratava de um Credo batismal, sem grandes preocupações com minúcias teológicas. Outro ponto que se pode levantar sobre o apoio de Constantino a Eusébio é que o imperador, talvez ciente da já reconhecida fama do bispo palestino como escritor e como exegeta bíblico, optou

---

<sup>496</sup> VC 3.13.

<sup>497</sup> É bem provável que esse documento se tratasse do credo batismal de Cesaréia, uma vez que ele apresenta semelhanças formais e temáticas com outros credos batismais mais conhecidos, como o de Jerusalém, como supõe MARAVALL, Pierre. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. *Op. cit.*, p. 10.

<sup>498</sup> À exceção de Eustácio de Antioquia, que nutria um grande ódio por Eusébio e estava disposto a fazer pouquíssimas concessões a seus rivais teológicos. Sobre a inimizade mútua entre Eustácio e Eusébio, ver “Eusébio e a controversia ariana: uma questão eclesiástica?”, p. 365.

<sup>499</sup> E.g. BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity (AD 150-750)*. *Op. cit.*, p. 82 e MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. *Op. cit.*, p. 196.

<sup>500</sup> GRANT, Robert M. “Religion and Politics at the Council at Nicaea”. Chicago. *Journal of Religion*, volume 55, p. 1-12, 1975. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00224189/ap040231/04a00020/0>, acessado no dia 10/09/2007, p. 7.

por não fomentar ainda mais as disputas clericais opondo-se a um membro ilustre do episcopado da época<sup>501</sup>.

Consumados os debates sobre o Credo niceno, o imperador convidou os bispos reunidos em Nicéia para um banquete festivo. Comemoravam-se então os vinte anos da ascensão de Constantino à púrpura, as chamadas *vicennalia*. Feito ímpar até então, o Augusto tomou os clérigos por seus convivas e pôde conversar livremente com eles<sup>502</sup>. Essa foi provavelmente a única ocasião em que Eusébio pôde dialogar com o imperador sobre temas alheios às controvérsias eclesiásticas ou às responsabilidades de cada um como soberano romano e líder de uma comunidade cristã. Os temas da conversa devem ter sido os mais variados, incluindo até o famoso episódio da visão que Constantino teve pouco antes de sua batalha decisiva contra Maxêncio em 312, o qual o bispo palestino afirma que o imperador lhe contou pessoalmente<sup>503</sup>. Foi nessa ocasião que Eusébio pôde reunir parte do material que ele usaria mais adiante em sua *Vida de Constantino*<sup>504</sup>.

Nos anos seguintes, Eusébio e Constantino continuaram se comunicando, mas de forma esparsa e sempre tendo como pano de fundo as controvérsias eclesiásticas. Em 327, Eustácio de Antioquia foi deposto por um concílio na capital síria e seus opositores clamavam que Eusébio de Cesaréia aceitasse substituí-lo. Este, com base no cânone 15 de Nicéia que vetava a transferência de clérigos entre cidades, recusou a proposta, pelo que foi congratulado por Constantino<sup>505</sup>. De fato, a deposição de Eustácio causara turbulência política na cidade, com os partidos rivais se hostilizando de forma crescente a ponto de quase se enfrentar nas ruas, o que fez com que o im-

---

<sup>501</sup> HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 153.

<sup>502</sup> VC 3.15.

<sup>503</sup> VC 1.28.1.

<sup>504</sup> Hipótese aventada por BARNES, Timothy D. "Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*". *Op. cit.*, p. 112-113.

<sup>505</sup> VC 3.61.

perador interviesse no assunto<sup>506</sup>. A decisão de Eusébio, segundo ele, era prudente, pois não estimulava a divisão da igreja local, permitindo que os adversários pudessem escolher de comum acordo um bispo que trouxesse a reconciliação à igreja local. Ao longo desta disputa, Constantino trocou cartas com diversos clérigos envolvidos na disputa, dentre os quais Eusébio, que reproduziu parte dessa documentação também em sua *Vida de Constantino*.

A participação de Eusébio tanto no concílio de Nicéia quanto na controvérsia em Antioquia agradou ao imperador, que logo pôde confirmar que a reputação do bispo como erudito cristão era tão grande quanto seu comprometimento com a fé e com o imperador. Talvez pela união dessas características, Constantino encomendou ao bispo um tratado *Sobre a Páscoa* que ele pôde ler a contento<sup>507</sup>. Como veremos mais à frente, em Nicéia também se tratou do problema da data em que a Páscoa deveria ser celebrada por todas as comunidades cristãs, pois havia diferentes costumes entre elas. Chegou-se a um acordo provisório no concílio, mas ainda assim havia divergências a serem equacionadas<sup>508</sup>, o que levou o imperador a procurar se informar melhor sobre o tema. Coincidência ou não, ele recorreu justamente ao clérigo cuja reputação como erudito e como cumpridor das decisões conciliares mais estava em alta nesse momento, e esse alguém era Eusébio. O bispo palestino não nos informa sobre quando enviou seu tratado ao imperador, mas apenas reproduz uma carta do Augusto cumprimentando-o pelo envio do tratado, que ele apre-

---

<sup>506</sup> VC 3.59.2-3.

<sup>507</sup> VC 4.35. Em 1847, Angelo Mai publicou um tratado *Sobre a Páscoa (De sollemnitare paschali)* atribuído a Eusébio no qual o autor defendia as decisões do concílio de Nicéia a respeito da data correta em que a festividade deveria ser celebrada (BARNES, Timothy D. *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011 (Blackwell Ancient Lives) (introdução disponível em [http://media.wiley.com/product\\_data/excerpt/73/14051172/1405117273-8.pdf](http://media.wiley.com/product_data/excerpt/73/14051172/1405117273-8.pdf), acessado no dia 14/06/2011), p. 13). Pelo contexto em que aparece na *Vida de Constantino*, deveríamos datar sua composição nos anos finais do principado de Constantino (durante a década de 330, portanto), mas a argumentação do texto faz supor que tenha sido escrito logo após o concílio de 325 (como supõe CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea. Op. cit.*, p. 39).

<sup>508</sup> Em 343, por ocasião do concílio de Serdica, o bispo alexandrino e Júlio de Roma finalmente chegaram a um acordo sobre uma data comum em que suas comunidades celebrariam a Páscoa, o que mostra que a controvérsia paschal, embora resolvida na teoria em Nicéia, só foi solucionada na prática nas décadas seguintes através de acordos mútuos entre bispos. Para o acordo em Serdica, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 78.

ciou, e solicitando-lhe o envio de outros textos análogos que ele tivesse à sua disposição. Isso não significa que Eusébio fosse mesmo o “conselheiro teológico” de Constantino, mas mostra a consideração que o imperador tinha pelo *status* do clérigo de Cesaréia como conhecedor das Escrituras.

Outra prova dessa consideração foi a encomenda feita pelo imperador de cinquenta cópias das Escrituras que serviriam para o uso das igrejas da recém-fundada cidade de Constantinopla<sup>509</sup>. Não sabemos ao certo que textos precisamente o imperador demandava de Eusébio – se cópias de todas as Escrituras, se apenas os volumes referentes ao Novo Testamento ou se apenas os Evangelhos<sup>510</sup> – mas sabemos que o pedido foi executado. As versões bizantinas dos textos escriturais, por exemplo, possuem diversas características peculiares que remontam à metodologia de composição de texto eusebiana (divisão por capítulos, inserção de um cabeçalho para cada capítulo, anotação nas margens dos códigos empregados por Eusébio em sua correlação dos Evangelhos, etc.), o que nos faz supor que elas derivem dessas cópias produzidas a mando do imperador<sup>511</sup>.

De fato, Cesaréia reunia as melhores condições para a execução dessa tarefa. Além de ser, desde a época de Pânfilo, um centro de referência na época sobre os estudos bíblicos, a biblioteca de Cesaréia dispunha de pessoal treinado e capacitado na cópia e correção das Escrituras, tal co-

---

<sup>509</sup> Não há como saber precisamente quando esse pedido foi feito. Podem-se supor datas imediatamente posteriores a 324 (ano de fundação da cidade) ou 330 (ano de sua dedicação), mas o contexto em que está inserida na *Vida* sugere a autores como WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 216 uma datação mais tardia, posterior a 335.

<sup>510</sup> Para uma discussão a respeito, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 124-125 e WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 217.

<sup>511</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 125, que supõe que o próprio costume de se dividir a Bíblia por capítulos foi introduzido por Eusébio como forma de facilitar o recurso ao texto. Existe ainda a possibilidade de que essas características sejam tributárias de um meio alexandrino, como cogitado por WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 220.

mo Eusébio o fora, para confeccionar os exemplares demandados<sup>512</sup>. Além disso, a biblioteca local estava a cargo do próprio bispo palestino, que sucedeu a seu mestre morto durante as perseguições, o que assegurava que uma pessoa confiável e provada em suas habilidades no trato com o texto bíblico supervisionaria os trabalhos. Eusébio reproduz a carta imperial em que o pedido era feito, e nela se pode ver que o imperador confiava toda a responsabilidade sobre a produção destas cópias a ele. O imperador concedia autorização ao bispo para que pudesse solicitar às autoridades romanas locais o material necessário para a empresa (tinta e pergaminho) e os meios de transporte para despachar os exemplares o mais rápido possível para a nova capital, sob a responsabilidade de inspecionar o andamento dos trabalhos e conferir se as cópias estavam sendo feitas de modo adequado<sup>513</sup>.

A tarefa de produzir cinquenta cópias das Escrituras não indica que Eusébio fosse uma espécie de funcionário imperial, uma vez que o pedido visava apenas a prover as igrejas de Constantinopla com cópias confiáveis das Escrituras para os ofícios religiosos, algo que Eusébio, assim como Orígenes e Pânfilo antes dele, já fazia para outras igrejas ao redor do Império. A novidade aqui é que essa empresa passava a ser patrocinada pelo imperador, de modo análogo ao que fazia com os concílios ou mesmo com as igrejas que construía em diferentes províncias. Até pela presença desse novo mecenas, as cópias das Escrituras produzidas nessa ocasião apresentavam uma qualidade superior aos manuscritos que se faziam até então, com maior abundância e mais fácil acesso a pergaminhos e tintas de qualidade<sup>514</sup>. De qualquer modo, o simples fato de Constantino ter feito essa encomenda evidencia a grande reputação do clérigo palestino como erudito

---

<sup>512</sup> Para uma opinião contrária, ver CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 16, que não vê indícios na documentação (nem na encomenda constantiniana) que permitam concluir que a biblioteca de Cesaréia possuísse um *scriptorium*. Para bibliografia a respeito, ver *idem*, p. 16 n. 50.

<sup>513</sup> VC 4.36.

<sup>514</sup> Como dito acima, é a partir destes indícios de melhor qualidade material dos manuscritos que Thomas Skeat cogita a hipótese de que o *Codex Sinaiticus* tenha sido produzido na biblioteca de Cesaréia com patrocínio de Constantino (WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 220-221).

bíblico em sua época e a estima que o imperador nutria por ele na condição de especialista nos estudos bíblicos.

Essa troca de correspondências entre imperador e bispo não denota, todavia, uma relação de proximidade entre os dois. Constantino continuou seus afazeres como Augusto viajando por quase todo Oriente até 330 (o que não incluiu sequer uma visita à Palestina), quando ele se estabeleceu em definitivo em sua nova capital de Constantinopla, dela se ausentando com cada vez menor frequência<sup>515</sup>. Eusébio, por sua vez, continuava sua atividade episcopal em Cesaréia, ausentando-se da cidade, quando muito, para comparecer a concílios eclesiásticos em sua região. Em 335, no entanto, ambos tiveram a oportunidade de se ver novamente. Nesse ano, as tensões eclesiásticas se voltaram para Alexandria, onde Atanásio sofria dura oposição tanto dos partidários da reabilitação de Ário como de um grupo cismático conhecido como os melecianos (i.e. seguidores de Melécio de Licópolis, um bispo que havia se rebelado contra Alexandre de Alexandria, realizando ordenações consideradas inválidas pela maioria dos clérigos). Desde 328, efetivamente, Atanásio encontrava resistência em seu episcopado, tendo sido acusado com frequência de usar de violência contra seus opositores para se assegurar no poder<sup>516</sup>. Em 335, essas acusações contra ele chegaram a um ponto crítico, que levou Constantino a convocar um concílio na cidade de Tiro para que o bispo alexandrino fosse julgado por seus pares. Mais à frente, tratarei das disputas que aí se travaram, mas agora me interessa apenas observar os desdobramentos desse concílio na relação entre Eusébio e Constantino.

Atanásio fugiu de Tiro às vésperas da dedicação da basílica que o imperador havia mandado construir em Jerusalém no local onde, reza a lenda, foi encontrado o sepulcro de Cristo. Constantino esperava que os bispos resolvessem suas diferenças para poder celebrar de forma

---

<sup>515</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 250, 391 n. 45 (permanência contínua na cidade em 330/1, 332/3, 335, 336/7).

<sup>516</sup> Ver “Eusébio e a controvérsia ariana: uma questão eclesiástica?” p. 417-418 abaixo.

conveniente a dedicação de uma igreja em local tão ilustre, para o que o Augusto não mediu recursos em sua construção. Além do mais, era o ano em que o imperador comemorava seus trinta anos de governo, suas *tricennalia*, o que tornava a festividade ainda mais solene. Com o impasse em Tiro, os bispos foram convocados por um funcionário imperial para comparecerem a Jerusalém e dedicarem a basílica do Santo Sepulcro no assim chamado concílio de Jerusalém (335). Esse concílio, que durou em torno de uma semana, foi uma ocasião sobretudo festiva, marcada para comemorar também o aniversário de governo do imperador<sup>517</sup>. Nessa ocasião, Eusébio compôs um discurso a propósito da basílica do Santo Sepulcro, o qual foi incluído *a posteriori* no *Louvor a Constantino*, razão pela qual me deterei com mais vagar sobre ele agora.

O *Discurso por ocasião da dedicação da Igreja do Santo Sepulcro* tem um claro propósito apologético. Como o próprio autor diz logo na abertura de sua fala, seu propósito era justificar aos pagãos porque Constantino despendeu tantos esforços e recursos para a construção de um templo a um morto. Acaso não seria mais útil e pio utilizar esse dinheiro para erguer um templo em homenagem aos deuses imortais ou os heróis do passado?<sup>518</sup> Seu intuito nesse texto era se contrapor a essa opinião e explicar porque aquele que foi honrado com esse edifício (Cristo) não estava morto, mas vivia. O discurso tal qual se apresenta nas edições modernas do *Louvor a Constantino* se concentra no desenvolvimento de temas de caráter teológico, como a participação do Verbo na Criação<sup>519</sup>, a relação entre Deus e Seu Verbo<sup>520</sup>, os motivos e o mistério de Sua Encarnação<sup>521</sup>, a utilidade das obras do Cristo para o Império<sup>522</sup> e provas da veracidade da doutrina

---

<sup>517</sup> *Idem*, p. 427 abaixo.

<sup>518</sup> LC 11.3-4.

<sup>519</sup> LC 11.6-17.

<sup>520</sup> LC 12.

<sup>521</sup> LC 13-14. Basicamente, Eusébio repete aqui o argumento já apresentado na *História Eclesiástica* (EUSÉBIO. HE 1.2.17-23) de que Deus se revelou aos homens para tirá-los de seu estado inicial de barbárie e da influência que sofriam de “demônios” que os mantinham na ignorância.

<sup>522</sup> LC 16. Também um desenvolvimento daquilo que fora esboçado na *História Eclesiástica*, constituindo uma defesa de que, assim que os cristãos recuperaram sua liberdade e seu Deus voltou a ser honrado pelos homens, as guerras

cristã<sup>523</sup>. Todos esses temas se prestavam a confirmar a tese principal da obra –os esforços e recursos dispensados pelo Augusto para construir essa basílica eram não só justificáveis como também fundamentais para a conservação do bom estado das coisas no mundo romano.

A apologia aí desenvolvida apresenta características muito semelhantes aos outros textos apologéticos eusebianos escritos nas décadas anteriores. Vários pontos desse discurso parecem ser apenas paráfrases de excertos de textos como a *Preparação do Evangelho*, a *Demonstração do Evangelho*<sup>524</sup> e a *Teofania*, este um texto mais recente (provavelmente escrito nesse mesmo período) e que já incorporava muitas das temáticas pertinentes à controvérsia ariana<sup>525</sup>. O autor defende com veemência a superioridade do cristianismo, alegando ser este mesmo benéfico aos romanos por assegurar os favores do verdadeiro Deus, e retoma o tema da inferioridade dos cultos pagãos, apontando não só a falsidade dos deuses do politeísmo antigo mas também sua nocividade para os homens. Seriam eles os responsáveis por suscitar as constantes guerras<sup>526</sup> e as mais diversas superstições nos povos<sup>527</sup>, o que tanto os afastaria de Deus como os levaria a um estado de constante anarquia. O bispo palestino entende a construção da basílica do Santo Sepulcro, portanto, como o ápice de um processo de refutação do erro do politeísmo e de triunfo do cristianismo, a religião verdadeira, que teria sido responsável pelo estado de paz e prosperidade

---

fratricidas entre os imperadores cessaram e o Império voltou a se reunir sob o governo de um único soberano. Porém, aqui ele vai além, e diz também que a Igreja cumpria um importante papel de unificação e pacificação entre os povos ao levar-lhes o conhecimento da “verdade”.

<sup>523</sup> LC 17. O bispo palestino enfatiza aqui como a Igreja sempre sobreviveu às perseguições com o auxílio divino e como cada vez mais pessoas passavam a adotar uma vida ascética (Eusébio se concentra sobretudo nas virgens consagradas, não nos monges) para viver uma vida dedicada a Deus. Diferentemente da *História Eclesiástica*, o argumento utilizado aqui é retórico/teológico, não histórico.

<sup>524</sup> Segundo Maraval, o tradutor francês da obra, podemos traçar algumas equivalências entre essas obras e o discurso eusebiano, como segue: LC 11.13=DE 4.5.6; LC 12.7.1=PE 7.13.5=DE 4.6.2-3; LC 12.12=DE 4.5.14-15; LC 13.6-7=PE 4.16, LC 14.4=DE 4.13.4.

<sup>525</sup> Sobre a datação da *Teofania*, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 186-188, que argumenta em favor de uma datação em torno de 324/5. CARRIKER, Andrew. *The library of Eusebius of Caesarea*. *Op. cit.*, p. 39-40 diz apenas que a obra é posterior a 324. Sobre o uso da *Teofania* nesse discurso, ver MARAVALL, Pierre. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>526</sup> LC 13.9-14.

<sup>527</sup> LC 13.1-6

que os romanos viviam nesse momento em que comemoravam os trinta anos de governo de Constantino<sup>528</sup>. É por causa de seu zelo para com a divindade, nos dizeres do bispo, que o Augusto pôde unificar sob si o poder sobre todas as possessões romanas e restituir-lhes novamente a paz<sup>529</sup>. Portanto, a basílica do Santo Sepulcro seria justamente a representação material desse processo e ilustraria bem a quem os romanos deveriam atribuir as benesses das quais desfrutavam então<sup>530</sup>.

Por sua inserção no *Louvor a Constantino*, a historiografia comumente viu nesse discurso algo como as bases teológicas do Império cristão de Constantino, tal como um complemento à primeira parte dessa obra, o *Discurso por ocasião da comemoração dos trinta anos de governo do imperador Constantino*<sup>531</sup>. De fato, estes dois discursos entendidos como um todo costumam ser interpretados como um conjunto coerente que confere legitimação teórica ao governo constantiniano com base em preceitos cristãos. Porém, acredito que o problema de Eusébio aqui seja outro. Sua preocupação não reside tanto em Constantino como se costuma enfatizar, mas sim na refutação às críticas que os pagãos faziam ao evergetismo imperial para com as igrejas, como no caso da basílica de Jerusalém, e na ênfase da superioridade do cristianismo sobre os cultos pagãos. De certo modo, o bispo palestino dá continuidade à sua polêmica com os pagãos que remontava já à *Crônica* e a *História Eclesiástica* e que se desenvolveu na *Preparação* e na *De-*

---

<sup>528</sup> Note-se aqui o paralelo flagrante entre a perspectiva histórica desenvolvida neste discurso e aquela defendida no panegírico de Tiro (EUSÉBIO. HE 10.4). Em ambos os casos, Eusébio trata a construção das igrejas como expressão material como expressão material tanto do favorecimento divino aos cristãos e aos “bons imperadores” quanto do comprometimento dos príncipes com a defesa da fé verdadeira. A tese, portanto, não era nova nem requeria grandes adaptações. Ela era apenas uma reiteração do pensamento teológico do autor a respeito das relações entre Igreja e Império.

<sup>529</sup> LC 16.1-7.

<sup>530</sup> Em VC 4.47, Eusébio trata a basílica do Santo Sepulcro como “oferenda votiva de paz”, o que reforça a continuidade de sua interpretação sobre o significado simbólico da construção dessa igreja. Retornarei a esse ponto no capítulo “Eusébio e a controvérsia ariana: uma questão eclesial?”, p. 433-436 abaixo.

<sup>531</sup> Ver especialmente MARAVAL, Pierre. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. *Op. cit.*, p. 36-57 e BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 254.

*monstração do Evangelho*. O que muda em relação às obras passadas é o enfoque teológico, não mais histórico, do autor e sua preocupação com a defesa do patrocínio imperial às igrejas.

Se nos determos menos nos argumentos teológicos do bispo e mais na proposta que ele pretende desenvolver, podemos perceber que esse discurso, que pode ter sido pronunciado inicialmente ou perante o público durante a cerimônia dedicatória ou em um encontro privado de clérigos ao longo do concílio de Jerusalém (335), tem um claro engajamento político na disputa entre cristãos e pagãos pelos recursos imperiais. De fato, Eusébio não apresenta o problema em termos de um conflito entre cristianismo e paganismo, mas ele denota conhecimento de que os pagãos murmuravam contra os cristãos por conta das benesses que recebiam continuamente do Augusto. Mais importante que isso: era necessário defender o recebimento dessas benesses tanto diante do público em geral que possa ter assistido a esse discurso como também diante do próprio imperador.

A ocasião para isso foi a chegada de Atanásio a Constantinopla para se defender dos crimes que lhe foram imputados ao longo do concílio de Tiro, o que ocorreu em finais de outubro de 335. Deparando-se com as queixas do bispo alexandrino, Constantino ordenou que uma comissão de notáveis de membros do concílio de Tiro partisse para a capital para apresentar seus resultados e justificativas perante a corte imperial, onde o próprio Augusto decidiria a favor de qual lado ele concederia seu veredicto. Esse encontro nunca chegou a acontecer, posto que Atanásio caiu em desgraça perante Constantino antes mesmo de seu encontro com os bispos de Tiro, sendo exilado para a Gália uma semana após sua chegada à capital, mas a comissão de notáveis da qual Eusébio fazia parte chegou a seu destino final e permaneceu na capital por mais alguns dias. Nesse entretempo, talvez em uma festa organizada pelo imperador para celebrar com os bispos suas *tricennalia*, Eusébio teve a oportunidade de repetir seu *Discurso por ocasião da dedicação da Igreja do*

*Santo Sepulcro* diante do príncipe, que, segundo o autor, fez questão de ouvir a apresentação do bispo em pé, prestando atenção e consentindo com aquilo que era dito<sup>532</sup>. Na menção que é feita dessa ocasião posteriormente na *Vida de Constantino*, Eusébio faz questão de enfatizar justamente essa concordância do imperador com suas idéias expressas nesse discurso, não só porque ele queria mostrar que o príncipe era alguém com pensamentos próximos ao dele<sup>533</sup>, mas também para mostrar como Constantino consentia com os argumentos do bispo a favor do evergetismo imperial para os cristãos. Pode-se dizer que essa ocasião marcou uma mostra de força do clero cristão na corte imperial.

Alguns meses após os eventos de novembro de 335, organizou-se um novo concílio a ser realizado em Constantinopla, desta vez porque pairavam dúvidas sobre o comprometimento do bispo de Ancira (atual Ancara), Marcelo, com a ortodoxia trinitária da época. Como veremos melhor quando tratarmos em detalhes da controvérsia ariana, Marcelo era um defensor ardoroso da ortodoxia nicena e também aliado de Atanásio nesse momento, porém era acusado de defender teses monarquianas, i.e. que enfatizavam a unidade entre as pessoas da Trindade a ponto de tor-

---

<sup>532</sup> VC 4.33, 46. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 266, 271 nota uma discrepância entre o discurso descrito por Eusébio na *Vida* e aquele reproduzido no *Louvor* sob o título de *Discurso por ocasião da dedicação da Igreja do Santo Sepulcro*, pois o primeiro prometia uma descrição da basílica que não existe no segundo. Com base nisso, o historiador inglês propôs a tese de que existiram dois discursos – um pronunciado em setembro, que teria sido preservado, e outro pronunciado em novembro diante do imperador, mas que se perdeu – pronunciados por ocasião da dedicação do Santo Sepulcro. Contudo, “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 23-25 ofereceu argumentos no sentido de mostrar que tanto o discurso pronunciado em setembro como aquele pronunciado em novembro seriam idênticos. O problema teria sido que o editor do *Louvor* (que era o mesmo da *Vida*) omitiu a descrição da basílica presente no discurso, mas que já havia sido utilizada em VC 3.25-40 (à exceção de VC 3.30-32, que contém uma carta do imperador a Macário), evitando assim uma repetição desnecessária. Sigo aqui a argumentação de Drake de que o discurso reproduzido em LC 11-18 foi pronunciado duas vezes, sendo uma delas diante de Constantino.

<sup>533</sup> Em LC 11.7, Eusébio expõe seu desejo de “ser uma espécie de intérprete de suas intenções [i.e. de Constantino] e me [i.e. Eusébio falando] tornar o mensageiro de sua alma piedosa” (*huphermêneutês tis einai tês sês dianoiás kai tês filotheou psukhês aggelos huparkhein*). BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 271 utiliza esta passagem para mostrar que Eusébio pretendia fazer com que seus ouvintes acreditassem que o pensamento do bispo convergia com o do imperador, especialmente em questões teológicas, algo que seria útil para o clérigo durante a controvérsia ariana. De minha parte, apesar de reconhecer que várias passagens do discurso resvalam em temas cruciais da controvérsia ariana, acredito que o foco principal de Eusébio aqui era mostrar como sua opinião convergia com a do príncipe no que se refere à utilidade do cristianismo para o Império e sua superioridade frente aos demais cultos romanos.

ná-las indiferenciáveis do ponto de vista teológico. Com o exílio do bispo de Alexandria, o clérigo de Ancira perdeu força nos debates eclesiásticos da época, o que levou à sua condenação como herege neste concílio de Constantinopla (336). O que me interessa, por ora, é que essa ocasião permitiu que os principais bispos do Oriente, inclusive o nosso Eusébio, se reunissem junto com o imperador no dia em que terminavam as comemorações das *tricennalia* de Constantino<sup>534</sup> (25/07/336). Como bem mostrou Harold Drake, é quase certo que o outro discurso que compõe o *Louvor a Constantino* – o *Discurso por ocasião da comemoração dos trinta anos de governo do imperador Constantino* (a partir daqui referido como *Triakontaeterikos*) – tenha sido pronunciado nesse momento, e não em 25 de julho do ano anterior, quando Eusébio estava envolvido com os debates do concílio de Tiro (335), pois o bispo palestino menciona que pronunciou essa sua fala estando o imperador presente no recinto<sup>535</sup>.

Apesar de podermos datar com razoável precisão quando esse discurso foi pronunciado e qual era o contexto de sua enunciação, nós não temos certeza sobre qual era o público a que ele se destinava. Isso porque Eusébio não faz nenhuma referência sobre quem era sua audiência nessa ocasião e, apesar da oportunidade ter surgido por causa do concílio de Constantinopla (336), nada nos permite excluir a possibilidade de que o *Triakontaeterkos* não tenha sido declamado em uma festividade pública, fora dos limites de uma reunião eclesiástica e que, portanto, pudesse

---

<sup>534</sup> CHASTAGNOL, André. “Resenha de *Constantine and Eusebius* e de *The New Empire of Diocletian and Constantine*, de Timothy D. Barnes”. Chicago. *Classical Philology*, volume 79, nº 3, p. 253-259, julho de 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/270207>, acessado no dia 16/01/2009, p. 255 objeta que as festas decenais dos imperadores fossem comemoradas ao longo de um ano todo, alegando que estas só eram celebradas na abertura do sobredito ano. Para ele, casos como o de Constantino, que celebrou suas *vicennalia* em Roma no início de 326 após tê-lo feito em Nicomédia em julho do ano anterior (quando de fato se iniciava o ano jubilar), eram excepcionais e se tratavam de repetições da festividade anterior, não de sua continuação. Contudo, DRAKE, Harold A. “When was the ‘De Laudibus Constantini’ delivered?” *Op. cit.*, p. 353 alega que Constantino foi o primeiro imperador a instaurar esse novo costume de celebrar duas vezes o aniversário de cada década de governo. Seja como for, não é de todo improvável que o imperador quisesse ter realizado uma comemoração junto com os bispos reunidos em Constantinopla em homenagem a seus trinta anos de governo. A ocasião mesmo descrita por Eusébio em sua *Vida de Constantino* menciona a realização de um banquete e o pronunciamento de discursos com a presença do príncipe em meio a seus convivas (VC 4.45), o que dá a entender que se tratasse de uma festa em homenagem à data.

<sup>535</sup> DRAKE, Harold A. “When was the ‘De Laudibus Constantini’ delivered?” *Op. cit.*, p. 348-349.

contar com a presença de não-cristãos. Esse é um ponto ainda em aberto na historiografia<sup>536</sup> mas que, para o presente propósito, não é determinante. O que me interessa aqui são as teses que o bispo desenvolve ao longo de sua fala, visto que muitas delas antecipam aquilo que o autor desenvolveria com mais vagar e riqueza de detalhes em sua *Vida de Constantino*.

Do ponto de vista do gênero literário, o *Triakontaeterikos* pode ser classificado como um panegírico ou mesmo como um discurso real, posto que se trata de um elogio ao imperador em termos muito próximos daqueles que preconizava Menandro, o retor, para esses dois gêneros discursivos<sup>537</sup> – elogio de seus feitos militares, de suas virtudes morais, de seu apreço pelos ideais filosóficos, das realizações mais notáveis ao longo de seu reino e mesmo da origem divina de seu poder<sup>538</sup>. Como tal, o discurso adquiria um tom maior de pronunciamento oficial em relação ao *Discurso por ocasião da dedicação da Igreja do Santo Sepulcro*, ainda mais reforçada por sua inserção em um evento festivo imperial, não eclesiástico<sup>539</sup>. Por esse motivo, Eusébio tinha menos liberdade para fazer considerações sobre a relação entre Constantino e o cristianismo nesse texto, posto que a figura de destaque de sua fala deveria ser o próprio imperador (como, aliás,

---

<sup>536</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 253 defende que a audiência era composta exclusivamente por cristãos (bispos presentes ao concílio e magistrados aderentes da fé), em oposição a DRAKE, Harold A. *In Praise of Constantine: a Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*. Berkeley, 1976, p. 78 (apud BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 393 n. 89 e retomado em DRAKE, Harold A. “When was the ‘De Laudibus Constantini’ delivered?”. *Op. cit.*, p. 351), que alega que a audiência continha também diversos magistrados pagãos.

<sup>537</sup> MARAVAL, Pierre. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaéterikos)*. *Op. cit.*, p. 25-29.

<sup>538</sup> Como mostra CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. *Op. cit.*, p. 143-155, o *topos* da origem divina do poder real fora desenvolvido na literatura helenístico-romana desde os idos de Alexandre Magno, o primeiro soberano de língua grega a se fazer representar como um deus. Após ele, vários outros monarcas helenísticos e mesmo os imperadores romanos se fizeram associar aos deuses e alegavam que seu poder terreno era outorgado do alto. Panegiristas como Ecfanto, Diotógenes e Plutarco desenvolveram o tema da origem divina do poder real de tal forma que ele já era corrente no século IV, sendo o dever de Eusébio retrabalhar o conceito eliminando as referências mais inaceitáveis aos cristãos e acrescentando outras que conferissem uma “coloração cristã” ao governo de Constantino.

<sup>539</sup> Sobre o problema dos panegíricos imperiais como discursos oficiais ou semi-oficiais quando pronunciados em eventos festivos, estivesse ou não o próprio imperador presente na ocasião, ver NIXON, Charles E. V.; RODGERS, Barbara S. “Introduction”. In: idem. *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyric Latini*. Introduction, Translation and Historical Commentary. With Latin text of R. A. B. Mynors. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1994, p. 26-35, onde os autores discutem também a possibilidade de que os oradores recebessem instruções prévias sobre o que deveriam mencionar em seu discurso e sobre o que deveriam silenciar.

ocorria também nos panegíricos latinos<sup>540</sup>), o que fazia com que os bispos praticamente não aparecessem em sua fala<sup>541</sup>. Harold Drake julgava essa ausência significativa, ainda mais por se tratar de um pronunciamento oficial que, segundo ele, espelhava o modo como o imperador gostaria que seu governo fosse retratado<sup>542</sup>. A forte presença dos bispos no entorno de Constantino, uma das características mais marcantes da *Vida de Constantino*, seria, portanto, um desenvolvimento posterior de Eusébio que nada tinha a ver com a vontade do imperador ou mesmo com o modo como este fazia política no Império, sendo apenas uma “invenção” de seu autor para defender a importância do episcopado dentro da política romana. Com base nessa consideração, Drake assumia que o *Triakontaeterikos* poderia funcionar como uma espécie de “texto de controle” em relação à *Vida*, no sentido de que tudo aquilo que estivesse presente nos dois textos seria fonte de informação confiável (já que refletiria o modo como o imperador gostaria que seu governo fosse

---

<sup>540</sup> Os assim chamados “panegíricos latinos” são uma coletânea de 11 panegíricos compostos por autores galo-romanos durante o intervalo entre 289 e 389 aos imperadores que governavam a Gália durante esse período (à exceção do panegírico 3, escrito por Mamertino ao imperador Juliano e pronunciado diante do Senado de Constantinopla em 362). Eles foram reunidos, possivelmente ainda no século IV, ao panegírico de Plínio a Trajano, e constituíam um manual para ser utilizado nas escolas galo-romanas como exemplo de bom emprego de retórica. Por seu caráter escolar, esses panegíricos eram capazes de reunir posições políticas e ideológicas bem distintas, contendo elogios a imperadores como Maximiano, Constantino, Juliano e Teodósio. Os panegíricos 4 (321), 5 (311), 6 (310), 7 (307) e 12 (313) do *corpus* galo-romano tratam especificamente de Constantino, e mostram as variações de sua atuação política entre os anos de 307 e 321. Para mais informações sobre esses panegíricos, bem como para explicações sobre sua numeração (que segue aquela adotada nos manuscritos) e para a datação de cada um deles, ver NIXON, Charles E. V.; RODGERS, Barbara S. *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyric Latini*. *Op. cit.*, p. 3-6.

<sup>541</sup> Os panegíricos latinos que versam sobre Constantino quase nunca mencionam a participação de senadores ou grandes oficiais nas batalhas ou na condução dos assuntos civis, tampouco mencionam a presença de senadores na corte imperial, mas se concentram sobretudo na exaltação das virtudes pessoais do príncipe como responsáveis por seus êxitos militares e administrativos. Quando muito, os panegíricos mencionam os favores divinos dos quais gozava o príncipe (*Pan Lat.* 4.7.4, 6.22.1-2, 12.2.5, 12.4.1, 12.13.2) ou mesmo a bravura e o valor de seus soldados em combate, mas sempre como se esses atributos fossem uma extensão dos méritos do governante. Essa característica do “apagamento” das pessoas no entorno do imperador era proposital, pois realçava os méritos individuais do soberano, embora não podemos nos deixar levar por ela e acreditar que o sucesso do imperador não dependia da colaboração de seus oficiais, da aristocracia e do exército. No caso do *Triakontaeterikos*, os bispos não aparecem tal qual na *Vida de Constantino* porque Eusébio seguia esse modelo antigo de conferir destaque quase exclusivo aos méritos do imperador para deixar de lado os grupos políticos dos quais dependia seu poder.

<sup>542</sup> DRAKE, Harold A. “When was the ‘De Laudibus Constantini’ delivered?” *Op. cit.*, p. 355-356.

retratado), enquanto aquilo que só fosse dito na *Vida* seria deturpação eusebiana dos desígnios imperiais com o intuito de fortalecer a causa cristã<sup>543</sup>.

Drake trabalhava com a hipótese de que os bispos haviam se apoderado da agenda política de Constantino no final de seu principado, inviabilizando a conclusão do extenso rol de reformas políticas e sociais que o imperador havia planejado para seu governo e para a execução dos quais havia se aliado com o episcopado. Para Drake, como dito na introdução, essas reformas políticas constantinianas estavam voltadas para a construção de uma ampla política de consenso entre cristãos e pagãos moderados que conferisse uma sólida base de apoio ao principado de Constantino, e os bispos teriam-nas redirecionado para uma política de intolerância na qual o cristianismo assumisse a proeminência religiosa no Império. A diferença de ênfase entre o *Triakontaeterikos* e a *Vida de Constantino* seria indício dessa perda de controle de sua agenda, que teria sido agravada após a morte do imperador em 337, quando os bispos assumiram para si a tarefa de dar continuidade a esses projetos, mas desta vez os reorientando para seus propósitos políticos de fortalecimento do cristianismo dentro do Império e de consolidação do clero cristão como grupo político privilegiado na sua relação com os imperadores<sup>544</sup>. Para o historiador americano, o *Triakontaeterikos* seria expressão de um pronunciamento oficial que retratasse a genuína agenda política de Constantino, enquanto a *Vida* seria uma releitura cristã desta orientada para a defesa dos interesses políticos do episcopado.

Todavia, acredito que existem duas objeções básicas à tese de Drake de que possamos ler o *Triakontaeterikos* como expressão dessa agenda constantiniana e não como um discurso que refletisse as preferências de Eusébio na condição de bispo e mesmo de erudito cristão. A primeira diz respeito à própria estrutura narrativa do discurso, que pode ser assim resumida: após uma

---

<sup>543</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 378-379.

<sup>544</sup> *Idem*, p. 390-391.

breve introdução em que enuncia seu propósito de expor à sua audiência os “mistérios” nos quais o imperador fora iniciado e que só os seus mais próximos companheiros<sup>545</sup> conheciam, o bispo passa a tratar da relação entre Constantino e o Deus cristão, o verdadeiro homenageado por aquela festividade e que é o “verdadeiro rei” que confere poder e legitimidade ao imperador romano, e a traçar paralelos entre o príncipe e o Verbo divino, cada qual realizando funções distintas na economia de salvação cristã em diferentes planos (Constantino no âmbito terrestre e o Verbo no âmbito celeste e universal)<sup>546</sup>. A isso se segue uma enumeração das principais virtudes do príncipe que justificam seu posto à frente dos romanos (justiça, temperança<sup>547</sup>, controle de si<sup>548</sup>, busca pelos valores celestes<sup>549</sup>, piedade religiosa<sup>550</sup>) e dos principais benefícios que teria recebido da divindade por seu valor (longos anos de governo<sup>551</sup> e a associação de seus filhos como Césares no colégio imperial<sup>552</sup>), concluída essa parte por uma apologia à monarquia como o melhor dos regimes políticos: assim como há um só Deus, deve haver apenas um governante para todo o Império<sup>553</sup>.

Na segunda parte de seu discurso, Eusébio se volta à celebração das principais vitórias do imperador ao longo de seu principado, que poderiam ser resumidas em vitórias contra os bárbaros e contra os demônios. Ambos representariam uma séria ameaça à segurança das populações romanas, posto que os primeiros saqueavam terras e promoviam mortes e destruição por onde pas-

---

<sup>545</sup> LC prólogo.3-4. Eusébio é extremamente vago nesse ponto, não se podendo tirar daqui nenhuma conclusão se esses companheiros eram de fato clérigos cristãos ou se eram oficiais romanos (possivelmente cristãos) que partilhavam das mesmas crenças do príncipe ou que apenas conheciam a fé do soberano.

<sup>546</sup> LC 2.1-5.

<sup>547</sup> LC 5.6.

<sup>548</sup> Incluindo um jogo de palavras com o termo grego *autokratôr*, que pode significar, ao mesmo tempo, “imperador” e “governante de si mesmo”, i.e. aquele que tem pleno domínio sobre as paixões e é capaz de viver uma vida virtuosa (LC 5.4 – ver nota correspondente em EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. *Op. cit.*, p. 103 n. 2).

<sup>549</sup> LC 5.5.

<sup>550</sup> LC 2.5: o imperador, como um “bom pastor”, oferece sua vida em sacrifício a Deus.

<sup>551</sup> LC 3.1

<sup>552</sup> LC 3.2.

<sup>553</sup> LC 3.6.

savam e os segundos “reduziam à escravidão toda a raça dos mortais pelas malsãs invenções do politeísmo”<sup>554</sup>. Retomando uma temática que ele já desenvolvera em detalhes na *Preparação do Evangelho* e de modo resumido na *História Eclesiástica*, o bispo alega que foram os deuses do paganismo antigo que suscitavam as mais diversas discórdias e superstições entre os homens, instigando-os a atos nefastos como orgias, adultérios, guerras, assassinatos, etc. e mantendo-os em um estado contínuo de barbárie<sup>555</sup>. Deus, por sua vez, teria enviado representantes à Terra para resgatar os homens de seu estado primitivo e fazer com que O conhecessem, mas seus mártires e apologistas foram perseguidos e rechaçados pelos pagãos<sup>556</sup>. Foi então que Ele suscitou Constantino como instrumento de seu amor e zelo pela humanidade, investindo-o com poder para derrotar os bárbaros e combater os “demônios” do politeísmo e assim instaurando o estado de paz e progresso que o Império vivia então<sup>557</sup>. Entendido como instrumento divino para a realização da economia da salvação, Eusébio alega que Constantino “pacificou as tribos selvagens através de sábias embaixadas (...) e os fez passar de uma vida bestial e sem lei a um modo de vida conforme à razão e à lei”<sup>558</sup>. Quanto aos demônios, o imperador teria revelado sua falsidade através de duas medidas: em primeiro lugar, promovendo um extenso confisco dos templos pagãos ao redor do Império, privando os ídolos dos metais preciosos que os recobriam e deixando a seus sacerdotes apenas “o que era supérfluo e inútil (...) para que eles se lembrassem de sua vergonha”<sup>559</sup>; em segundo lugar, ordenando a destruição de templos pagãos “vergonhosos” como o de Afrodite em Heliópolis, na Fenícia, “uma escola de vícios para os depravados”<sup>560</sup>. A simples desapareção des-

---

<sup>554</sup> LC 7.2: *pan to thnêton genos mêkhanais polutheou kakias exêndrapodizonto.*

<sup>555</sup> LC 7.3-4.

<sup>556</sup> LC 7.7-8.

<sup>557</sup> LC 7.12.

<sup>558</sup> LC 7.13: *andrôn men ta anêmera phula logikais exêmerôn presbeiais (...) ex anomou te kai thêriôdous biou epi to logikon kai nomimon metharmozomenos.*

<sup>559</sup> LC 8.3: *to d' allôs peritton kai akhrêston eis mnêmên aiskhunês.*

<sup>560</sup> LC 8.6: *skholê tis ên hautê kakoergias hapasin akolastois.*

te templo teria feito com que os habitantes da região “fossem iluminados pelos raios da piedade verdadeira”, algo que o autor interpreta como um testemunho imperial do comprometimento do príncipe com a salvação das almas<sup>561</sup>.

Por fim, Eusébio exalta o compromisso do imperador com a difusão da fé cristã, que ele fazia ensinando a seus soldados a que Deus eles deveriam orar antes das batalhas e a quem eles deveriam agradecer por seus sucessos<sup>562</sup> e adotando uma vida de oração e leitura dos textos bíblicos no meio da corte imperial<sup>563</sup>. Para o bispo, como ele já havia dito na *História Eclesiástica*, seria esse comprometimento de Constantino com a causa cristã que teria lhe proporcionado o sucesso contra seus inimigos e a prosperidade de seu principado, enquanto aqueles imperadores que lutaram contra os cristãos e os perseguiram “receberam o salário de sua loucura”<sup>564</sup> ao serem derrotados em batalha e não deixando “nem descendência, nem semente nem traço de sua memória” entre os homens<sup>565</sup>. Porém, indo além do que já havia feito em seus textos anteriores, Eusébio menciona como Constantino construiu igrejas em diversas localidades do Império (na Bitínia, na Palestina, em Antioquia), o que teria contribuído para a consolidação de seu governo<sup>566</sup>, e o compara a um porta-voz dos ensinamentos divinos, na condição de um intérprete que persuade os homens a seguir a lei de Deus<sup>567</sup> e que os conduz, tal qual um bom piloto, ao porto seguro da salvação eterna<sup>568</sup>.

Tal estrutura narrativa, que se volta para a defesa do comprometimento do imperador com a fé cristã, certamente não foi composta para servir como um discurso “politicamente neutro”, mas expressa as preocupações do clérigo palestino sobre o papel que o cristianismo desempenha-

---

<sup>561</sup> LC 8.9.

<sup>562</sup> LC 9.9-10.

<sup>563</sup> LC 9.11.

<sup>564</sup> LC 9.13: *tês frenoblabeias tên peiran*.

<sup>565</sup> LC 9.13: *mê genos, mê sperma, mêde ti leipsanon tês autôn mnêmês*.

<sup>566</sup> LC 9.14.

<sup>567</sup> LC 10.4.

<sup>568</sup> LC 10.7.

va na vida do Império ao mesmo tempo em que se presta a louvar os feitos mais ilustres da biografia e do governo de Constantino. Apesar de seguir os preceitos básicos dos gêneros do panegírico e do discurso real, Eusébio se apropria deles para compor um discurso que associa o sucesso de Constantino com o sucesso do cristianismo. Assim, os triunfos militares do imperador passam a incluir suas vitórias contra os “demônios”, bem como a exaltação da piedade do príncipe inclui a prática de orações, de leitura das Escrituras e da construção de igrejas; o modelo de bom governo e de bom governante, que foi construído ao longo de séculos por panegiristas pagãos<sup>569</sup>, é associado à própria figura do Cristo/Logos e de seu governo do universo e do mundo celeste, assim o como o modelo de mau governo e tirania é representado pelos imperadores que perseguiram os cristãos e que tiveram um fim horrível. Como Eusébio deixa explícito ao longo de sua fala, o verdadeiro homenageado pela festividade e por seu discurso é o Deus de Constantino e dos cristãos<sup>570</sup>, o verdadeiro responsável pelas benesses que os romanos usufruíam na época.

Uma objeção freqüente levantada pela historiografia contra essa leitura abertamente cristã do *Triakontaeterikos* é o recurso utilizado por Eusébio de não ser explícito quando se refere ao deus de Constantino. O bispo palestino, diferentemente de seus outros textos, utiliza uma linguagem mais própria da filosofia quando se refere, por exemplo, à “divindade” (*to theion*) propiciadora do imperador, termo menos marcado do ponto de vista religioso e cujo equivalente latino (*diuinitas*) podia ser usado sem maiores constrangimentos por autores pagãos quando se referiam

---

<sup>569</sup> Ver p. 192 acima.

<sup>570</sup> LC 1.1: “este panegírico é referente a um grande rei [i.e. Constantino]: alegremo-nos em celebrá-lo, nós, os servidores reais, inspirados pelo conhecimento das palavras sagradas. Mas é o grande rei [i.e. Deus] que preside nossa festa. Eu chamo grande rei aquele que é verdadeiramente grande, e eu digo – o rei presente certamente não ficará ofuscado, mas ele aprovará esta doutrina divina – que é Aquele que esta além do universo, o mais alto, o mais elevado, Aquele que supera toda grandeza” (*Panêguris men hautê basileôs megalou. Khairômen d' en autêi theiazontes logôn hierôn paideumasin hoi basilikoi paides, exarkhei d' hêmin tês heortês ho megas basileus. Megan d' egô basileia kalô ton alêthôs megan: touton d' einai phêmi – hou nemessêsei de parôn basileus, alla kai suneuphêmêsei têt theologiai – ton epekeina tôn holôn, ton pantôn anôtaton, ton hupertaton, ton hupermegethê*).

também ao deus constantiniano<sup>571</sup>. Eusébio também não emprega nenhuma vez a palavra “Cristo” ou mesmo “Jesus” em sua fala, optando por utilizar o termo mais filosófico “Logos” para se referir ao Filho/Verbo, além de nunca mencionar os bispos ou mesmo a Igreja ao longo de seu discurso. Essa linguagem emprestada da filosofia fez com que pesquisadores como Harold Drake e Elizabeth Digeser, partindo do pressuposto que se tratava de um discurso com caráter oficial que refletia as preferências políticas de Constantino e que refletia o modo como o príncipe gostaria que seu principado fosse retratado, argumentassem que o imperador não queria ser associado exclusivamente ao cristianismo, mas que ele favorecia um monoteísmo mais amplo, de inspiração filosófica, que incluía o cristianismo mas também outras correntes como o neoplatonismo ou mesmo o hermetismo e outros cultos solares. A coloração mais cristã que Eusébio confere à ação política do Augusto em textos como a *Vida de Constantino* seriam tributárias de uma releitura posterior do clérigo palestino voltada para a defesa dos interesses políticos do cristianismo e do episcopado, estando ausentes de textos como o *Triakontaeterikos* justamente por irem de encontro à política de consenso pretendida pelo imperador.

O problema dessa leitura mais “neutra” religiosamente do discurso eusebiano implica em apagar toda a construção argumentativa idealizada pelo autor para associar o imperador e bom estado de seu governo a seu comprometimento com o Deus cristão e com Seus seguidores. De fato, Eusébio pode empregar termos mais “filosóficos” nesse discurso do que em outros de seus

---

<sup>571</sup> Ver, por exemplo, *Pan. Lat.* 12 e *Pan. Lat.* 4. O exemplo mais famoso desse uso não marcado do termo “divindade” se encontra no Arco de Constantino, dedicado pelo Senado romano ao imperador durante suas *decennalia* em 315. Nele pode-se ler: IMP CAES FL CONSTANTINO MAXIMO/ P F AUGUSTO S P Q R/ QUOD INSTINCTU DIVINITATIS MENTIS/ MAGNITUDE CUM EXERCITU SUO/ TAM DE TYRANOO QUAM DE OMNI EIUS/ FACTIONE UNO TEMPORE IUSTIS/ REMPUBLICAM ULTIS ET ARMIS/ ARCUM TRIUMPHIS INSIGNEM DICAVIT (o texto se encontra assim transcrito em ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 334 n. 37) A tradução aqui presente foi feita a partir da tradução de *idem*, p. 142. Para imagens do Arco de Constantino em seu estado atual de conservação, ver *idem*, p. 143-144 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor. Op. cit.*, imagens 32 a 36 (sem paginação). Sobre as diferentes interpretações que se podiam fazer dessa referência vaga ao deus propiciador do imperador, ver ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 51-54 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor. Op. cit.*, p. 155-156.

textos, mas a orientação cristã que ele confere à sua fala permanece fundamental para a compreensão do papel do imperador tanto na economia de salvação como de sua função como imperador romano<sup>572</sup>. Eusébio não apenas cristianiza conceitos políticos já prevaletentes no mundo antigo em seu elogio a Constantino, ele os retrabalha e reorganiza para reiterar teses já defendidas por ele anteriormente sobre a importância da vinculação entre cristianismo e Império e sobre a necessidade do comprometimento dos príncipes à causa cristã para o bom andamento de seus governos<sup>573</sup>. A linguagem mais filosófica empregada pelo autor nesse discurso talvez se explique por uma vontade do autor em utilizar conceitos conhecidos por um público mais amplo, não necessariamente cristão e que talvez estivesse presente na ocasião da declamação (no caso de o discurso ter sido pronunciado em público e não durante as sessões do concílio de Constantinopla), mas o que julgo mais importante é que essa linguagem não minimiza a orientação cristã das teses do autor, as quais, como indiquei acima, já apareciam em outros textos do bispo de Cesaréia.

Um segundo ponto de objeção à tese de que o *Triakontaeterikos* refletisse mais o ideário político de Constantino do que as preocupações de Eusébio diz respeito à própria condição desse texto como pronunciamento oficial. Como apontei mais acima, o bispo palestino não era alguém muito habituado à corte imperial, embora tivesse a simpatia do imperador por conta de seu prestígio como erudito bíblico. Não havia motivos especiais para que os oficiais imperiais ou mesmo o próprio Constantino preferissem Eusébio a outro clérigo para proferir um discurso em louvor ao imperador nessa ocasião, uma vez que o autor jamais havia, até onde sabemos, exercitado seus recursos retóricos em tal condição. O bispo também não menciona que foi escolhido por outrem para executar essa tarefa em sua *Vida de Constantino*, mas deixa entender que a composição do

---

<sup>572</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 253-254 também minimiza a utilização desse vocabulário mais filosófico no *Triakontaeterikos*, embora ele pense que isso se destinava a “justificar o Império cristão e a supressão do paganismo”.

<sup>573</sup> Sobre a cristianização do modelo clássico (helenístico) de bom governante por Eusébio, ver CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Op. cit.*, p. 160-164.

discurso partiu de sua própria iniciativa, tal como havia ocorrido no *Discurso por ocasião da dedicação da Igreja do Santo Sepulcro*. É certo que, por estar inserido no contexto de uma festividade oficial, seu discurso pudesse adquirir também um caráter oficial (o que exigia que ele se ativesse a modelos literários consagrados como o do panegírico), mas isso não o impediu de orientar seu texto para uma interpretação do principado de Constantino muito próxima daquela já esboçada na *História Eclesiástica*, onde o compromisso do soberano na defesa da fé cristã era a principal marca de seu sucesso. Com efeito, o *Triakontaeterikos* pode ser lido como um desenvolvimento da teologia apresentada em seu discurso de 335, quando ele defendia o evergetismo imperial às comunidades cristãs como necessário para a prosperidade e segurança do Império contra as reclamações dos pagãos a respeito do emprego desses recursos imperiais para, por exemplo, a construção de igrejas. Esse tema reaparece no *Triakontaeterikos*, mas desta vez ampliado para uma grande defesa do cristianismo e do Deus cristão como os verdadeiros propiciadores das benesses que o governo constantiniano havia angariado para os romanos. Tal tese tem menos a ver com uma possível imagem que o imperador gostaria de transmitir sobre seu principado e mais com o próprio modo do bispo de Cesaréia conceber a relação do Augusto com o cristianismo de uma forma geral.

Estaríamos diante, então, de uma “teologia política do Império cristão”, como afirmou, dentre outros, Pierre Maraval? Isso depende do modo como interpretamos o que seja exatamente uma “teologia política”: se a entendermos, como o faz o historiador francês, como uma construção ideológica composta a fim de expor um modelo de governo e de governante nos moldes dos preceitos cristãos, nós podemos perder o significado político desse discurso no momento de sua enunciação. Como bem expôs Maraval, esse discurso eusebiano foi reapropriado por pensadores cristãos posteriores, especialmente no Império Oriental, para teorizar sobre a natureza do poder

imperial, sobre as bases divinas de sua legitimação política e sobre seus deveres para com as comunidades cristãs<sup>574</sup>, mas isso não significa que essas fossem as preocupações de Eusébio na época. Pensando a partir da relação das teses desenvolvidas pelo bispo nesse discurso com suas demais produções literárias evocadas nesse texto (notadamente a *História Eclesiástica* e a *Preparação do Evangelho*) e, em especial, com o *Discurso por ocasião da dedicação da Igreja do Santo Sepulcro*, podemos pensar que o clérigo palestino se volta aqui para a defesa da existência de uma relação privilegiada dos cristãos junto ao imperador e no contexto da política romana de modo mais amplo. Alegando ser o Deus cristão o principal motor da História e, em última instância, o responsável pelo sucesso ou fracasso dos soberanos, Eusébio justifica o favorecimento imperial ao cristianismo como parte importante do zelo com o qual os príncipes deveriam tratar a divindade e seus seguidores para assegurar a própria prosperidade e segurança da população em geral. O alvo eusebiano nesse texto, assim como era em seu discurso de 335, não é o imperador em si, mas sim a audiência que se presta a ouvir suas palavras. Logo no início do segundo discurso, Eusébio afirma que o imperador já possuía o conhecimento sobre aquilo que iria falar, visto que ele já estava introduzido nos “mistérios divinos”<sup>575</sup>, sendo seu objetivo instruir sua audiência, não o príncipe. Por mais que esse seja um artifício retórico para angariar a simpatia de Constantino, ele me parece representativo de certa preocupação do autor em polemizar com intelectuais pagãos que viam de forma negativa esse novo lugar que o cristianismo passava a ocupar no Império a partir de 312. Podemos entender esse discurso como uma “teologia política”, portanto, não como um modelo de governante cristão, mas no sentido de justificar teologicamente a importância do cristianismo para o Império Romano e do favorecimento imperial às comunidades cristãs perante uma audiência mais ampla, não restrita aos círculos das igrejas.

---

<sup>574</sup> MARAVAL, Pierre. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie politique de l’Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétirikos)*. *Op. cit.*, p. 66-67.

<sup>575</sup> LC 11.1.1.

A presença de Eusébio no grupo de notáveis do concílio de Tiro que se dirigiu a Constantinopla em novembro de 335 para defender a condenação de Atanásio, juntamente com sua participação no concílio de Constantinopla que condenou Marcelo de Ancira, permitiram que o bispo palestino tivesse tempo e oportunidade para melhor conhecer a vida na corte imperial e mesmo para que ele pudesse participar de eventos que nada tinham a ver com os afazeres de clérigo preocupado com o cuidado pastoral de sua comunidade ou com as controvérsias eclesiais do período. Eusébio menciona, por exemplo, ter visto na capital embaixadas de diversos povos, alguns vindos de tão longe quanto a Índia, que se endereçavam ao Augusto em busca de alianças políticas<sup>576</sup>, além de ter presenciado o casamento de um dos filhos de Constantino, Constâncio II, com a filha de um importante magistrado romano<sup>577</sup> e o modo como a Páscoa foi celebrada em um dos anos em que esteve presente na cidade, quando esta foi iluminada a mando do príncipe com inúmeras velas que cobriam toda a sua extensão<sup>578</sup>. Todos esses acontecimentos são mencionados na última das obras de Eusébio de que se tem notícia antes de sua morte, provavelmente ocorrida em 339<sup>579</sup>, a *Vida de Constantino*. Esta é a obra de Eusébio que mais se detém sobre a

---

<sup>576</sup> VC 4.7.

<sup>577</sup> VC 4.49. Constâncio II casou-se com uma das filhas de Júlio Constâncio, seu tio que seria morto durante o massacre dinástico de 337 (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 251). DRAKE, Harold A. “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 26-28 utiliza estes episódios para mostrar que Eusébio esteve presente na corte de Constantinopla de forma ininterrupta entre novembro de 335 e julho de 336, talvez recolhendo material para sua futura *Vida de Constantino*.

<sup>578</sup> VC 2.22. Eusébio faz supor que esta fosse uma prática recorrente do imperador, mas “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 27 defende que o episódio descrito se refere apenas à comemoração da Páscoa em 337 (a descrição é semelhante em VC 4.57 e em VC 4.60.5, ambas atribuídas às vésperas da morte de Constantino).

<sup>579</sup> Da data de morte de Eusébio, só sabemos o dia (30 de maio) através de uma referência na *Patrologia Orientalis* 10.15 (apud BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 399 n. 37). Quanto ao ano, só podemos especular com base em poucas evidências: sabemos que Acácio, o sucessor de Eusébio na sede de Cesaréia, já ocupava o posto no concílio de Antioquia que se reuniu no início de 341 para dedicar a grande igreja local cuja construção fora iniciada sob Constantino, e sabemos também que Eusébio morreu após a aclamação dos três filhos do imperador como Augustos em setembro de 337 (pois são mencionados com esse título em VC 1.1.3, 4.68.3). Isso nos limita aos anos de 338 a 340, sendo a escolha por um desses anos feita com base no volume de material produzido por Eusébio nesse período (levando-se em conta que o autor foi produtivo até os dias finais de sua vida e que não teve sua atividade literária interrompida, por exemplo, por problemas de saúde). Além da *Vida de Constantino*, Eu-

relação do imperador com a Igreja e com a própria fé cristã, mas também é um dos textos eusebianos mais controversos na historiografia atualmente. Pela sua importância para meus argumentos nos capítulos seguintes, vou me deter com mais vagar na análise dessa obra, procurando sempre mostrar qual a sua utilidade para o estudo da relação entre os bispos e Constantino e de como ela pode ser lida como texto histórico. Novamente, meu objetivo aqui não é ser exaustivo sobre a obra, mas explicar como a emprego em minha dissertação.

A polêmica sobre a *Vida de Constantino*, como disse na introdução, remonta já ao século XIX, tendo início com Jacob Burckhardt, que acreditava que ela não passasse de invenção fraudulenta do bispo para legitimar as pretensões políticas tanto do imperador, que necessitava do apoio dos cristãos para consolidar seu poder como único imperador de Roma, e dos bispos. Contudo, o conhecimento histórico sobre os tempos de Constantino e Eusébio na época de Burckhardt ainda era limitado se comparado com aquele de que dispunham as gerações seguintes de historiadores, que retomaram o problema suscitado pelo historiador suíço sob uma perspectiva menos polemista. O pesquisador italiano Amadeo Crivellucci<sup>580</sup> foi o primeiro que tentou verificar de modo empírico o quanto as teses de Eusébio desenvolvidas nessa obra tinham fundamentação histórica, porém foi somente após a edição alemã da *Vida*, a primeira verdadeiramente crítica desse texto e publicada em Leipzig em 1902 sob os cuidados de Ivar Heikel, que os avanços

---

sébio terminou nesse período o *Contra Marcelo* e a *Teologia Eclesiástica*, o que talvez tenha lhe consumido um ou dois anos. Com base nesses dados, Timothy Barnes optou pela data de 30 de maio de 339 como sendo a data de morte de Eusébio (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 263), sendo seguido por muitos especialistas nessa opção. Recentemente, porém, Friedhelm Winkelmann admitiu a hipótese de que Eusébio talvez possa ter morrido em 338, o que nos deve considerar ambas as hipóteses (338 ou 339) como válidas (WINKELMANN, Friedhelm. "Historiography in the Age of Constantine". In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* *Op. cit.*, p. 3). Em minha discussão sobre a *Vida de Constantino*, essa dupla possibilidade de datação não tem muita importância, sendo-me suficiente enfatizar que a obra já se encontrava em um estágio final de redação, embora o bispo palestino não tenha tido tempo suficiente para revisá-la a contento a fim de eliminar algumas inconsistências e repetições incomuns de seu texto e escrever os títulos dos capítulos, que são obra de outro revisor (supõe-se que seja Acácio, seu sucessor) que provavelmente foi quem publicou postumamente a obra.

<sup>580</sup> CRIVELLUCCI, Amadeo. *Della fede storica di Eusebio nella Vita di Costantino*. Livorno, 1888 (apud WINKELMANN, Friedhelm. "Historiography in the Age of Constantine". In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* *Op. cit.*, p. 10).

mais significativos puderam acontecer. Giorgio Pasquali, realizando uma revisão da edição de Heikel a pedido da Academia de Göttingen em 1910, foi o primeiro a perceber que essa obra possuía algumas inconsistências em sua redação<sup>581</sup>. Ele notava, por exemplo, que várias passagens se repetiam em momentos diferentes da obra e que a estrutura narrativa do texto se quebrava em alguns momentos por causa da inserção de trechos interpolados, às vezes por conta dessas mesmas repetições. Pasquali acreditava que essas interpolações eram, na verdade, resquícios de uma versão anterior da obra que foram acrescentadas pelo próprio autor a uma segunda versão do texto, mas que Eusébio não teria tido tempo hábil para unificar por completo, pois teria morrido antes disso<sup>582</sup>. Pasquali foi o primeiro a argumentar que a *Vida de Constantino* era uma obra “híbrida”, com sérias inconsistências textuais derivadas de interpolações feitas pelo próprio Eusébio, e composta de duas versões distintas – um panegírico a Constantino e uma história desse mesmo imperador – que foram unidas de modo incompleto por seu autor original, e que deve tanto seu formato final quanto sua publicação a um revisor posterior que também incluiu os títulos dos capítulos<sup>583</sup>.

As conclusões de Pasquali pavimentaram o caminho para novas críticas à obra eusebiana.

Henri Grégoire, na década de 1930, partia das conclusões de Pasquali para fundamentar sua tese

---

<sup>581</sup> PASQUALI, Giorgio. “Die Composition der Vita Constantini des Eusebii”. *Hermes*, volume 46, 1910, p. 369-386 apud BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 97.

<sup>582</sup> As evidências encontradas por Pasquali são resumidas em BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 97-102.

<sup>583</sup> A conclusão de que os títulos dos capítulos (*kephalaia*) da *Vida de Constantino* não são de autoria eusebiana se deve ao fato de que neles Eusébio é sempre referido na terceira pessoa do singular e não como ele fazia em suas outras obras, como a *História Eclesiástica*, onde ele se referia na primeira pessoa do plural (algo notado também por CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 24). Além disso, os títulos introduzem informações que não aparecem no corpo do texto, como se o revisor tentasse esclarecer a seu leitor do que se tratava naquele ponto da narrativa, e incluem nomes de personagens como o notário Mariano, de outra maneira desconhecido, mesmo Eusébio tendo o cuidado, comum nos panegíricos antigos, de mencionar o nome apenas da pessoa louvada e substituindo o nome de seus rivais por paráfrases pouco elogiosas. Esses indícios, além de atestarem que uma segunda mão foi a responsável pela escrita desses títulos, me fazem tratá-los como uma obra à parte, independente da *Vida de Constantino* e que não merecem a mesma credibilidade do resto do texto, mesmo porque não se pode saber o quanto esse revisor conhecia a mais para poder incluir tal tipo de informações nos títulos.

de que as inconsistências da *Vida de Constantino* só podiam ser explicadas se assumíssemos que esse texto não era de autoria eusebiana e cuja composição era muito posterior à morte do bispo palestino, situada em meados do século IV ou mesmo já próxima do período teodosiano. Grégoire assumia não só que a *Vida* era de autoria de um falsário que imitava o estilo de escrita de Eusébio como também que ela refletia já uma releitura do principado constantiniano feita em uma época mais tardia, quando o conceito de imperador cristão já ganhava forma tanto no plano político – encarnado na figura de Teodósio e de seus filhos – quanto no plano literário. Grégoire defendia que o autor da *Vida*, fosse ele quem fosse, pretendia legitimar as pretensões políticas de Constantino em detrimento do “verdadeiro campeão do cristianismo”, Licínio, cujos feitos teriam sido notados no *Sobre a morte dos perseguidores* de Lactâncio, mas que foram apagados pela tradição literária subsequente influenciada pela propaganda imperial das décadas de 320 e 330. Teria sido essa influência propagandística que teria influenciado o autor da *Vida* a cometer tantos “erros” em seu texto e mesmo a inventar episódios completamente inverossímeis como o famoso relato sobre a visão e conversão de Constantino às vésperas de seu duelo decisivo contra Maxêncio<sup>584</sup>.

As teses de Grégoire não foram bem recebidas em sua época. Foi, em parte, como respostas a elas que surgiram as obras de Andreas Alföldy e Arnold Jones, que não só reabilitaram a imagem de Constantino como um soberano cristão como também reabilitaram a autoria eusebiana da *Vida*, bem como sua utilidade para o estudo do período<sup>585</sup>. No entanto, estes historiadores concentravam seus esforços na compreensão da assim chamada “era de Constantino” e, por isso,

---

<sup>584</sup> Sobre as teses de Grégoire a respeito da vida de Constantino, ver GRÉGOIRE, Henri. « La conversion de Constantin ». *Révue de l'Université de Bruxelles*, volume 36, p. 231-272, 1930 e *idem*. « Eusèbe n'est pas l'auteur de la Vita Constantini et Constantin n'est pas converti en 312 ». *Byzantion*, volume 13, p. 561-583, 1938 (ambos apud GURRUCHAGA, Martín. “Introducción”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. *Op. cit.*, p. 100-102).

<sup>585</sup> Ver notas 36-39 p. 28.

pouco se detinham nas discussões sobre os problemas históricos e literários concernentes à obra eusebiana, os quais foram relegados a um segundo plano até o final da década de 1980, quando Harold Drake tentou reaccessá-los por um ângulo diferente.

Drake assumia que havia uma ligação íntima entre imperador e bispo no processo de composição da *Vida de Constantino*. Segundo ele, Eusébio já tinha planos de escrever uma biografia imperial já em 335, quando pronunciou o *Discurso por ocasião da dedicação da basílica do Santo Sepulcro* perante o príncipe, talvez tendo começado essa empresa desde então, mas o clérigo palestino desejava ter o consentimento imperial para se dedicar a esse texto. Isso porque o bispo pretendia ter acesso a mais informações para compor seu texto – quem sabe o imperador não se dispusesse a dar um depoimento exclusivo sobre sua vida e seu governo? – e também se assegurar que Constantino não se insurgisse contra tal tentativa. Novamente no campo da conjectura, Drake supõe que o Augusto se mostrasse relutante quando da primeira investida de Eusébio sobre o tema, especialmente porque temia que o clérigo subvertesse a narrativa sobre seu principado através de uma lógica episcopal que priorizasse temas caros aos cristãos, mas que deixasse de lado assuntos que julgava importantes, como a sua construção de uma política de consenso entre cristãos e pagãos. Constantino temia, segundo o historiador americano, que Eusébio suscitasse rugas entre os partidários do cristianismo e do paganismo antigo ao enfatizar o comprometimento do imperador com os primeiros e minimizasse o comprometimento com os segundos, pondo em risco, assim, a imagem de imperador tolerante que o príncipe tentara com tanto zelo construir ao longo de seu governo. Drake suspeitava que Constantino receasse que, assim como os bispos já haviam subvertido sua política de consenso anteriormente em prol de seus próprios interesses, que eles fizessem o mesmo na escrita da história de seu principado. Por esse motivo, o imperador exigia “garantias” que o bispo se comprometeria a expressar em sua narrativa uma

interpretação sobre o período entre 306 e 337 muito próxima daquela que imperava na propaganda imperial e que era cara ao soberano, i.e. de que Constantino prezava por um Império onde prevalecessem a tolerância religiosa e uma política de consenso. Essas garantias Eusébio forneceu no *Discurso por ocasião da comemoração dos trinta anos de governo do imperador Constantino*, o qual, segundo Drake, era menos abertamente cristão que o discurso anterior e mais comprometido com os ideais políticos constantinianos. Foi nessa ocasião, já em meados de 336, que o imperador se convenceu que Eusébio podia ser um biógrafo confiável, autorizando-o a continuar a escrita dessa obra e permitindo inclusive que ele tivesse acesso aos arquivos imperiais constantinopolitanos, onde o autor pôde encontrar pelo menos três documentos oficiais que ele incluiria em sua *Vida* – o *Ad Provinciales* (VC 2.24-42), o *Ad Orientales* (VC 2.48-60) e a carta de Constantino a Sapor, rei da Pérsia (VC 4.9-13)<sup>586</sup>.

Harold Drake supõe que, tendo sido autorizado pelo imperador, Eusébio pôs-se a redigir um panegírico imperial que exaltasse os principais feitos do príncipe e os condensasse na narrativa dos últimos anos de Constantino à frente do Império Romano a partir de 335. O historiador americano supunha, portanto, que Eusébio tenha dado início à *Vida* antes de o imperador morrer em 337, mesmo que a introdução desse texto se trate justamente de uma oração fúnebre ao imperador recém-falecido<sup>587</sup>. De fato, desde Burckhardt, foram poucos os que trabalharam com a hipótese de que a *Vida de Constantino* tivesse sido iniciado com o imperador ainda vivo (mesmo Pasquali assumia que as duas versões da obra que foram fundidas em uma só foram iniciadas

---

<sup>586</sup> Esse raciocínio sobre a tentativa de Eusébio convencer o imperador a colaborar com a escrita de uma *Vida* foi exposto pela primeira vez por DRAKE, Harold A. “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 30, 35 e retomado em *idem. Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 373-374.

<sup>587</sup> VC 1.1-3. Além de lamentar a perda recente do imperador nesse início do texto, Eusébio tenta caracterizar o estado de glória em que Constantino se encontrava junto de Deus após sua morte, tentando vinculá-lo de todas as formas a uma lógica explicativa cristã.

após maio de 337)<sup>588</sup>, o que muda radicalmente o modo como a entendemos como produto literário de uma época. Pensada desse modo, a *Vida de Constantino* tem suas origens em preocupações inerentes ao período final de governo de Constantino e não, como muitos pensaram, nas preocupações oriundas do período de crise vivido pelo Império entre a morte do imperador e a aclamação de seus filhos como Augustos pelas tropas em setembro de 337.

Assim como Pasquali, Drake assume ser possível identificar no texto atual dessa obra mais de uma versão da redação original, argumentando que o projeto inicial eusebiano de escrever um panegírico imperial pode ser identificado com o quarto e último livro da obra, que se ocupa em narrar os anos finais do imperador. O historiador defende seu ponto de vista alegando que, nesse livro, o enfoque do autor é diferente do restante da obra, pois ele se ocupa em narrar mais acontecimentos ocorridos na corte (provavelmente testemunhados *in loco* em uma de suas estadias em Constantinopla) e em resumir legislações prévias de Constantino que foram expostas mais longamente nos livros anteriores (às vezes acompanhadas de documentos originais)<sup>589</sup>. O cerne da obra, portanto, se encontra nesse quarto e último livro, sendo os demais três desenvolvidos a partir desse núcleo inicial.

Para Drake, Eusébio ainda não havia concluído seu panegírico imperial quando Constantino veio a falecer em maio de 337 e, por conseqüência, começaram a surgir diversos conflitos dinásticos por causa da questão sucessória que só seriam resolvidos em setembro desse ano, com a consolidação de Constantino II, Constâncio II e Constante como únicos imperadores romanos e com a divisão das províncias romanas entre eles. Esse momento de crise teria criado a oportunidade que Eusébio tanto esperava para poder de afastar do plano de redação original apresentado a

---

<sup>588</sup> Drake consegue mencionar apenas o exemplo de P. Meyer, que já defendia isso em 1882, mas supondo, com base em Burckhardt, que a iniciativa da composição desse texto partira do imperador, não do bispo (DRAKE, Harold A. “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 30).

<sup>589</sup> DRAKE, Harold A. “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 27-28 e *idem. Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 374-375.

Constantino e adotar um viés mais marcadamente cristão à sua obra<sup>590</sup>. Voltando-se para as políticas que os novos imperadores adotariam, o bispo palestino tentava convencê-los que seu pai havia sido um soberano extremamente piedoso e comprometido com os ideais cristãos, obediente aos bispos e determinado a difundir a fé cristã por todo o mundo habitado. É com esse intuito que Eusébio faz desaparecer a política de consenso constantiniana de seu escrito e a substitui por uma política de intolerância que seria marca não da política de Constantino, mas dos anseios políticos do episcopado que desejava que os novos imperadores se comprometessem em ampliar os privilégios e bens eclesiásticos concedidos até então e em retirar todo o apoio aos cultos pagãos para combatê-los com mais veemência a fim de promover com mais rapidez a cristianização dos povos<sup>591</sup>. Seria com base nessa nova proposta que Eusébio teria escrito os livros de um a três da *Vida de Constantino* e a parte final do livro quatro, onde ele trata da morte e das exéquias do príncipe. Nessa porção do texto, o bispo teria inserido episódios tais como a visão de Constantino antes da batalha da ponte Mílvia e teria retratado a batalha entre Constantino e Licínio como um enfrentamento entre cristianismo e paganismo com o intuito de amplificar a comprometimento do falecido imperador com as causas do episcopado e extirpar qualquer sinal de boa relação que esse príncipe tivesse com os cultos pagãos. É por esse motivo que Drake acha que o que conta menos na *Vida* são as informações pontuais que o autor oferece a seu leitor e mais as teses gerais que orientam a inserção, organização e disposição dessas informações. Pelo propósito de Eusébio se distanciar da imagem que Constantino gostaria de exibir sobre seu principado, a *Vida* seria uma fonte pouco crível, uma vez que as informações aí reunidas, tenham elas fundamento histórico ou não, se propõem a fundamentar uma tese equívoca<sup>592</sup>.

---

<sup>590</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 375.

<sup>591</sup> *Idem*, p. 392.

<sup>592</sup> *Idem*, p. 450-451.

Outra tentativa de interpretação da *Vida de Constantino* foi proposta por Timothy Barnes logo após a publicação do artigo de Drake que resumia as proposições acima. De fato, Barnes havia utilizado muito e teorizado pouco sobre a *Vida* em seu *Constantine and Eusebius* em 1981, razão pela qual foi alvo de diversas críticas de historiadores renomados como Averil Cameron e André Chastagnol por supostamente fazer uso acrítico desse documento para o estudo do principado de Constantino, mas foram as críticas de Harold Drake que mais se destacaram na década de 1980 contra seu trabalho. Isso já havia motivado a escrita de um artigo de resposta em 1984, mas foi a exposição do historiador americano de suas considerações sobre a metodologia de composição da *Vida*, as quais praticamente invalidavam as conclusões de Barnes – uma vez que estas se fundamentavam justamente nas informações fornecidas no texto e não no plano discursivo mais amplo da obra –, que motivaram o historiador inglês a se voltar para uma reflexão teórica sobre a utilidade desse texto eusebiano como testemunho histórico.

Barnes partia de uma reavaliação do trabalho de Giorgio Pasquali sobre as duas versões da *Vida de Constantino* que teriam reunidas em um único texto de modo que o produto final careceu de uma revisão final, mas se concentrando nos indícios encontrados pelo pesquisador italiano e que foram por ele classificados como pertencentes a uma das duas versões distintas. Com base nessa organização do material feita por Pasquali<sup>593</sup>, Barnes podia reconstituir o que deveriam ter sido essas duas versões, sendo uma delas muito próxima um modelo clássico de panegírico imperial, voltado à exaltação dos feitos militares e administrativos do imperador, e a outra uma “história documentária de natureza hagiográfica”<sup>594</sup> que se pretendia como uma espécie de continuação da *História Eclesiástica*. O historiador inglês suspeita que estas duas versões foram

---

<sup>593</sup> Não é necessário aqui reproduzir a extensa classificação de material feita por Pasquali e retrabalhada por Barnes. Esta pode ser encontrada em BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 104-108 (trechos que seriam pertencentes ao panegírico), 111-112 (trechos que seriam pertencentes à “história documentária de natureza hagiográfica”).

<sup>594</sup> *Idem*, p. 110.

compostas em tempos distintos e com propósitos diversos: o panegírico, que se encontraria em um estado inacabado, teria sido iniciado logo após a morte do imperador em 337 e teria por objetivo em especial protestar contra as reversões nas decisões conciliares desse período que reabilitaram os nicenos Atanásio e Marcelo (tese esta também de Pasquali). Já a “história documentária de natureza hagiográfica” teria sido concebida muito tempo antes, por volta da realização do concílio de Nicéia, quando o bispo estava terminando a última versão de sua *História Eclesiástica*.

Barnes chega a conclusão que essa porção da *Vida de Constantino*, também incompleta e que foi reaproveitada pelo autor para a composição de seu panegírico, tinha sua origem na década de 320, pois quase todos os documentos oficiais nela citada<sup>595</sup> eram do período entre 324 e 326, i.e. dos primeiros anos de Constantino como imperador do Oriente, e todos aqueles pertencentes a um período posterior poderiam ter sido adquiridos por Eusébio na condição de bispo de Cesaréia<sup>596</sup>. Para esse pesquisador, apenas três dos documentos pertencentes aos anos 324 a 326 eram inacessíveis a Eusébio – o *Ad Provinciales*, o *Ad Orientales* e a carta de Constantino a Sapor – e ele só poderia ter acesso a eles ou com o consentimento imperial (Barnes acha ser este o caso da carta a Sapor) ou copiando-os no momento de sua emissão (que seria o caso do *Ad Provinciales* e do *Ad Orientales*). Com base nessas considerações, o historiador inglês defende que Eusébio, após concluir sua última versão da *História Eclesiástica* e durante sua participação no concílio de

---

<sup>595</sup> Barnes atribuíria a essa “história documentária de natureza hagiográfica” o *Ad Provinciales* (VC 2.24-42, que ele data em outubro de 324), o *Ad Orientales* (VC 2.48-60, que ele julga provável ser de 325/6), a carta de Constantino a Ário e Alexandre (VC 2.64-72, que ele data do inverno de 324/5), a circular do concílio de Nicéia a todas as igrejas comunicando as decisões conciliares sobre a data da Páscoa (VC 3.17-20, escrita em junho ou julho de 325), uma carta do imperador a Macário de Jerusalém instruindo que ele desse início à construção de uma basílica no local onde fora descoberto o Santo Sepulcro (VC 3.30-32, datada por Barnes em c. 326), uma carta de Constantino a Sapor, rei da Pérsia (VC 4.9-13, a qual é datada c. 326 por Barnes) e um edito imperial tornando as heresias ilegais e as excluindo dos privilégios desfrutados pela Igreja Católica (VC 3.64-65, que ele data como sendo anterior a 25 de setembro de 326). (BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 111).

<sup>596</sup> E.g. além da já citada circular do concílio de Nicéia, Barnes menciona três cartas de Constantino sobre as disputas eclesiológicas na sede de Antioquia no ano de 328 (VC 3.60-62), duas cartas do imperador a Eusébio (VC 4.35-36) e uma carta do imperador ao concílio de Tiro em 335, do qual o bispo palestino fazia parte (VC 4.42) (BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 111-112).

Nicéia, quando pôde ter contato direto com o príncipe, pretendia compor uma continuação dessa obra munido de farta documentação imperial mostrando o comprometimento do imperador à fé cristã e seu intuito de converter o Império ao cristianismo. Essa “história documentária de natureza hagiográfica” seria uma continuação da *História Eclesiástica* que nunca foi concluída pois ele teria morrido antes de completá-la. Como prova, o autor aponta que existem três manuscritos da *História Eclesiástica*<sup>597</sup> que, após a conclusão do livro 10, incluem o texto do edito *Ad Provinciales*, cujo texto seria de qualidade superior às cópias do mesmo nos manuscritos que contêm somente a *Vida de Constantino*. Essa superioridade textual seria mostra de que as cópias anexadas aos manuscritos da *História Eclesiástica* seriam anteriores àqueles presentes na *Vida*, pois estas seriam cópias daquelas<sup>598</sup>.

Com base nessas conclusões, Barnes argumenta que a *Vida de Constantino*, por se tratar de uma confluência entre panegírico e história documentária, deve ser lida por partes, i.e. devemos tentar reconstituir quais seriam originalmente essas duas porções do texto e analisá-las de acordo com as preceitos literários que as regiam. No entanto, assim como fez em sua análise da *História Eclesiástica*, o historiador alega que a porção histórica da *Vida de Constantino*, à qual pertencem à maioria dos documentos oficiais citados, é fidedigna do ponto de vista das informações que fornece<sup>599</sup>, contendo material comprovado por outras fontes e mesmo evidências que, apesar de únicas e muitas vezes controversas – como o fato de Eusébio afirmar que Constantino proibiu a realização de sacrifícios pagãos<sup>600</sup> ou que ele vetou a presença de cultos politeístas em

---

<sup>597</sup> Os manuscritos em questão são *Codex Parisinus* 1431 (B), *Codex Parisinus* 1433 (séc. XI-XII) e *Codex Laurentianus* 70, 29 (séc. X), citados por CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>598</sup> BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 114.

<sup>599</sup> *Idem*, p. 114-115.

<sup>600</sup> VC 2.45.1, reiterado em VC 4.25.1.

sua capital, Constantinopla<sup>601</sup> – merecem crédito, ao menos como hipóteses de trabalho. Isso não significa, segundo ele, que a obra não possua argumentos tendenciosos<sup>602</sup> ou mesmo erros factuais ou omissões significativas<sup>603</sup>, mas estes podem ser identificadas a partir do confronto com o restante da documentação e aquelas podem ser facilmente filtradas, entendidas e eliminadas de uma análise mais propriamente histórica<sup>604</sup>.

As análises de Drake e Barnes sobre a metodologia de composição da *Vida de Constantino* são até hoje os melhores esforços historiográficos nesse sentido e orientam o modo como os demais historiadores se posicionam frente à utilidade dessa obra como fonte histórica. Contudo, elas são mutuamente excludentes, uma vez que o primeiro se concentra no plano discursivo da obra, que seria tão preponderante que tornaria a análise da veracidade das informações pontuais fornecidas pelo autor uma tarefa menor e, muitas vezes, inútil, posto que elas se prestariam unicamente a comprovar o ponto de vista (tendencioso) de seu autor, enquanto o segundo opta por destacar a importância e utilidade das evidências fornecidas pelo bispo palestino em seu relato e dos documentos citados ao longo da narrativa. Acredito que ambos os autores apresentam indícios importantes a serem levados em consideração na presente análise, mas penso que nenhum deles consegue explicar de modo satisfatório até que ponto o plano discursivo da obra e a fidedignidade de suas informações dialogam a ponto de construir um relato que não só pretendia ser

---

<sup>601</sup> VC 3.48.

<sup>602</sup> Neste artigo (BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 115), Barnes reitera sua posição já defendida em BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 271, que Eusébio teria escrito sua *Vida de Constantino* imbuído de uma forte orientação pró-ariana no que diz respeito à exposição sobre a controvérsia ariana e que isso marcaria não só seu posicionamento como intérprete desses acontecimentos mas teria condicionado também o material que ele selecionou para sua *Vida*, algo já cogitado por Giorgio Pasquali em seu artigo de 1910 (BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 97-98).

<sup>603</sup> Por exemplo, Eusébio nunca menciona sequer a existência de Crispo em sua *Vida de Constantino* e omite a informação, que ele aludia em LC 3.2, que o imperador havia designado seus três filhos com Fausta e seu sobrinho Dalmácio como Césares para que estes o sucedessem ao trono (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 270). Dalmácio é omitido, pois foi morto no curso dos massacres dinásticos de 337 e provavelmente sofreu, assim como Crispo, *damnatio memoriae* (*idem*, p. 251-252, 261-262).

<sup>604</sup> BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 115.

informativo a respeito da vida do imperador (mesmo estando voltado mais para o gênero panegirístico que biográfico, como bem enfatiza Barnes<sup>605</sup>) e de sua relação com a Igreja, mas que também se posicionava frente aos desafios enfrentados por ela nessa época tanto em sua relação com o Império como dentro de suas próprias fileiras clericais. No caso destes dois pesquisadores, suas posições excludentes se justificavam pelo embate de idéias que travavam sobre suas interpretações sobre o principado de Constantino e o lugar que o cristianismo nele ocupava, mas nós não precisamos nos alinhar a um lado ou a outro na análise do nosso problema. De certo modo, o problema da relação entre história e apologia que já aparecia na análise historiográfica sobre a *História Eclesiástica* reaparece na *Vida de Constantino*, e devemos também aqui tentar reconciliá-las caso queiramos fazer bom uso do material fornecido por Eusébio em seu texto em nossa análise da relação entre Constantino e os bispos.

Um primeiro ponto que se deve considerar na análise da *Vida de Constantino* é tentar entender o que Eusébio, ou seu editor póstumo, pretendia que essa obra fosse. E aqui assumo que a organização da obra, pelo menos como se encontra na maioria dos manuscritos, não se reporta à intenção do editor, mas do próprio Eusébio, como podemos perceber pelas próprias indicações que o autor nos oferece ao longo do texto. Outro ponto importante é que, no meu modo de ver, o texto atual da *Vida de Constantino*, tal como editado por Ivar Heikel em 1902 e por Friedhelm Winkelmann em 1975, é uma invenção moderna que não corresponde ao projeto original pretendido pelo bispo palestino, mas é apenas uma parte do todo que foi selecionada do resto justamente para servir ou como biografia imperial sobre Constantino ou como uma história do período, mas que desmonta, desse modo, a estrutura narrativa pretendida pelo autor no período de sua composição.

---

<sup>605</sup> *Idem*, p. 103-104.

A *Vida de Constantino*, tal como a conhecemos hoje, se trata de um texto em quatro livros que narra a “vida de piedade religiosa”<sup>606</sup> deste imperador desde os primeiros anos em que ganhou proeminência política na corte de Diocleciano em Nicomédia até sua morte em 337. Nem todo o texto, porém, está voltado para esse propósito, como no caso da narrativa sobre as desgraças que acometeram os perseguidores Galério e Maximino<sup>607</sup>, na enumeração das virtudes do príncipe como bom governante<sup>608</sup> e na exposição sobre os feitos militares de Constantino<sup>609</sup>. Enquanto, no primeiro caso, se trata de um procedimento costumeiro de Eusébio de reaproveitar material de obras precedentes na composição de outras novas, nos outros dois exemplos podemos ver os resquícios de um texto que seguia os parâmetros do gênero panegirístico, mas que foi incorporado ao plano geral de uma história. No mais, todos os demais temas tratados nesse relato se vinculam, direta ou indiretamente, à proposta de Eusébio de tratar da piedade religiosa do príncipe, a qual ele associa deliberadamente a seu comprometimento com o cristianismo. Ao longo destes quatro livros, o autor ainda inclui quinze documentos produzidos pela chancelaria imperial (não necessariamente pelo imperador<sup>610</sup>) que servem, tal como seus congêneres utilizados na *História Eclesiástica*, para documentar as afirmações de seu autor sobre o comprometimento do Augusto com a fé cristã. Até onde eu saiba, não existe nenhuma tentativa moderna de compilação destes documentos imperiais como obra à parte, mesmo porque, por muito tempo, os historiado-

---

<sup>606</sup> VC 1.10.1.

<sup>607</sup> VC 1.56-59. Averil Cameron e Stuart Hall notam bem que essa passagem se trata de uma paráfrase de trechos dos últimos três livros da *História Eclesiástica*, indicados em CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 15.

<sup>608</sup> VC 4.1-4.

<sup>609</sup> VC 4.5-6.

<sup>610</sup> Todos os documentos reproduzidos por Eusébio apresentavam Constantino como seu emissor, mas isso não significa que o imperador tenha os escrito de próprio punho. Esse é um caso típico do modo como as leis e pronunciamentos imperiais eram compostos no Império Romano desde a época de Augusto e que continuaria praticamente inalterado ao longo do período bizantino, bem explicado por MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 203-208. Como esse autor mostra, o imperador podia não estar envolvido diretamente na produção dos documentos de sua chancelaria, mas era reconhecido por todos na época que aquilo que portava a assinatura do imperador, mesmo que não tivesse sido escrito por ele, era reflexo daquilo que o príncipe pensava e deliberava.

res acreditavam que eles podiam se tratar de falsificações eusebianas. Porém, como já indiquei anteriormente, essas dúvidas foram dissipadas desde que Arnold Jones demonstrou que o reverso do papiro londrino 878 continha a reprodução *ipsis litteris* de um longo extrato do edito *Ad Provinciales* apresentado em VC 2.24-42 copiado de uma tradição manuscrita independente<sup>611</sup>. Isso não fez, contudo, que algum pesquisador se dispusesse a tratar esse *corpus* documental de modo separado, mesmo porque ainda existem dúvidas, como bem exemplificado na análise de Harold Drake, de que esses documentos sejam representativos da política imperial do momento.

Esse é todo o material reunido nas edições modernas da *Vida de Constantino*. Porém, Eusébio indica em seu texto que ele pretendia que sua obra não se resumisse esses quatro livros permeados de documentação oficial. De fato, em seu quarto livro, o autor por acaso dizia que o imperador costumava convidar as multidões para que comparecessem às portas do palácio imperial em Constantinopla para que ouvissem diversos discursos que ele preparava em algumas ocasiões<sup>612</sup>. De acordo com o bispo palestino, o príncipe exortava seus ouvintes a abandonar o “erro politeísta” e a adotar o culto ao Deus verdadeiro, expunha a eles as bases divinas de seu poder terreno e os advertia para que tomassem cuidado com o julgamento final que Deus promoveria ao final dos tempos<sup>613</sup>. Após tecer essas considerações sobre os discursos imperiais, Eusébio adverte seu leitor contra a suspeição que ele podia levantar sobre 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, eu anexarei logo após este livro o discurso que ele intitulou “à assembléia dos santos”, dedi-*

---

<sup>611</sup> Ver acima, p. 28 n. 73.

<sup>612</sup> VC 4.29.1-2.

<sup>613</sup> VC 4.29.3-4.

*cando-o à Igreja de Deus, de modo que ninguém possa pensar que nossas afirmações sobre seus discursos são mera retórica.*<sup>614</sup>

De que se trata esse discurso “à assembléia dos santos”? As edições modernas da *Vida de Constantino* não o reproduzem, embora, até onde sei, é recorrente que os manuscritos o reproduzam logo após o término do livro quatro da *Vida*. De fato, a tradição manuscrita segue tão fielmente o propósito eusebiano que, em algumas versões, esse discurso “à assembléia dos santos” é reproduzido como sendo o livro cinco da obra<sup>615</sup>. Sendo assim, é bem provável que o autor pretendesse que esse discurso pronunciado pelo príncipe fosse lido em conjunto com os quatro demais livros, não de forma separada, tal como se fosse mais um documento oficial anexado à obra para comprovar a veracidade de suas afirmações. Era esse o procedimento usual que o autor adotou repetidas vezes desde a *Crônica*, passando pela *História Eclesiástica*, pela *Preparação* e pela *Demonstração do Evangelho*, e parece ser novamente o caso aqui. Mas então por que os editores modernos separam aquilo que não só o autor indicava que deveria ser lido de forma conjunta?

A explicação, a meu ver, parece residir no propósito como a historiografia, ao longo do século XX, pretendia ler a *Oração à assembléia dos santos*, como esse texto é chamado, como testemunho do próprio príncipe, não mediado por Eusébio, de seu comprometimento com a fé cristã. Porém, esse discurso apresenta justamente os mesmos temas indicados por Eusébio em VC 4.29.3-4, como podemos perceber pela própria estrutura da fala do imperador. Iniciando com uma saudação ao bispo local, que estava presente no momento da fala, Constantino menciona que se celebrava então uma sexta-feira santa, razão pela qual esse discurso também é conhecido pela

---

<sup>614</sup> VC 4.32.

<sup>615</sup> EDWARDS, Mark. “Introduction”. In: *idem. 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), p. xvii e CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 51. Estes últimos mencionam que o melhor e mais antigo manuscrito da *Vida* (*Codex Vaticanus graecus* 149, do século X) reproduz a *Oração* como quinto livro da obra.

historiografia como “sermão da sexta-feira santa”<sup>616</sup>. Denota-se que a audiência na ocasião era composta por cristãos, talvez em sua maioria clérigos, uma verdadeira “assembléia dos santos”. A esse público, Constantino expunha de início suas lamentações sobre o estado de caos que se abateu no Império até a poucos anos antes, quando os imperadores de então puseram a segurança dos romanos em risco e geraram grande consternação e distúrbios entre a população ao promoverem uma grande perseguição contra os cristãos<sup>617</sup>. O orador, então, passava a explicar porque esses problemas ocorreram aos romanos por causa da perseguição aos cristãos, tomando por base uma longa exposição teológica sobre a organização do cosmos que, segundo ele, refletiria a vontade de um Deus único (que não teria sido honrada enquanto os cristãos eram perseguidos). Essa monarquia divina é que garantiria a ordem e o bom funcionamento do universo, visto que as criaturas teriam uma tendência natural à diversidade<sup>618</sup>. Para Constantino, essa monarquia divina encontraria sua expressão máxima no conceito de Providência (*pronoia*), que seria quem, em última instância regeria o cosmos<sup>619</sup>. Seria dever dos homens reconhecer essa Providência e prestar culto ao Deus verdadeiro do qual Ela provém para que se mantivesse o bom estado das coisas, mas isso nem sempre foi possível precisamente por conta da impiedade dos pagãos. Estes, por sua ignorância das leis divinas e em seu afã por cultuarem falsos deuses, que seriam representações de seus prazeres desregrados e de seus “hábitos infantis”, teriam corrompido os jovens e perseguido aqueles que expunham seus erros, gerando assim um estado de anarquia ao desprezar o culto do verdadeiro Deus<sup>620</sup>. Cidades antigas como Mênfis e Babilônia já haviam recebido o

---

<sup>616</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 1.

<sup>617</sup> *Idem*.

<sup>618</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 3.

<sup>619</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 6.

<sup>620</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 11.

“salário de sua loucura”, mas, no caso de Roma, a Providência teria suscitado os cristãos, em especial os mártires, para difundir a verdade e conduzir os homens ao conhecimento de Deus<sup>621</sup>.

Após essa defesa da monarquia divina (que, em última instância, podia ser lida também como uma defesa do próprio poder monárquico de Constantino, entendido como reflexo da ordem divina desejada para o universo) e de sua crítica aos cultos politeístas como promotores da anarquia e das desgraças da humanidade, Constantino se voltava para um tema caro à festividade que se celebrava então: a Encarnação do Cristo. O imperador argumentava que fora a Encarnação que havia resgatado a humanidade de seus crimes anteriores, abrindo-lhe os caminhos da salvação, e que havia instruído os homens no conhecimento do Deus verdadeiro<sup>622</sup>. Porém, o autor não recorre às Escrituras ou sequer aos Evangelhos para provar esse ponto, mas recorre a textos pagãos, especificamente a sibila eritréia<sup>623</sup> e a quarta écogla de Virgílio<sup>624</sup>, para mostrar que mesmo os pagãos já esperavam a vinda de um deus salvador, que seria Cristo, e anunciavam seu nascimento. Após essa explanação teológica, o imperador se voltava para o tema inicial de sua fala, que era o estado calamitoso em que as perseguições aos cristãos lançaram o Império, dizendo que todos os perseguidores encontraram o castigo que mereciam por seus atos<sup>625</sup>: Constantino diz que eles fracassaram em suas batalhas, foram privados de descendência e perderam até mesmo o poder que detinham sobre o Império, terminando suas vidas em completa desgraça por terem afrontado a Deus na pessoa de seus seguidores<sup>626</sup>. O príncipe conclui dizendo que foi por obra da Providência divina que esses perseguidores foram derrotados e que, juntamente com eles, também os deuses a quem cultuavam. A derrota vergonhosa dos perseguidores teria sido uma lição para os

---

<sup>621</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 16.

<sup>622</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 11.

<sup>623</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 18-19.

<sup>624</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 20-21.

<sup>625</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 22-23.

<sup>626</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 24-25. Constantino nomeia três exemplos clássicos retomados com frequência pelos cristãos: Décio, Valeriano, Aureliano e Diocleciano.

homens para que abandonassem o “erro politeísta” e se voltassem para o Deus dos cristãos, que havia trazido boa ordem para o Império Romano<sup>627</sup>.

Pela proximidade das teses defendidas por Constantino em sua *Oração* com aquelas apresentadas por Eusébio na *Vida*, questionou-se por muito tempo se o bispo palestino não teria inventado o discurso por completo ou mesmo inserido grandes interpolações ao original<sup>628</sup>. Porém, desde a descoberta do papiro londrino 878 e da comprovação da autenticidade dos documentos imperiais citados no texto eusebiano, as dúvidas sobre a autenticidade da *Oração* desapareceram, além do que estudos estilísticos mostraram que a linguagem vocabular e retórica empregada pelo autor do discurso à assembléia dos santos é idêntica a do autor das constituições imperiais identificadas como sendo de autoria constantiniana e diferente daquela utilizada por Eusébio em seus textos. Com base nessa comprovação de autoria constantiniana desse discurso, os historiadores voltaram seus esforços para tentar entender esse texto como testemunho genuíno da crença do imperador na fé cristã e de seu papel na difusão desta pela população do Império. É por esse motivo, me parece, que a historiografia prefere tratar a *Oração* como obra à parte à *Vida de Constantino*, não só pelo fato dos autores desses textos serem diferentes mas principalmente porque, no discurso à assembléia dos santos, nós poderíamos ver o “verdadeiro Constantino” apresentando seus argumentos em favor do cristianismo em contraposição ao “Constantino eusebiano” da *Vida*<sup>629</sup>.

Essa opção de leitura levou vários pesquisadores a um aparente paradoxo: enquanto descartavam a interpretação eusebiana de um Constantino piedoso e fiel defensor dos projetos epis-

---

<sup>627</sup> *Oratio ad Coetum Sanctorum* 25-26.

<sup>628</sup> Ver exemplos em BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 323 n. 119.

<sup>629</sup> Ver, por exemplo, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 75-76, DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 298-305, EDWARDS, Mark. “Introduction”. In: *idem*. *Constantine and Christendom*. *Op. cit.*, p. xxii e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 268-269.

copais para o Império, eles trataram a *Oração* como evidência de que o imperador não só era um cristão sincero como também que estava disposto a tomar medidas que tolhessem o antigo paganismo, responsabilizado por ele pelas desgraças vividas por Roma no primeiro quartel do século IV, e que promovessem o cristianismo entre seus súditos como forma de assegurar os favores divinos sobre seu governo<sup>630</sup>. Nesse sentido, uma das principais questões que tem pairado sobre esse discurso nas últimas décadas é saber quando e onde ele foi composto e declamado à assembleia dos santos, pois este seria um dado fundamental para tentar entender o desenvolvimento do pensamento do imperador ao longo de seu governo e talvez até mesmo perceber continuidades e rupturas nas orientações gerais da política constantiniana com relação ao cristianismo e mesmo aos cultos tradicionais romanos. Sabemos que se trata de uma sexta-feira santa, mas não exatamente de qual ano. A informação fornecida por Eusébio de que este discurso seria um exemplo daqueles que o imperador costumava pronunciar em Constantinopla (e que, portanto, seria posterior a 324, ano de fundação da cidade, ou mesmo a 330, ano em que ela foi oficialmente dedicada e a partir de quando ela se tornou residência costumeira do imperador) nunca é levada em conta pelos historiadores, mas estes preferem trabalhar com as evidências incertas que podem ser encontradas no próprio texto constantiniano. Tudo se baseia em tentar saber a que perseguidores o autor se refere na parte final de seu texto e qual seria a cidade que, nos dizeres do Augusto, teria se colocado sobre a proteção de um tirano e na qual este discurso teria sido pronunciado<sup>631</sup>. As opções de datação e de identificação desta cidade referida pelo orador são as mais variadas possíveis, sem a menor possibilidade de consenso ou de uma posição definitiva<sup>632</sup>.

---

<sup>630</sup> A exceção aqui é DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 302-304, que vê neste texto mais uma prova da política de tolerância religiosa que Constantino tentava construir ao longo de seu principado.

<sup>631</sup> Mencionada em *Oratio ad Coetum Sanctorum* 22.

<sup>632</sup> Exemplos de datação e de identificação da cidade: BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 73: Tessalônica ou Serdica entre 321 e 324 (hoje o autor mudou sua opinião, defendendo Nicomédia em 325 em

O problema que me coloco diante dessa controvérsia é: até que ponto podemos de fato tratar a *Oração* como um texto independente da *Vida de Constantino*? Isso porque não só a primeira só sobreviveu até nossa época porque foi anexada à segunda como também porque Eusébio pretendia que esse discurso imperial servisse de sustentação a seus argumentos. O bispo palestino é claro ao se referir à *Oração* como prova (*deigma*) de que suas afirmações sobre a preocupação do príncipe em exortar seus súditos a abandonar o erro politeísta e a abraçar a fé no Deus verdadeiro não eram mera retórica (*tis kompos*), algo que, como vimos, era um procedimento metodológico recorrente nas obras de Eusébio. No caso da *Oração à assembléia dos santos*, parece-me que ela cumpre no texto um papel semelhante ao das demais constituições imperiais citadas no curso dos quatro livros restantes, que é de documentar as afirmações do bispo palestino sobre a “vida de piedade religiosa” de Constantino e sobre o comprometimento deste com as causas defendidas pelos bispos.

Além disso, o próprio Eusébio menciona que este era apenas um dentre vários discursos que o imperador costumava pronunciar diante da multidão reunida à frente do palácio imperial em Constantinopla, e que este se voltava em especial à “assembléia dos santos”, de onde se pode deduzir que se tratasse de uma audiência predominantemente cristã. Entretanto, não temos condições de generalizar as idéias desenvolvidas pelo Augusto neste discurso como sendo representa-

---

BARNES, Timothy D. “Monotheists all?”. *Op. cit.*, p. 153-154); LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. *Op. cit.*, p. 641-643: Antioquia em 325; DRAKE, Harold A. “Suggestions of Date in Constantine’s Oration to the Saints”. *Op. cit.*, p. 249 (reiterado em *idem*. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 294-296): o que importa não é a data, mas sim que se tratava de um discurso padrão que Constantino, a depender da ocasião, podia adaptar para diferentes audiências e com diversos fins (Drake recuou dessa posição extrema em *idem*. “The impact of Constantine on Christianity”. In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. *Op. cit.*, p. 126, onde ele adere à tese de Nicomédia em 325); EDWARDS, Mark. “Introduction”. In: *idem*. *Constantine and Christendom*. *Op. cit.*, p. xxiii-xxix: Roma em 315; BLECKMANN, Bruno. “Sources for the History of Constantine”. In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. *Op. cit.*, p. 23: Nicomédia em 328; 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<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 363: Tréveris em 314.

tivas de toda a sua política governamental ou, pelo menos, de suas políticas voltadas para os cristãos. Seria muito útil para esse propósito se possuíssemos outros discursos imperiais pronunciados em outras ocasiões e voltados para outros públicos (um pronunciamento no Senado, por exemplo, ou um discurso a suas tropas), assim como seria benéfico à historiografia se Eusébio tivesse preservado mais constituições imperiais constantinianas em sua *História Eclesiástica* ou mesmo na própria *Vida de Constantino* que lidassem com outros temas que não tivessem ligação necessária com os cristãos. O problema aqui é que, assim como na *História* o bispo palestino seleciona seu material para provar uma tese “apologética” (i.e. que Constantino começou a favorecer a Igreja em reverência ao Deus cristão), também na *Vida* o autor insere a *Oração* dentro de seu propósito de falar da “vida de piedade religiosa” do príncipe, não como resumo de um projeto imperial para a cristianização do Império ou para a eliminação dos cultos tradicionais. Nesse sentido, a *Oração* é parte integrante do texto da *Vida* e não pode ser tratada como uma obra separada. É por esse motivo que considero o discurso à assembléia dos santos como parte da construção argumentativa do clérigo de Cesaréia, e não como testemunho independente da fé do imperador que possa ser lido em contraposição à *Vida*, mesmo porque esse discurso foi selecionado por suas teses gerais concordarem com o plano mais amplo da obra eusebiana<sup>633</sup>.

Timothy Barnes, em seu artigo sobre a composição da *Vida de Constantino*, já havia apontado para a necessidade de levarmos em consideração não só o texto legado pelas edições modernas da *Vida*, mas também a *Oração à assembléia dos santos* e os dois discursos reunidos

---

<sup>633</sup> Isso não significa ignorar que a *Oração à assembléia dos santos* tenha uma lógica constitutiva própria e que não possa ser analisada como um texto em si. Contudo, a temática central deste discurso apenas serve aos propósitos eusebianos de confirmar suas teses desenvolvidas na *Vida*. Assim como as constituições imperiais preservadas na *História Eclesiástica* e na *Vida de Constantino*, a *Oração* está irremediavelmente colocada “fora de contexto”, e é justamente essa descontextualização que nos impede de utilizá-la como contraponto ao texto que ela pretende comprovar. Isso não significa que Eusébio esteja distorcendo as intenções de Constantino, mas apenas que ele tinha outros propósitos em mente ao escrever esta obra que não narrar uma simples biografia imperial.

sob o epíteto de *Louvor a Constantino* como partes integrantes da narrativa<sup>634</sup>. De fato, Barnes caminha nessa direção, mas não se aprofunda na discussão e, principalmente, não leva em consideração o impacto para suas próprias teses de se pensar esses três textos como pertencentes ao conjunto da narrativa e não como documentos paralelos que possam comprovar ou não a veracidade das afirmações eusebianas sobre o imperador ou sobre sua relação com a Igreja. Como mostrei acima, é freqüente o uso da *Oração* como contraprova às afirmações feitas pelo clérigo palestino, mas os discursos reunidos sob o nome de *Louvor a Constantino*, não raro, cumprem a mesma função, tal como mostrei no caso de Harold Drake, que pensava ser o *Triakontaeterikos* um discurso oficial que reproduzia fielmente a política e a propaganda constantiniana e que podia, desse modo, cumprir a função de “texto de controle” para as afirmações feitas na *Vida*. Ora, novamente aqui os historiadores tratam de modo separado obras que deveriam ser lidas, de acordo com a vontade do autor palestino, juntas. Pois Eusébio menciona a ocasião em que, por conta de sua ida a Constantinopla como desdobramento do concílio de Tiro (335), teve a oportunidade de pronunciar o *Discurso por ocasião da dedicação da basílica do Santo Sepulcro* diante do imperador, expondo a seu leitor sua vontade de publicá-lo, juntamente com o *Triakontaeterikos*, em seguida ao texto da *Vida de Constantino*:

*Uma descrição da igreja do Salvador, da salvífica gruta, das obras de arte do imperador e do amplo número de oferendas feitas de ouro, prata e pedras preciosas, tudo isso nós escrevemos em um trabalho específico endereçado ao imperador em pessoa. A propósito, publicá-lo-emos após o presente livro, ajuntando a ele o discurso por ocasião do trigésimo aniversário [de governo de Constantino]. Este último, nós pronunciamos pouco tempo depois,*

---

<sup>634</sup> BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 95-96.

*tendo viajado até a cidade que porta o nome do imperador [i.e. Constantino-  
pla], na presença do próprio soberano, então tendo uma segunda oportunidade  
de louvar a Deus, o imperador universal, no palácio imperial. O amigo de  
Deus, enquanto ouvia isso, era como que um homem extasiado. Ele disse isso  
logo após a audiência, enquanto participava de um banquete com os bispos  
presentes e os tratava de modo honroso*<sup>635</sup>.

A tradição manuscrita, em sua maior parte, copia o texto do assim chamado *Louvor a Constantino* (nomenclatura criada por um editor posterior desses textos, não tendo sido concebida por Eusébio) como o bispo desejava em seu texto, ou seja, logo a seguir ao texto da *Vida de Constantino*, sendo freqüentemente colocado após o texto da *Oração à assembléia dos santos*. Diferentemente da *Oração*, no entanto, existem alguns manuscritos que reproduzem o texto do *Louvor* à parte dos demais<sup>636</sup>, mas isso não me parece que essa separação fosse a intenção do autor original. Com efeito, como mostrei mais acima, esses dois discursos eusebianos pronunciados entre 335 e 336 foram utilizados nos séculos posteriores por teóricos bizantinos como bases

---

<sup>635</sup> VC 4.46, tradução minha: *Hoios d' ho tou sôtêros neôs, hoion to sôtêrion antron, hoiai te hai basileôs philokaliai anathêmatôn te plêthê en khrusôi te kai argurôi kai lithois timiois pepoiêmenôn, kata dunamin en oikeiôi suggrammati paradontes autôi basilei prosephônêsamen: hon dê logon kata kairon meta tên parousan tês graphês hupothésin ekthêsometha, homou kai ton triakontaetêricon autôi suzeugnutes, hon smikron husteron, epi tês basileôs epônumou poleôs tên poreian steilamenoï, eis epêkoon autou basileôs diêlthomen, touto deuteron en autois basileiois ton epi pantôn basilea theon doxasantes, hou dê katakrôômenos ho tôi theôi philos gannumenôi eôikei. Touto d' oun auto meta tên akroasin exephêne, sumposiazôn men parousi tois episkopois pantoiai t' autous timêi philophronoumenos.* Na frase *hon dê logon kata kairon meta tên parousan tês graphês hupothésin ekthêsometha* (“a propósito, publicá-lo-emos após o presente livro”), eu entendo o uso de *meta* seguido de acusativo em sentido espacial (i.e. o discurso será publicado à continuação do presente discurso), não em sentido temporal (i.e. em um momento posterior, sem relação com o texto da *Vida*), sentido esse adotado na tradução de EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 171 (*after the present book is finished*). Do mesmo modo, traduzo o termo *oikeios* na expressão *en oikeiôi suggrammati* (*em um trabalho específico*) por “específico” e não “separado” como preferem os tradutores ingleses. De fato, *oikeios* denota sentido de posse exclusiva (daí seus outros sentidos: particular, próprio, privado, etc.), não de separação (ver BAILLY, A. *Le Grand Bailly*. Dictionnaire Grec-Français. Paris: Hachette, 2000 (1ª edição: 1894), p. 1355), o que significa, em meu entender, que Eusébio via seus dois discursos pronunciados diante de Constantino como obras acabadas em si, mas não que ele quisesse que elas fossem entendidas como trabalhos separados da *Vida*, pelo menos na condição que assumem de prova documental tanto sobre a construção da basílica do Santo Sepulcro quanto da concordância do imperador sobre as teses do bispo palestino.

<sup>636</sup> CAMERON, Averil; HALL, Stuart G. “Introduction”. In: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 51.

para se pensar uma “teologia política do Império cristão” que fundamentasse as prerrogativas imperiais de legitimidade divina e que servisse de base para uma reflexão sobre a relação que os príncipes deveriam manter com a Igreja, o que explicaria que eles fossem reunidos em uma obra à parte para legitimar esse tipo de leitura. Isso não significa, porém que Eusébio pretendesse que seus textos fossem lidos dessa maneira, estando sua preocupação na época mais voltada para a polêmica com os pagãos e para a defesa do emprego de uma fatia privilegiada dos recursos imperiais em prol da Igreja. Eles podem ser lidos à parte, como mostrei anteriormente, mas eles também cumprem um papel importante dentro da estrutura argumentativa da *Vida*. Como o próprio autor ressalta, o imperador concordou com as idéias expostas nestas falas, o que, no contexto em que aparecem na narrativa, tendem a atribuir a Constantino a interpretação que Eusébio fazia da ação do príncipe junto às igrejas, além de reforçarem a idéia de que o autor podia expor estes pensamentos na condição de intérprete da vontade imperial.

Outro argumento que reforça minha convicção de que os discursos pertencentes ao *Louvor a Constantino* devem ser lidos em conjunto com o texto da *Vida de Constantino* provém dos debates historiográficos, mencionados mais acima, sobre a incongruência entre o discurso descrito em VC 4.46, que se ocupava mais da descrição física da basílica do Santo Sepulcro, e o discurso que recebemos com o nome de *Discurso por ocasião da dedicação da basílica do Santo Sepulcro*, que se trata de uma justificativa de caráter mais teológico a respeito do emprego de recursos imperiais para a construção dessa igreja. Como bem mostrou Harold Drake, o texto que corresponde atualmente a LC 11-18 é, na verdade, parte do discurso original, cuja outra porção se encontraria em VC 3.25-40 (à exceção de VC 3.30-32), onde Eusébio descreve efetivamente a construção realizada em Jerusalém. Para Drake, o autor desse desmembramento do texto foi o editor póstumo da *Vida de Constantino*, que teria omitido o excerto já reproduzido no corpo do

texto da *Vida* novamente no espaço dedicado aos discursos de 335/6 para evitar uma repetição deselegante<sup>637</sup>, mas isso demonstra como o próprio clérigo palestino pretendia que seus dois discursos fossem lidos também em conjunto com sua obra sobre o imperador.

Mas qual a utilidade de pensarmos o texto moderno da *Vida de Constantino*, a *Oração à assembleia dos santos* e o *Louvor a Constantino* como um conjunto argumentativo único? A resposta para esta pergunta está ligada ao propósito que o autor ambicionava para sua obra e, ao mesmo tempo, ao modo como podemos utilizá-la como evidência histórica para o estudo da relação entre Constantino e as igrejas. Isso porque, entendido como um todo e não em partes, esse conjunto cumpre um mesmo objetivo argumentativo: documentar a “vida de piedade religiosa” de Constantino e justificar seu comprometimento tanto com a fé cristã como com os bispos, seus principais representantes. Do mesmo modo, entendido como um todo, esse conjunto, juntamente com as constituições imperiais inseridas no corpo do texto da *Vida*, apresentam uma lógica compositiva muito semelhante a de obras como a *História Eclesiástica* que, mesmo concebidas com propósitos apologéticos, apresentavam uma estrutura argumentativa de caráter empírico, i.e. preocupada em fundamentar suas afirmações em documentos, fossem eles de natureza oficial (e.g. constituições imperiais) ou literária (e.g. as menções a textos como os de Flávio Josefo, Melito de Sárdis e Irineu de Lyon, no caso da *História Eclesiástica*, e a citação por extenso dos discursos de 335/6 e da *Oração à assembleia dos santos* na *Vida de Constantino*). No caso específico dessa última obra eusebiana, podemos notar também proposições apologéticas que orientam a composição da obra, mas elas, assim como na *História Eclesiástica*, são desenvolvidas através de um cuidado precioso com a erudição e com a confiabilidade das afirmações aí feitas com base na introdução de um vasto aporte documental.

---

<sup>637</sup> DRAKE, Harold A. “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 31.

Se a metodologia de escrita empregada na *Vida* é semelhante àquela empregada na *História*, podemos concluir que a primeira se trata também de um texto histórico ou, como preferi me referir anteriormente, de uma “apologia histórica” em prol do cristianismo, devido a uma série de motivos. Em primeiro lugar, como já está claro na historiografia desde o trabalho de Giorgio Pasquali, a *Vida* engloba diferentes gêneros literários em seu interior, até mesmo por se tratar de um texto que, muito provavelmente, é a fusão de obras distintas com características próprias e objetivos díspares mas que, por conta do contexto político e eclesiástico encontrado por Eusébio logo após a morte de Constantino em 337, foram reunidas em uma única narrativa. É por esse motivo, acredito, que podemos diferenciar passagens mais propriamente históricas no interior da *Vida*, onde Eusébio se preocupa mais em citar documentos e se ater a eles em seu relato, e outras mais voltadas para o gênero panegirístico, onde o autor se concede liberdades até então inéditas em sua produção literária, como quando cita um discurso de Licínio a seus soldados antes de uma batalha decisiva contra Constantino (VC 2.5.2-4), onde conclamava seus soldados a lutar pelos deuses pátrios e contra o “deus estrangeiro” de seu rival, e outro do príncipe à beira da morte pedindo para que lhe fosse concedido o batismo (VC 4.62.1-3). Embora o autor alegue, nos dois casos, ter ouvido as palavras que reproduz de fontes confiáveis, nada nos pode assegurar isso, mesmo porque a inserção de discursos inventados, como já disse, era um artifício retórico muito comum na historiografia antiga não só para que o escritor expusesse em seu maior grau seu domínio das técnicas oratórias, mas também para que, através de seus personagens, ele pudesse apresentar sua interpretação dos eventos. Independentemente de afirmarmos que se estes discursos se tratam ou não de invenções eusebianas, o próprio fato de o autor recorrer a esse artifício demonstra que, em certas passagens de seu texto, sua metodologia de trabalho se aproximava mais da historiografia clássica do que da historiografia eclesiástica que havia fundado.

Em segundo lugar, a *Vida de Constantino* não é propriamente histórica pelas próprias opções interpretativas de seu autor. Nessa obra, Eusébio opta por construir um relato idealizado do imperador, como ele próprio admite nos primeiros parágrafos da narrativa. Segundo o bispo palestino:

*Considero oportuno deixar de lado a maior parte das gestas imperiais deste três vezes bem-aventurado: as contendas e os enfrentamentos militares, os atos de heroísmo, as vitórias, os troféus conquistados contra o inimigo e quantos triunfos celebrou, assim como as determinações tomadas por ele em tempos de paz com vista à reforma da República e ao interesse de cada indivíduo, as medidas legislativas que adotou pelo benefício jurídico dos súditos e os numerosíssimos empenhos restantes nos quais o imperador competiu, que estão na lembrança de todos; o objetivo da presente obra nossa dita escrever e falar só ao que se atém à sua vida de piedade religiosa<sup>638</sup>.*

Essa opção eusebiana de tratar apenas de um aspecto da vida do imperador (exatamente aquela que mais interessava aos cristãos, convenhamos) foi geralmente mal-visto na historiografia desde Burckhardt, pois seria indício de que o bispo palestino poderia estar omitindo informações importantes que contradissem sua tese principal a respeito da “vida de piedade religiosa” do príncipe. Esse é um dos motivos, por exemplo, para Drake contestar o uso das informações contidas nessa obra como evidência histórica, por mais que elas tenham fundamentação empírica, pois elas estariam subvertidas pelo plano narrativo mais geral do texto. Contudo, essa assumida

---

<sup>638</sup> VC 1.11.1: *Ta men oun pleista kai basilika tou trismakariou diêgêmata, symbolas te kai parataxeis polemôn aristeias te kai nikas kai tropaia ta kat' ekhthrôn thriambous te hoposous êgage, ta te kat' eirênên autôi pros tèn tòn koinôn diorthôsin pros te to sumpheron hekastou diôrismena nomôn te diataxeis, has epi lusiteleiâi tês tòn arkho-menôn politeias sunetatteto, pleistous t' allous basilikôn athlôn agônas, tous de para tois pasi mnêmoneuomenous, parêsein moi dokô, tou tês prokeimenês hêmin pragmateias skopou mona ta pros ton theophilê sunteinonta bion legein te kai graphein upoballontos.*

parcialidade do autor também era vista em sua própria época como uma característica que afastava seu relato do gênero histórico. Sócrates Escolástico, um dos continuadores da *História Eclesiástica* de Eusébio no século V, conhecia bem a *Vida de Constantino* e se utiliza com frequência dela para tratar de temas relativos ao principado de Constantino, mas sua opinião sobre a obra também não é nada abonadora:

*Eusébio de Pânfilo, após ter exposto a história eclesiástica em dez livros no total, terminou seu texto na época do imperador Constantino, quando cessou também a perseguição de Diocleciano contra os cristãos. Ele também, escrevendo sobre a vida de Constantino, fez menção em parte daquilo que diz respeito a Ário, porém mais preocupado, como é o caso nos elogios, de prestar louvores ao imperador e de adotar o tom panegirístico a suas palavras que em relatar os fatos com precisão*<sup>639</sup>.

A opinião de Sócrates sobre a *Vida de Constantino* estava alicerçada em uma longa tradição historiográfica que julgava ser dever do historiador construir uma imagem imparcial dos personagens descritos em seus relatos. O bom historiador, rezavam os antigos, podia adotar uma posição em sua narrativa a favor de um grupo em detrimento de outro, mas isso não podia fazer com que ele idealizasse um grupo e satanizasse o outro somente para defender seu ponto de vista. Somente em casos extremos, como quando os historiadores latinos tratavam de “maus imperadores” como Nero e Domiciano ou de “bons imperadores” como Augusto e Trajano, os leitores ad-

---

<sup>639</sup> SÓCRATES. HE 1.1.1-2: *Eusebios ho Pamphilou en holois deka bibliois tèn ekklēsiastikēn historian ekthemenos, katepausen eis tous khronous tou basileōs Kōnstantinou, en hois kai ho para tou Dioklētianou kata Khristianōn genomenos diōgmos apepausato. Graphōn de ho autos eis ton bion Kōnstantinou, tōn kat' Areion merikōs mnēmēn pepoiētai, tōn epainōn tou basileōs, kai tēs panēgurikēs hupsēgorias tōn logōn mallon, hōs en egkōmiōi phrontisas, ē peri tou akribōs perilabein ta genomēna.*

mitiam uma descrição estereotipada dos personagens, mas mesmo assim havia limite para isso<sup>640</sup>. No caso de Eusébio, suas críticas a Constantino são tão pontuais e tão irrelevantes que seu relato realmente adota um tom laudatório que, na opinião das pessoas da época, se afastava do gênero histórico<sup>641</sup>.

Apesar de não se enquadrar adequadamente ao gênero da História, a *Vida de Constantino* era de fato um texto voltado para a preservação de certo passado vivido, ainda que idealizado, e que por isso podia ser utilizada nos séculos posteriores por autores como Sócrates (ou como nós mesmos, historiadores do século XXI) como evidência para o conhecimento sobre o principado de Constantino e sobre sua relação com a Igreja, não só pelos documentos que cita, mas pelo escopo geral da obra. Ora, isso porque, apesar de não ser propriamente uma História, a *Vida de Constantino* se assemelha à *História Eclesiástica* (ou mesmo à *Preparação* e à *Demonstração do Evangelho*) como uma “apologia histórica” em prol do cristianismo, i.e. como sendo um texto de base argumentativa histórica, documental, mas voltado para a defesa de teses apologéticas. Nós podemos até pensar que, em certo sentido, o objetivo da *Vida* não é se centrar sobre a figura histórica ou idealizada do imperador, mas sim mostrar a crescente vinculação entre Império e Igreja que ocorria durante o principado de Constantino para a defesa dos interesses das comunidades cristãs e, em última instância, para a difusão do cristianismo entre a população romana. Visto por esse ângulo (e talvez seja isso o que mais tenha incomodado os pesquisadores nos últimos séculos quando utilizam essa obra para estudar Constantino), a preocupação de Eusébio nesse texto é mostrar, em um contexto de reorganização do Império após a morte do Augusto em maio de 337 e da divisão do Império entre seus filhos em setembro do mesmo ano, que a aproximação entre

---

<sup>640</sup> MARINCOLA, John. “Ancient audiences and expectations”. In: FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. *Op. cit.*, p. 19-21.

<sup>641</sup> E.g. VC 4.54.2-3 (Constantino, por sua extrema generosidade, permite que pessoas impróprias para o cargo assumissem o controle dos assuntos públicos e que falsos cristãos se infiltrassem nas igrejas para fingirem lealdade ao príncipe).

clérigos e césares ocorrida nas duas últimas décadas era um processo irreversível, posto que fundamental para a segurança e prosperidade de Roma e inevitável por conta da importância que os bispos e suas comunidades adquiriram na vida pública romana ao longo deste período. A morte de Constantino não marcaria o fim de uma era, já que o autor confiava que os filhos do falecido Augusto darão continuidade às políticas de seu pai, instruídos que foram para tal e movidos pelo mesmo espírito de piedade religiosa que Constantino<sup>642</sup>.

Ora, mas por que era necessário que Eusébio escrevesse um texto que defendesse essas proposições no contexto dos anos 337-340? As opiniões dos pesquisadores variam, mas elas tendem a enfatizar a necessidade de Eusébio apelar aos novos Augustos para que não abandonassem a política de favorecimento eclesiástico adotada por seu pai (e que, com esse propósito, o bispo palestino podia ter exagerado algumas características da política constantiniana para incrementar o favorecimento dos novos imperadores às igrejas) ou para que eles não revertessem as decisões conciliares dos últimos anos do governo de Constantino e que, portanto, não reabilitassem partidários da ortodoxia nicena como Marcelo e Atanásio (este reabilitado em junho de 337 por Constantino II). Entretanto, nada nos faz supor que Eusébio se endereçasse diretamente aos novos Augustos na *Vida de Constantino*<sup>643</sup>, muito menos que ele pudesse ter tamanha influência sobre eles a ponto de determinar os rumos que a política imperial conturbada da época podia tomar. Assim como quando conheceu Constantino em 325, Eusébio continuava sendo uma liderança eclesiástica importante, mas com pouquíssimos contatos na corte e quase nenhum contato direto com os príncipes. O clérigo de Cesaréia continuava sendo alguém mais voltado para seus livros e para as

---

<sup>642</sup> VC 4.51-52.

<sup>643</sup> Com efeito, não existe nenhuma dedicatória aos novos imperadores (diferentemente do que ocorre com a *História Eclesiástica* de Sozomeno, que contém uma longa dedicatória a Teodósio II), sendo que estes só são citados, de forma breve, em quatro oportunidades do texto (VC 1.1.3, VC 4.51-52 – educação cristã que receberam de seu pai –, VC 4.68 – aclamação como Augustos pelas tropas – e VC 4.70 – presença de Constâncio II nas exéquias de Constantino).

controvérsias em que estava envolvido por conta de suas posições teológicas do que para trabalhar nos bastidores da cena política, aconselhando os Césares a adotar esta ou aquela política com relação à Igreja.

Em minha opinião, a *Vida de Constantino* se trata de uma “apologia histórica” por motivos muito semelhantes àqueles pelos quais Eusébio compôs seus discursos a Constantino em 335 e 336: uma crescente disputa entre cristãos e pagãos por maior espaço na agenda política imperial e por uma fatia maior dos recursos imperiais para seus projetos. Isso não significa dizer que houvesse um conflito aberto entre cristianismo e paganismo na época de Constantino ou mesmo ao longo do século IV, mas que os cristãos, cada vez mais integrados à vida pública romana e com uma vontade crescente de também poder desfrutar dos mesmos privilégios que os demais cultos tradicionais haviam desfrutado nos séculos anteriores (ou até mesmo superá-los), passaram a trabalhar, através de seus bispos, para conseguirem mais recursos econômicos e mais privilégios fiscais e sociais para suas próprias comunidades. Esses recursos e privilégios tinham que sair de algum lugar e, embora Charles Odahl tenha defendido que todos os recursos adicionais concedidos aos cristãos tenham saído da fortuna pessoal do imperador (a *res priuata*)<sup>644</sup>, o sentimento geral era de que esse dinheiro poderia ser usado para outros propósitos que não a construção de igrejas ou as obras de caridade das comunidades. Assim como em 335, quando Eusébio teve que defender a utilidade da construção da basílica do Santo Sepulcro contra as críticas dos pagãos, também no contexto pós-337 o bispo palestino tomava sua pena para justificar porque os novos imperadores deveriam manter a política eclesiástica adotada por Constantino e não fazê-la recuar em prol dos interesses de outros grupos políticos. O alvo de Eusébio, como sempre foi ao longo de sua carreira como escritor, não eram os novos imperadores, mas todos aqueles que viam nega-

---

<sup>644</sup> Hipótese cogitada por ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 284.

tivamente a relação de proximidade entre os Augustos e o cristianismo. Nesse sentido, a *Vida de Constantino*, lida como um todo em conjunto com a *Oração à assembléia dos santos* e com os dois discursos que formam o *Louvor a Constantino*, pode ser lida como uma “apologia histórica” em prol do cristianismo contra aqueles que desejavam a reversão das principais políticas constantinianas voltadas para os cristãos.

Se pensarmos no contexto literário desses anos 330-340, a idéia de que a *Vida de Constantino* se trate mesmo de uma “apologia histórica” ganha ainda mais força. Por exemplo: antes de ser eleito bispo de Alexandria em 328 (mas certamente após o concílio de Nicéia em 325), Atanásio escreveu um tratado *Contra os pagãos* (*Contra gentes*) que adotava uma linha argumentativa muito semelhante aquela empregada por Eusébio em obras como a *Preparação do Evangelho* e a *Teofania*, inclusive utilizando sua metodologia de recorrer a documentos e eventos históricos para comprovar a superioridade do cristianismo. Um dos primeiros textos atribuídos ao bispo alexandrino, o *Contra os pagãos* adota uma linha apologética muitas vezes semelhante àquela adotada por Eusébio nos anos 310-320, atacando os costumes e práticas rituais dos cultos pagãos como sendo imoralidades ou práticas bárbaras, impróprias para a vida que levavam os romanos. O paganismo, segundo Atanásio, colocaria em risco a segurança e a prosperidade do mundo romano, razão pela qual os pagãos deveriam se voltar para a crença no Cristo. Produto já da política de favorecimento aos cristãos implantada no Oriente em 324, o *Contra os pagãos* se prestava a evidenciar o comprometimento do clérigo alexandrino com o combate aos pagãos que se esperava de um pretendente a um alto posto na hierarquia eclesiástica nesse momento<sup>645</sup>, o que marca não só sua aproximação de uma linha argumentativa mais próxima de Eusébio como também seu

---

<sup>645</sup> Sobre o *Contra os pagãos* de Atanásio e sua influência eusebiana, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 12-13.

afastamento de uma posição mais tolerante e conciliadora como aquela defendida por Lactânio em suas *Instituições Divinas*.

Ainda nessa mesma época, um alto magistrado da corte de Constantino, Fírmico Materno, que se converteu de um monoteísmo filosófico de orientação neoplatônica ao cristianismo em meados da década de 330<sup>646</sup>, escreveu um tratado *Sobre o erro das religiões profanas (De errore profanarum religionum)* entre 337 e 350<sup>647</sup>. Nesse tratado, Fírmico Materno também adota uma linha apologética hostil ao politeísmo, diferentemente do que faziam os apologistas do século II ou mesmo Lactânio em plano período constantiniano, advogando o fechamento dos templos e a proibição aos sacrifícios como um recurso necessário para que os povos abandonassem suas práticas “supersticiosas”<sup>648</sup> e qualificando de “ímpios” os ritos e mitos conservados pelos pagãos. A diferença desse tratado para todos os demais acima citados é que este se propunha como um panfleto endereçado diretamente aos imperadores da época (Constante e Constâncio II) e, portanto,

---

<sup>646</sup> Sobre a conversão de Fírmico Materno, ver DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 425-426. Drake suspeita que o tom agressivo adotado por Materno contra os cultos pagãos nesse texto se deva à sua necessidade de mostrar comprometimento com a comunidade cristã da qual fazia parte agora. De modo análogo a Atanásio, a crítica feroz ao paganismo teria sido um bom meio de Materno angariar simpatia de sua comunidade (ainda que não fosse clérigo, a posição de destaque do autor talvez exigisse uma tomada de posição mais incisiva).

<sup>647</sup> Para a datação do *Sobre o erro das religiões profanas*, ver BELAYCHE, Nicole. “Ritus et cultus ou superstitio? Comment les lois du Code Théodosien (IX e XVI) de Constantin à Theodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. Roma: École Française de Rome, 2009, p. 201. DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 424 propõe que este texto seja datado em meados da década de 340.

<sup>648</sup> “Superstição” (*superstitio*, em latim; *deisidaimonia*, em grego), que originalmente designava um excesso nas práticas religiosas nos cultos tradicionais romanos, passou a ser associada de forma crescente na literatura cristã a partir do século III a uma referência pejorativa aos cultos pagãos, que não adorariam divindades no sentido pleno da palavra, mas apenas falsos ídolos. Na linguagem oficial imperial a partir de Constantino, “superstição” ganha esse mesmo sentido empregado na apologética cristã, designando todo e qualquer culto diferente do cristianismo ortodoxo (as heresias também passam a ser tratadas como “superstições” na legislação imperial nesse período). No caso de Fírmico Materno, portanto, o combate à “superstição” tem a clara referência ao combate às práticas pagãs de culto. Para mais, ver BELAYCHE, Nicole. “Ritus et cultus ou superstitio? Comment les lois du Code Théodosien (IX e XVI) de Constantin à Theodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 202. Para o conceito análogo de “profano”, CASEAU, Béatrice. “L’adjectif *profanus* dans le livre XVI du Code Théodosien”. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 195-210.

deixava o campo da simples apologia para se tornar um verdadeiro manifesto político contra o paganismo.

Tanto Atanásio como Fírmico Materno, escrevendo em uma época em que o cristianismo disputava com os demais cultos tradicionais a preferência por benesses imperiais ou por uma porção maior do tesouro imperial, advogavam um papel de proeminência do cristianismo na vida pública romana na mesma linha em que fazia Eusébio em sua *Vida de Constantino*. A preocupação dos cristãos, que anteriormente se voltava para a simples defesa de sua existência pacífica no interior do mundo romano, voltava-se agora para a defesa de seus interesses junto ao poder imperial, o que estimulava ataques mais hostis contra a pertinência da existência dos cultos politeístas em sua época. O tom apologético dos cristãos sobe justamente em uma época, como pretendo argumentar a partir do próximo capítulo, em que os clérigos buscavam construir um lugar próprio para o cristianismo tanto na vida pública romana como junto às autoridades imperiais para reafirmar os privilégios desfrutados pelas comunidades e para advogar maiores recursos do tesouro imperial em prol das atividades pastorais realizadas nas igrejas. Os textos de Atanásio e Fírmico Materno mostram, a meu ver, que a *Vida de Constantino* também cumpria esse papel de defender perante a sociedade, além dos imperadores, a manutenção das políticas imperiais voltadas para os cristãos e mesmo a ampliação destas, pois só assim o Império poderia se manter em paz, livre das ameaças externas e próspero.

Nesse sentido, acredito que podemos utilizar a *Vida de Constantino* justamente como evidência histórica desse processo de consolidação de um lugar público para Igreja que ocorria ao longo do principado de Constantino feita através da ação dos clérigos junto ao poder imperial nesses anos entre 312 e 337. Por esta perspectiva, não acredito que a tese geral desenvolvida por Eusébio nesse texto invalide a utilização das informações aí encontradas pelo fato de elas se vol-

tarem para a defesa de uma proposta apologética. De fato, por se voltar para um debate com a sociedade, especialmente com aqueles que se opunham a essa participação crescente da Igreja junto ao poder imperial e no seio da vida pública romana, esse texto é representativo de transformações importantes que ocorriam tanto nas comunidades cristãs como também nas relações destas com a sociedade de um modo mais amplo e mesmo com as autoridades imperiais. Isso não significa que devemos tratar a *Vida de Constantino* como uma obra que pretenda dar conta de todos os aspectos políticos e sociais do principado constantiniano: esse foi o erro costumeiro dos historiadores que buscavam nesse texto uma biografia imperial no sentido clássico ou uma história abrangente sobre o período entre 306 e 337, pois essa obra não é nem isso nem aquilo. Lida dentro do contexto literário da época e no contexto da carreira literária de Eusébio de Cesaréia, podemos tratar a *Vida* como uma obra que se propõe a dialogar com as principais questões que envolviam a participação do cristianismo na vida pública romana após 324, sendo extremamente útil para estudar esse tema mas talvez sendo de pouco ou nenhuma serventia para estudar outros aspectos da história do período, como a relação de Constantino com o Senado, por exemplo, para a qual outras fontes podem nos informar melhor.

Como disse na introdução, minha preocupação nessa dissertação é tentar entender como Eusébio, mesmo sendo um autor com uma visão das mudanças na relação entre Igreja e Império muito marcada por sua posição de destaque na hierarquia eclesiástica, por sua participação nas controvérsias teológicas do período e por ser alguém que vivia longe dos principais centros de poder da época e cuja relação com o imperador era de pouca proximidade, pode nos ajudar a entender facetas importantes da história da Igreja e do principado de Constantino que não nos são acessíveis em outras fontes do período. Se o bispo palestino adota uma linha narrativa peculiar sobre Constantino e sobre sua relação com os bispos, isso não quer dizer que ele esteja sendo

tendencioso ou que esteja distorcendo a verdade para defender seus próprios interesses ou os do episcopado, mas sim que ele tem outros objetivos em seu texto do que aqueles que um historiador moderno esperaria. Eusébio não é Tácito nem Amiano Marcelino, mas nem por isso ele é uma fonte de menor qualidade. A metodologia histórico-empirista que o autor adota em seus textos desde a *Crônica*, além de ser inovadora para o período, nos garante que o clérigo prezava pela confiabilidade de suas informações, o que nos deve alertar para o fato de que nenhuma afirmação feita pelo autor pode ser descartada por ser “idealizada”, “ideologizante” ou “tendenciosa” sem que seja confrontada por uma documentação mais ampla. Isso não significa que as evidências fornecidas nesses textos não possam ser questionadas ou mesmo que a interpretação geral sobre o principado de Constantino sobre a relação desse imperador com as comunidades cristãs não possa ser posta em xeque, mas isso deve ser feito com base empírica<sup>649</sup>.

O que pretendo fazer nos capítulos seguintes é justamente explorar essas potencialidades do *corpus* constantiniano de Eusébio para o estudo das relações entre Igreja e Império no início do século IV e pensar, a partir disso, as transformações que se operavam no seio do cristianismo ortodoxo nessa época e que levaram às comunidades cristãs, em especial na figura de seus bispos, a buscar um espaço maior dentro da vida pública romana e, para tanto, uma relação de maior proximidade com a corte imperial.

---

<sup>649</sup> Algo já alegado por BARNES, Timothy D. “Origen, Aquila, and Eusebius”. *Op. cit.*, p. 316 e em *idem*. “Resenha de *Constantine and the Bishops: The politics of intolerance*, de Harold A. Drake”. Toronto. *Phoenix*, volume 54, número 3/4, p. 381-383, outono de 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1089082>, acessado no dia 16/01/2009, p. 383.



## *Constantino e os bispos: a Igreja na vida pública romana no início do século*

### *IV*

Neste capítulo, pretendo analisar as evidências que Eusébio fornece em suas obras sobre a crescente participação dos bispos na vida pública romana no início do século IV, mostrando como boa parte da política imperial voltada para o favorecimento do cristianismo não era apenas um ato de vontade de Constantino ou reflexo de sua reverência pela fé cristã, mas era o resultado da atuação de clérigos junto à corte e junto ao príncipe que tinham interesse em ratificar os direitos conquistados pelas igrejas nos últimos três séculos e também em ampliar a importância do exercício público do poder eclesiástico tanto como um desdobramento da atividade pastoral dos bispos como também com o objetivo de promover e difundir a fé cristã pela população.

Para tentar tornar a explanação mais clara, tentei dividir as evidências apresentadas por Eusébio em três grandes áreas: a propriedade eclesiástica, a construção de igrejas e a aquisição de prerrogativas jurídicas por parte dos clérigos. Existe ainda a questão das controvérsias eclesiásticas, símbolo máximo dessa nova relação entre Império e Igreja e do novo papel que os clérigos buscavam para as igrejas nesse início de século IV, mas, pela própria extensão do tema, este será tratado à parte no próximo capítulo. Essa divisão, no entanto, é apenas didática, não querendo dizer, com isso, que se tratassem de âmbitos de atuação distintos. De certa forma, todas essas quatro áreas estavam interligadas umas às outras, e é o conjunto delas que configura essas transformações que ocorriam no seio do cristianismo no século IV.

As fontes principais utilizadas nesse capítulo são os textos presentes no *corpus* constantiniano de Eusébio de Cesaréia – a *História Eclesiástica*, o *Louvor a Constantino* e a *Vida de Constantino* –, que serão analisadas com base na metodologia exposta anteriormente, mas a elas

acrescentarei também algumas constituições imperiais de Constantino que se encontram nos dois principais códigos legais da Antigüidade Tardia – o *Codex Theodosianus* e o *Codex Iustinianus* – e em uma coleção de leis imperiais conhecida como *Constituições Sirmondianas*. Creio ser oportuno o uso dessa documentação jurídica em conjunto com os textos eusebianos por dois motivos principais: primeiro, porque a maioria dos documentos constantinianos citados por Eusébio na *História Eclesiástica* e na *Vida de Constantino* se tratam de constituições imperiais que, como bem demonstrou Arnold Jones, são fidedignas aos originais. Isso posto, acredito ser útil estudá-las não só do ponto de vista de sua inserção na narrativa eusebiana, mas também com o auxílio de metodologias historiográficas próprias para a análise de textos jurídicos. Em segundo lugar, porque defendo que esses códigos legais romanos, os quais muitas vezes foram utilizados para demonstrar a falsidade das afirmações eusebianas sobre Constantino, não só nos permitem confirmar nossa hipótese de que os clérigos estavam diretamente envolvidos na produção de legislação imperial favorável aos cristãos como também podem nos oferecer informações complementares que não se encontram nos textos eusebianos (e.g. os nomes de bispos e clérigos que atuavam junto ao imperador no trabalho de assegurar e ampliar os direitos das comunidades cristãs).

Pela própria especificidade dessa categoria documental, peço licença ao leitor para explicar algumas diretrizes metodológicas que seguirei no trato das constituições imperiais antes de iniciar a exposição da argumentação em si.

### **Legislação imperial**

Desde pelo menos Theodor Mommsen, o grande erudito alemão responsável pela edição de grande parte da documentação jurídica, literária e epigráfica de que dispomos atualmente para

o estudo tanto do Império Romano quanto dos assim chamados “reinos bárbaros”, a documentação de cunho jurídico romana vem sendo usada com frequência por historiadores, até mais do que por juristas, para o estudo do mundo romano. Edward Gibbon, o grande historiador inglês do Iluminismo, já apontava em suas memórias como havia lido textos como o *Codex Theodosianus* como verdadeiros manuais de conduta e de regras de comportamento social que, além de servir para o estudo da legislação romana, serviam para entender como a sociedade se organizava, quais as políticas que os imperadores adotavam de tempos em tempos, quais eram os privilégios de que desfrutavam os senadores, quais eram as obrigações dos decuriões e das províncias para com a corte imperial, como a Igreja se relacionava com as autoridades romanas, e assim por diante<sup>650</sup>. Ao longo de todo o século XX e nesse início de século XXI, esse uso da documentação jurídica com um viés histórico, sociológico ou mesmo antropológico continua em voga entre os pesquisadores, mas o que mudou foi o modo como essa documentação foi trabalhada por estudiosos diferentes em épocas distintas, o que levava a conclusões absolutamente díspares sobre os objetos de pesquisa em questão.

Essas diferentes perspectivas de análise se devem não só as dificuldades inerentes ao estado de preservação dessas constituições imperiais, algo de que tratarei mais à frente, mas também pelo foco de análise sobre a autoria destes textos. Eles eram acaso produto da vontade direta, expressa e soberana do imperador ou eram o resultado de longas e calculadas deliberações de seus conselheiros, que o instruíam a tomar as melhores medidas ou eles próprios se encarregavam da redação do texto legislativo? A corte imperial legislava de acordo com a lógica política inerente ao grupo que estava no poder ou outros grupos políticos ao redor do Império (senadores, elites provinciais, plebeus ou mesmo escravos) tinham voz na hora da elaboração de leis válidas para

---

<sup>650</sup> 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. 42.

todo o Império? Todas as leis preservadas nos códices legais tinham validade idêntica em todas as províncias ou muitas vezes se destinavam apenas a algumas regiões ou a determinados segmentos sociais interessados em seu cumprimento? E quanto à execução dessas leis, elas eram cumpridas a rigor pelas autoridades romanas? Havia espaço para negociação e composição entre as partes? Até onde a vontade legislativa do imperador (ou de seus conselheiros) podia se estender? Acaso a legislação romana englobava todas as múltiplas facetas da vida e da morte no Império Romano?

Desde Mommsen, a resposta que se costumava dar a essas perguntas era a seguinte: toda legislação imperial expressa, ainda que minimamente, a vontade soberana do príncipe, mesmo que esta pudesse ser influenciada (ou até mesmo manipulada) por seus conselheiros diretos ou por altos magistrados próximos à corte. É através da legislação que o soberano exercia firme controle sobre a sociedade e sobre os diferentes grupos políticos que se digladiavam no cenário político: por esse motivo, as constituições imperiais deveriam ser entendidas como dispositivos coercitivos de dominação política e social. Sendo assim, toda lei seria resposta do poder central contra alguma prática indesejada e que deveria ser reprimida a todo custo, embora ela sinalizasse, deste modo, que tal prática existia de fato na época. Caso a legislação não fosse cumprida em um primeiro momento e às violações ao direito fossem recorrentes, o imperador poderia emitir novamente a mesma legislação ou fazer algumas concessões e torná-la um pouco mais branda ou consensual, mas o objetivo final era que o “Estado” romano tivesse suas bases fincadas em um amplo e abrangente *corpus* legal que ordenasse a vida social em todos os seus aspectos e que fosse expressão da dominação político-social exercida pelos grupos que detinham o poder imperial na época (às vezes o Senado, em outras o Exército, em um período posterior mesmo a Igreja). A legislação romana, assim, era entendida como parte de um processo unilateral, autoritário e coer-

citivo de submissão de determinados grupos sociais a outros que se encarnava na própria figura do príncipe como *lex animata* (“lei viva”, “lei encarnada”) e como repositório da legitimidade do direito. Era ao príncipe a quem deveríamos atribuir a iniciativa, a composição e a garantia de execução das leis, sendo que se ele falhasse ou se omitisse em cada uma destas etapas, sua atuação deveria ser criticada, posto que colocaria em risco a própria integridade do corpo social romano<sup>651</sup>.

Essa corrente explicativa, muito em voga desde finais do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial, embora se baseasse em estudos sociológicos e antropológicos sérios a respeito da natureza e exercício do direito, refletia a época em que se inseria. Desde pelo menos a segunda metade do século XIX, a Europa vivenciou um processo de forte centralização política – verificado, por exemplo, nos processos de unificação da Itália e da Alemanha – acompanhado por uma valorização dos governantes como fonte de poder e legitimidade. O exemplo máximo dessa valorização no século XIX era o mesmo Bismarck utilizado por autores como Burckhardt e Schwartz como parâmetro para o estudo de imperadores como Constantino, mas esse modelo perdeu pelo século XX. Além dos claros exemplos totalitários de Hitler, Mussolini e Stálin, também as democracias ocidentais valorizavam seus “grandes líderes” como Franklin Roosevelt e Winston Churchill como fontes privilegiadas de decisão e legitimação política. Na historiografia, também o interesse pelo estudo das “grandes personagens” se constituía como marca do estudo histórico, e isso determinava o modo como os historiadores pensavam a relação entre direito e sociedade. Pensava-se pouco a respeito da influência que escravos, plebeus ou membros de uma “classe média” podiam ter nos rumos do Império, pois o objetivo era saber até que ponto a vontade do soberano conformava essa legislação e, assim, determinava os rumos que a política romana toma-

---

<sup>651</sup> O principal expoente dessa linha interpretativa no século XX é JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.* Sobre os princípios que norteavam essa historiografia, ver HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 77-79.

ria nos anos seguintes. Quando muito, os historiadores reconheciam que outros “grandes personagens” como senadores ou membros das elites provinciais podiam tomar parte nos rumos da política, mas sempre sua relevância estava atrelada ao modo como eles podiam interferir nas decisões daquele cuja opinião era decisiva para a compreensão dos processos históricos: o imperador. Essa lógica explicativa continuou forte entre os historiadores, como demonstra o estudo de Arnold Jones sobre o Império romano tardio, publicado em 1964, que até pouco tempo era um dos mais influentes entre os historiadores<sup>652</sup>.

As principais críticas a essa lógica explicativa unilateral e que tendia a favorecer o estudo de lideranças políticas surgiram, até onde posso rastrear, a partir do estudo de Fergus Millar sobre a figura do imperador no mundo romano, publicado em 1977. Influenciado pelo seminal estudo de Ronald Syme sobre a “Revolução Romana”<sup>653</sup>, da qual Augusto seria o artífice na condição de representante das novas elites romanas que assumiram o poder em meados do século I a.C., Millar propunha-se a pensar como as elites provinciais do Oriente, especialmente da Palestina, podiam ter voz na política romana mesmo estando a quilômetros de distância de Roma e sendo muito raramente agraciadas com uma visita imperial à sua região. A partir de suas leituras de Flávio Josefo<sup>654</sup>, o historiador inglês pôde perceber que havia diferentes meios de se comunicar com a corte imperial e mesmo de exercer pressão sobre aqueles responsáveis por determinar os rumos do direito. Millar defendia em seu livro que o imperador, longe de ser essa figura onipresente e de vontade soberana que se retratava na historiografia até então, era um personagem cujas funções iam muito além do exercício do direito ou do controle autoritário da sociedade. Muitas vezes re-

---

<sup>652</sup> JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*

<sup>653</sup> SYME, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 2002 (1ª edição: 1939). Sobre a importância deste estudo como ponto de virada importante na análise historiográfica sobre o Império Romano, ver VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. *Op. cit.*, p. 3-5 e BARNES, Timothy D. “Was there a constantinian revolution?” *Op. cit.*, p. 6-11.

<sup>654</sup> MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. viii.

fém de seus conselheiros e das dificuldades de comunicação que haviam na época, o príncipe julgava e legislava com base naquilo que ele podia saber a respeito de um caso ou problema específico, o que nem sempre era muito. Os imperadores estavam abertos para receber petições e informações de seus súditos para melhor poder legislar (e até mesmo para escapar da influência perniciosa de seus assessores), e muitas vezes as constituições imperiais funcionavam como o estabelecimento de laços de amizade e lealdade entre governante e governados<sup>655</sup>. Longe de ser um déspota com projetos políticos bem definidos e acabados, o imperador costumava acatar as petições de seus súditos quando estas pareciam não violar nenhuma constituição precedente, pois era assim que as relações de poder se constituíam no mundo romano (i.e. através do reconhecimento de direitos e privilégios aos cidadãos, não através da imposição da vontade do imperador contra a expectativa da população)<sup>656</sup>. Millar afirmava que não era através da força ou da coerção do direito que o Império Romano manteve-se unido e coeso por mais de cinco séculos, mas sim porque havia um acordo tácito entre os imperadores e seus súditos (pelo menos as elites provinciais e senatoriais) de cooperação mútua, com os soberanos concedendo direitos e privilégios a seus cidadãos e estes retribuindo ao se manterem leais ao poder central. A legislação romana, portanto, deveria ser lida como o compromisso entre o príncipe e diversos grupos políticos ao redor do Império dos quais seu poder dependia que se voltava, sobretudo, para a defesa de interesses econômicos e de privilégios sociais destes referidos grupos, não como instrumento autoritário e coercitivo de exercício do poder.

As teses de Millar influenciaram gerações de historiadores nos anos seguintes, especialmente quando o assunto envolvia o trabalho com documentação legal, mas isso muitas vezes levou, no meu entender, a exageros. É o caso, por exemplo, de Jill Harries e seu livro *Law and Em-*

---

<sup>655</sup> MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 9.

<sup>656</sup> *Idem*, p. 10-12.

*pire in Late Antiquity*. Nesta obra, Harries levava ao extremo algumas das reflexões metodológicas de Millar e se insurgia contra uma historiografia dita “tradicional” que interpretava o direito romano de modo unilateral e autoritário<sup>657</sup>. Enfatizando as descobertas recentes sobre um texto como o *Codex Theodosianus*, Harries destacava como o processo de produção da legislação imperial ocorria “de baixo para cima”, com a iniciativa partindo quase sempre dos cidadãos com base em situações jurídicas concretas que, diante de um impasse, eram encaminhadas para a corte imperial. A autora inglesa utiliza diversos exemplos em que mostra como o veredicto imperial apenas reproduzia a opinião de um dos lados envolvidos na disputa, sem fazer maiores intervenções na disputa<sup>658</sup>. Do mesmo modo, a historiadora argumenta que os romanos podiam, não raro, utilizar a legislação romana a seu favor, empregando determinadas constituições favoráveis a sua causa quando conveniente e até mesmo questionando ou mesmo ignorando a validade de outras constituições que lhe seriam desfavoráveis<sup>659</sup>. Dentro do emaranhado legislativo que existia antes da codificação legal promovida nos séculos V e VI, entender a aplicação e execução das leis não envolveria o cumprimento de certa vontade imperial ideal, mas o jogo de interesses das partes envolvidas em uma disputa jurídica.

Um argumento central para a tese de Harries é a existência de instâncias alternativas de julgamento que existiam no Império Romano. Além do tribunal oficial, localizado no palácio do

---

<sup>657</sup> Embora seu tema não seja especificamente o direito romano, Christopher Kelly também adota um viés que julgo exagerado no trato da relação entre imperadores e súditos (KELLY, Christopher. *Ruling the Later Roman Empire*. *Op. cit.*, p. 11-104). Trabalhando com a obra de João Lídio, um burocrata do século VI que escreveu uma obra *Sobre as magistraturas* no final de sua vida, Kelly estuda como os funcionários da administração imperial na época de Justiniano muitas vezes disputavam entre si privilégios e prerrogativas legais para aumentar seus rendimentos ou para adquirir maior *status* social, e que a legislação imperial referente às disputas entre diferentes departamentos administrativos (por exemplo, entre os departamentos do prefeito pretoriano e do questor) refletia a diferente relação de forças existente entre eles ao longo do tempo, com um prevalecendo sobre o outro em determinado momento para depois ser novamente sobrepujado mais à frente. Em minha opinião, a análise de Kelly, assim como a de Harries sobre a legislação tardo-antiga, exagera a importância da vontade dos cidadãos a ponto de eclipsar a participação do imperador e de seus principais magistrados nessas disputas.

<sup>658</sup> HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 88-93.

<sup>659</sup> *Idem*, p. 82-87.

governador e envolto em todo o cerimonial e práxis jurídica habitual dos processos romanos, havia também a possibilidade de os litigantes recorrerem a árbitros escolhidos de comum acordo e que, mesmo não sendo juízes, podiam determinar uma resolução amigável para o caso em questão<sup>660</sup>. Para que isso tivesse força legal, bastava que os litigantes entregassem uma carta de compromisso (o *compromissum*) perante um dos tribunais oficiais romanos onde se informavam os termos da disputa, quem eram os envolvidos, quem foi escolhido como árbitro e como as partes em questão se propunham a por fim à disputa. Isso porque, diferentemente de um tribunal oficial, essas mediações não precisavam usar a legislação imperial para promover o direito, mas podiam se valer de leis e costumes provinciais para chegar a um acordo. Tudo o que era exigido é que, chegado a um consenso, os lados retornassem à corte do governador e apresentassem outro documento, a *dialysis*, onde eram redigidos os termos da conciliação. Seguidos esses passos, a decisão do árbitro era irrevogável, não podendo ser contestada nem sofrer apelação de nenhum magistrado romano, nem mesmo do prefeito pretoriano<sup>661</sup>. Segundo Harries, essas arbitrações eram muito mais recorrentes do que os historiadores costumavam pensar até então, sendo elas os principais recursos da população pobre para a resolução de seus conflitos. As alegações recorrentes na documentação de que os ricos exploravam os pobres nos tribunais oficiais, corrompendo oficiais e procrastinando as decisões dos juízes ao ponto que seu rival desistisse da ação por completa falta de recursos para pagar as exorbitantes taxas inerentes ao processo e os serviços de advogados, seriam mera retórica ou, no máximo, casos isolados, pois a justiça romana, segundo a autora, funcionava a contento da população e, principalmente, atendia a suas expectativas, não a das autoridades ou a do imperador<sup>662</sup>.

---

<sup>660</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>661</sup> *Idem*, p. 176-180.

<sup>662</sup> *Idem*, p. 153-171.

Para mim, essa análise de Harries exagera quando a autora desconsidera que o próprio imperador ou sua corte podiam desempenhar um papel fundamental no processo tanto de produção como de aplicação e execução do direito. Mais que um mero reproduzidor da vontade de seus cidadãos, o imperador era com frequência chamado a expressar sua opinião em casos que opunham grupos políticos importantes (às vezes famílias de senadores, por exemplo, disputando a legitimidade uma herança ou grupos eclesiásticos rivais que alegavam que seus direitos estavam sendo infringidos), e isso o impelia, quando não era possível chegar a um consenso, a tomar uma decisão em prol de um lado e em detrimento de outro, como vemos acontecer muitas vezes durante o principado de Constantino. Se a análise de Harries tem os méritos de mostrar como havia alternativas para os mais pobres ao direito romano tradicional e como a legislação imperial muitas vezes surge por iniciativa popular e não do imperador e de seus conselheiros e magistrados, ela falha ao simplesmente inverter a análise que costumava se fazer sobre o direito romano ao estabelecer um direito “autoritário e coercitivo” que vem de baixo, como se o príncipe fosse refém da vontade popular e não pudesse se voltar contra ela ao adotar uma política própria sob o risco de perder as bases de sua sustentação política. Como pretendo mostrar neste capítulo, o imperador também dispunha de escolhas em seu trato com diferentes grupos políticos, mas são suas escolhas que determinam os rumos (às vezes vacilante) de sua política.

Uma análise, a meu ver, bem mais equilibrada do problema foi feita recentemente por Caroline Humfress em seu *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Pensando como a definição entre ortodoxia e heterodoxia na patrística antiga era marcada por conceitos oriundos da retórica clássica e da prática forense, a autora trabalha como, nos séculos de IV a VI, os clérigos se envolveram com a prática do direito na tentativa de definir o que era a heresia do ponto de vista legal e de como eles atuaram junto às cortes de diferentes imperadores para transformar suas de-

definições teológicas em categorias legais e, desse modo, poder imputar judicialmente os hereges como criminosos e, assim, puni-los por meio do aparato coercitivo romano. Humfress mostra como essas definições teológicas estavam calcadas na experiência de autores como Agostinho, Basílio de Cesaréia e João Crisóstomo com o exercício retórico e também nas relações que eles construíaam com figuras importantes dentro da corte ou da família imperial<sup>663</sup>. Pensando essa relação dialeticamente, Humfress mostra como os clérigos precisavam utilizar diferentes estratégias, de acordo com o imperador da época ou com seus mais próximos assessores, para convencer seus interlocutores a adotar medidas drásticas contra os hereges, definidos em termos legais. A historiadora inglesa mostra não só como essa necessidade de os clérigos se aproximarem do poder imperial em sua luta contra a heresia teve reflexos no próprio modo como esta era definida, mas também que ela se expressa na própria legislação imperial que versa sobre o tema, a qual é marcada pela presença de um vocabulário muito parecido com aquele empregado pelos autores cristãos para interpelar as autoridades contra os heterodoxos<sup>664</sup>. O grande mérito da autora, a meu ver, é ter mostrado como a legislação imperial relativa à heresia não era um produto exclusivo de certa vontade imperial que pretendia tomar para si a normatização do clero e da ortodoxia ou, pelo contrário, da vontade da Igreja que se impunha sobre as autoridades seculares, mas sim era o resultado de um longo processo de discussão e negociação, que muitas vezes era marcada por avanços e retrocessos dependendo das mudanças na corte imperial ou nas principais sedes da cristandade (Roma, Alexandria, Constantinopla, Antioquia) e no qual ambos os lados tinham que fazer concessões no intuito de criarem uma linguagem comum na qual ortodoxia e direito confluissem.

---

<sup>663</sup> HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 173-195.

<sup>664</sup> *Idem*, p. 260-268.

A tese de Humfress segue uma tendência moderna nos estudos sobre o direito romano, derivada de estudos recentes sobre antropologia jurídica<sup>665</sup>, de pensar a formação do direito como um processo negociado, no qual tanto as autoridades responsáveis pela conformação e aplicação do mesmo exercem um papel tão importante quanto a da população que, através de petições diretas ao príncipe ou com base em litígios jurídicos para os quais não havia uma resposta unívoca da jurisprudência até então, podia expressar sua vontade com relação a continuidades ou mudanças no direito clássico. Uma afirmação recorrente na historiografia, nesse sentido, diz que o direito romano, ainda mais o tardo-antigo, era extremamente criativo, com constantes mudanças e adaptações dos princípios clássicos do direito para a realidade de então<sup>666</sup>. Tanto Humfress quanto Harries partilham dessa mesma premissa teórica, porém esta tende a colocar ênfase demais na importância da vontade popular a ponto de obliterar a participação dos altos magistrados romanos no processo de elaboração da lei, enquanto aquela tenta mostrar como uma e outra são importantes, a seu modo, para a definição e aplicação da lei. Como ficará mais claro com a discussão da documentação, a perspectiva de Humfress me parece compreender de modo mais global as relações sociais envolvidas na produção das constituições imperiais, possibilitando-nos ler na documentação a dialética entre imperadores e bispos na elaboração das leis.

Durante os primeiros quatro séculos da era imperial, até o surgimento do *Codex Theodosianus* em 438, não havia nenhum código legal oficial que reunisse as leis válidas no Império Romano. Por esse motivo, era comum que advogados, juristas ou mesmo particulares interessados em uma causa específica compilhassem algumas constituições de seu interesse em um

---

<sup>665</sup> Agradeço por essa informação ao prof. Dr. Michel Lauwers (Université de Nice), com quem pude discutir a respeito em uma conferência realizada por ele na Universidade Estadual de Campinas em abril de 2011. O professor Lauwers identifica esta tendência como uma particularidade da historiografia inglesa, especialmente entre medievalistas, mas que também identifiquei entre os historiadores da Antiguidade Tardia.

<sup>666</sup> HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 21-28.

compêndio à parte, que podia ser utilizado nos tribunais ou apenas para estudo e consulta<sup>667</sup>. Des-tes códigos, apenas alguns chegaram até nós, e alguns, como os códigos Gregoriano e Hermogeniano, compostos durante o principado de Diocleciano, apenas por via indireta<sup>668</sup>. Também os clérigos costumavam compor códigos legais desse tipo (curiosamente, os primeiros de que temos notícia são posteriores ao principado de Constantino<sup>669</sup>) com o intuito de preservar leis de seu interesse que poderiam ser usadas, em uma eventualidade, diante de um tribunal civil (ou até mesmo eclesiástico) para defender os direitos de propriedade da Igreja ou os privilégios sociais e fiscais de que elas e seus clérigos desfrutavam. Isso porque as constituições imperiais, quando publicadas, não eram preservadas pelas autoridades, mas apenas fixadas em locais públicos das cidades (e quase nunca todas as cidades recebiam uma cópia das decisões imperiais) e depois descartadas caso não fossem gravadas em pedra ou em bronze<sup>670</sup> – o que era exclusividade de apenas algumas leis que se reputavam mais importantes ou que era feito por iniciativa das cidades, que inscreviam as leis imperiais que as beneficiavam para que elas perdurassem pela eternidade<sup>671</sup>. Não fosse por essas iniciativas isoladas de compilação, saberíamos talvez muito pouco sobre a legislação imperial até a época de Teodósio II.

---

<sup>667</sup> MATTHEWS, John. “The Making of the Text”. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 42.

<sup>668</sup> Sobre esses códigos, ver HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity. Op. cit.*, p. 15.

<sup>669</sup> O código legal eclesiástico talvez mais famoso da Antigüidade Tardia seja os *Fragmenta Vaticana*, que reúnem constituições imperiais de Constantino a Teodósio I (SIRKS, Boudewijn. “The Sources of the Code”. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 60-61). Na presente pesquisa, tive conhecimento dessa coleção apenas tardiamente, razão pela qual não pude me deter nela como gostaria. A título de justificativa para sua não-utilização, todas as principais constituições imperiais constantinianas que dizem respeito à Igreja foram conservadas por autores cristãos como Eusébio ou pelos códigos legais oficiais, o *Theodosianus* e o *Iustinianus*. Apenas uma constituição constantiniana de meu interesse aqui, referente à audiência episcopal, foi preservada em uma dessas coleções particulares, que ficou conhecida pelo nome do humanista seiscentista que a descobriu (Jacques Sirmond): são as chamadas *Constituições Sirmondianas*, que discutirei mais abaixo.

<sup>670</sup> Sobre esse caráter muitas vezes provisório da legislação imperial, registrada em suportes materiais que não asseguravam sua preservação a longo prazo, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 252-259.

<sup>671</sup> É o caso das duas constituições constantinianas descobertas em inscrições mais importantes, encontradas em Hispellum (atual Spello, no norte da Itália) e em Orcisto, na Capadócia (Ortaköy, atual Turquia). Ambas as inscrições contêm decretos imperiais que confirmam o estatuto dessas localidades como *ciuitates* (cidades em seu direito mais

Esse estado de preservação precário das leis imperiais até o século V implica em sérios problemas para o historiador moderno interessado em estudá-las com o objetivo de pensar as transformações ocorridas nas relações entre Igreja e Império no início do século IV. Isso porque uma legislação só era preservada até esse período caso fosse de interesse de alguém copiá-la e preservá-la, o que podia fazer com que velhas leis caíssem no esquecimento e outras fossem conservadas não necessariamente por sua importância ou relevância social, mas simplesmente porque alguém a copiou para defender seus interesses. É o caso da legislação imperial preservada por Eusébio na *História Eclesiástica* e na *Vida de Constantino*, a qual encontra poucos paralelos nos códigos legais dos séculos V e VI. Como veremos, das leis preservadas na *Vida de Constantino*, nenhuma encontra eco nos códigos *Theodosianus* e *Iustinianus*, e das leis conservadas na *História Eclesiástica*, apenas uma, referente à propriedade eclesiástica, possui paralelo em uma constituição do livro 16 do *Theodosianus*. Mesmo o famoso “edito de Milão”, considerado por muito tempo como a lei mais importante de Constantino a favor dos cristãos, pois lhes restabelecia o direito de culto e de propriedade, não é sequer aludido em nenhum dos dois códigos. O que isso significa? Que as leis evocadas por Eusébio foram inventadas por ele? Como tentei mostrar no capítulo anterior, não é esse o caso. Talvez isso signifique que essas leis caíram em desuso no século V? Extremamente improvável, para dizer o mínimo, visto que, no caso do “edito de Milão”, os direitos que concedia às igrejas só aumentaram durante esse intervalo de século. Então por que elas não foram preservadas? Essa é uma questão que, além de envolver diretamente nossa metodologia de leitura dessa documentação jurídica, explica porque acredito que Eusébio seja um

---

pleno, sem qualquer relação política de dependência com cidades vizinhas), razão pela qual foram gravados em pedra. O texto de ambas as constituições não oferece qualquer indício de que a inscrição foi feita a mando do imperador, de onde se deduz que a iniciativa partiu das próprias municipalidades para expor, de modo perpétuo, seu direito adquirido para impedir, assim, que ele pudesse ser contestado. Sobre essas inscrições, ver VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. *Op. cit.*, p. 363-365, 368-372. O texto de ambas as inscrições é reproduzido em *idem*, p. 366-367, 370-371.

autor que deva ser mais levado em conta pela historiografia pelas informações que apresenta em seus textos, as quais podem nos auxiliar a construir um panorama mais amplo do principado de Constantino.

Em 429, Teodósio II e seu primo e colega imperial Valentiniano III expunham em uma carta ao Senado de Constantinopla sua intenção de produzir uma grande compilação das constituições imperiais desde a época de Constantino até então a fim de que ela servisse como repositório do direito civil romano tanto para aqueles que precisavam consultá-lo em um tribunal<sup>672</sup> (não só as partes e seus advogados, mas também o juiz<sup>673</sup>). A idéia dos imperadores era nomear uma comissão que percorresse as províncias e arquivos imperiais em busca de constituições, válidas ainda ou não, emitidas por imperadores legítimos desde 312<sup>674</sup> e as compilhassem em um único texto tal como fora feito nos códices Gregoriano e Hermogeniano, onde elas fossem organizadas por livros, cada um agrupando constituições ligadas a um mesmo tema, e por ordem cronológica dentro de cada livro. Além disso, o novo código deveria reunir, em um só volume, também os códices Gregoriano e Hermogeniano, além de comentários de juristas clássicos sobre como essas constituições podiam ser interpretadas. O texto final serviria tanto para uso nos tribunais como para o estudo de eruditos no direito, e nenhuma outra lei externa a ele teria mais validade. Entretanto, para que o volume final não fosse extenso em demasia, os imperadores ordenavam que as

---

<sup>672</sup> *CTh* 1.1.5 (429).

<sup>673</sup> O desconhecimento das autoridades competentes sobre a dimensão da legislação romana era tamanho que, quando uma constituição imperial era apresentada no tribunal e a outra parte questionava sua autenticidade ou sua validade, não havia meio eficiente de comprovar a possibilidade de seu uso no processo. O que geralmente se fazia nessas ocasiões era ouvir os argumentos das duas partes a respeito da aplicabilidade ou não dessa suposta lei no litígio em questão, cabendo ao juiz decidir se a acatava ou não. Sobre o problema geral dos usos e interpretações que se podia fazer das leis em um tribunal, ver HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 115-127.

<sup>674</sup> Definição difícil, uma vez que a definição de “imperador legítimo” parece ter sido pautada também por escolhas de ordem política. Sendo assim, o *Codex Theodosianus* não possui nenhuma constituição de Maximino Daia (imperador legítimo até meados de 313) nem de Licínio (cuja legitimidade perdurou até 324), embora alguns autores deduzam, a partir de evidências internas ao texto, que algumas constituições atribuídas a Constantino no *Codex* são de autoria liciniana. Sobre o problema, ver CORCORAN, Simon. “Hidden from History: the legislation of Licinius”. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code*. *Op. cit.*, p. 97-119.

constituições encontradas deveriam ser abreviadas apenas à ordenação jurídica que possuíam, excluindo-se, portanto, eventuais saudações dos príncipes a seus remetentes e a argumentação do legislador sobre porque decidiu assim redigir essa lei. Além do mais, caso uma constituição possuísse duas ou mais ordenações jurídicas distintas, estas deveriam ser separadas e alocadas nos livros em que mais fosse conveniente. A comissão foi indicada e seus trabalhos logo tiveram início, mas, em 435, Teodósio II escreveu nova carta a Valentiniano III explicando que o projeto inicial fora alterado<sup>675</sup>, desta feita excluindo a intenção de reunir também os códigos da época de Diocleciano e os comentários dos juristas do volume final, além de que a comissão designada originalmente foi mudada quase que por completo (apenas 3 dos 15 compiladores originais foram mantidos), o que, no entender de diversos pesquisadores, representava uma mudança radical no processo de codificação<sup>676</sup>.

O resultado final desses esforços foi apresentado em uma sessão do Senado romano em 25 de dezembro de 438, quando o *Codex* foi aceito como código legal exclusivo do Ocidente<sup>677</sup>. A partir de então, o *Codex Theodosianus* serviu como base jurídica romana exclusiva até a publicação do *Codex Iustinianus* no século seguinte, em 533. Através de uma comissão liderada pelo jurista Triboniano, Justiniano pretendia compor um código mais útil à prática legal, omitindo leis em desuso e tentando desfazer as contradições que ainda existiam na legislação romana. Para isso, as constituições recolhidas desta vez remontavam até a época de Augusto, não mais de Constantino, e as estas era acrescida uma compilação de comentários de cinco juristas “canônicos” sobre a legislação imperial. O objetivo de Justiniano era compor um código que servisse não

---

<sup>675</sup> *CTh* 1.1.6. (435).

<sup>676</sup> Para bibliografia a respeito, ver MATTHEWS, John. “The Making of the Text”. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 24. As opiniões variam a respeito de se o projeto de 429 foi inteiramente abandonado ou se a comissão de 435 deveria aproveitar o que fosse possível dos trabalhos da comissão anterior.

<sup>677</sup> Em um documento conhecido como *Gesta Senatus*, preservado apenas em um manuscrito da biblioteca Ambrosiana do século XI. Sobre esse documento e sua relevância para a compreensão da metodologia de composição do *Codex*, ver *idem*, p. 19-23.

só para conferir coerência e uniformidade ao direito, mas também torná-lo, de fato e de direito, a única fonte jurídica possível de ser usada em tribunais. Com efeito, o *Codex Theodosianus* ainda não havia suprimido o uso de coleções privadas nos processos e a definição de quais juristas podiam ou não ser utilizados na interpretação da lei (em em que ordem) ainda carecia de esclarecimentos<sup>678</sup>. Quanto à sua metodologia de edição das constituições (abreviadas apenas às ordenações jurídicas e cada qual alocada junto com aquelas de temática semelhante), o *Codex Iustinianus* seguia o mesmo padrão de seu antecessor, com a exceção de que Justiniano se dava ao direito de corrigir as entradas do código que lhe pareciam em desacordo com o direito de sua época.

Essas peculiaridades de composição desses dois códigos legais, os mais importantes para aqueles interessados em estudar a legislação constantiniana referente à Igreja, levam a escolhas metodológicas distintas por parte dos autores para utilizá-las como fonte histórica, que é aquilo que me interessa nessa discussão. As posições a respeito podem ser resumidas ao debate entre John Matthews e Boudewijn Sirks, que disputam se o *Codex Theodosianus* pode ser pensado como documento histórico ou como documento jurídico. Para Matthews, que acredita que o projeto de 429 não foi substituído pelo de 435, mas apenas complementado, o *Codex* se trata de uma compilação de todas as constituições que os compiladores puderam encontrar ao longo de suas viagens através do Império mas que, pela própria característica dos meios de preservação das leis romanas, não contém o conjunto completo das legislações imperiais emitidas entre 312 e 438<sup>679</sup>.

---

<sup>678</sup> Sobre o *Codex Iustinianus*, ver HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 24-25.

<sup>679</sup> Pelo próprio estado de conservação dos manuscritos, não possuímos o texto integral do *Codex Theodosianus* tal como publicado em 438, estando as principais lacunas presentes nos primeiros livros da obra – os livros de 1 a 5, por exemplo, só podem ser reconstruídos a partir dos manuscritos do Breviário de Alarico (HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh* 1.27 et la question du régime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 43-44). Felizmente, o livro 16, que contém a legislação imperial referente à religião (e, portanto, incluindo a Igreja), é um dos mais bem preservados e existem bons motivos para acreditarmos que ele esteja completo. Contudo, o que Matthews afirma é que mesmo o *Codex* original não continha toda a legislação imperial entre 312 e 438, nem mesmo as constituições que ainda possuíam validade jurídica até então. Esse seria um dos motivos, por exemplo, para que outras coleções particulares continuassem sendo usadas até

O historiador inglês acredita que o conjunto das leis reunidas em 438 era apenas parte do todo de leis válidas ao redor do Império e que, por isso, o texto deve ser entendido como uma tentativa de coleta e regulamentação da legislação romana até então disponível, mas longe de ser representativa do todo<sup>680</sup>. Sendo assim, como explicitado no projeto de 429, nem todas as leis contidas nesse volume ainda eram válidas em 438<sup>681</sup>, mas muitas delas foram aí reunidas apenas com o intuito de mostrar o desenvolvimento da legislação ao longo do tempo. Como bem mostrou Jill Harries, a sucessiva repetição de leis em alguns temas do direito romano, como no caso das ordenações sobre as condições nas quais os decuriões podiam abandonar seu posto na cúria das cidades (e, portanto, poder deixar de exercer funções públicas que, apesar de concederem prestígio social, eram onerosas em demasia), apenas queriam reiterar a vontade sucessiva dos imperadores para que essa legislação fosse cumprida<sup>682</sup>. Diferentemente do que pensava Arnold Jones<sup>683</sup>, essa repetição não era sinal de descumprimento sistemático da lei por parte dos decuriões e que, por esse motivo, precisava ser lembrada com frequência e muitas vezes até mesmo modificada por absoluta incapacidade do poder imperial em fazer cumprir sua própria vontade, Harries defende que essa repetição reforçava a autoridade das leis mais recentes, que seriam fundadas em ordenações mais antigas<sup>684</sup>.

---

a época de Justiniano, pois elas não estavam em contradição com os preceitos legais evocados no texto de Teodósio e serviam para clarificar pontos controversos na lei não abarcados no código oficial.

<sup>680</sup> MATTHEWS, John. "The Making of the Text". In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code*. *Op. cit.*, p. 41-42.

<sup>681</sup> O exemplo mais sintomático nesse sentido seja CTH 16.5.2 (3), onde Valentiniano II concedia o direito de propriedade às comunidades arianas. É muito improvável que essa lei, que só pode ser entendida no contexto dos debates religiosos na corte de Milão durante o principado desse imperador e sob o episcopado de Ambrósio, tivesse ainda alguma validade meio século após (MATTHEWS, John. "The Making of the Text". In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code*. *Op. cit.*, p. 37-39).

<sup>682</sup> HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 81-83.

<sup>683</sup> JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 737-757.

<sup>684</sup> HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 86-67.

A proposta de análise de Matthews, preponderante na historiografia inglesa atual, argumenta que as leis contidas no *Codex Theodosianus* devam ser pensadas de forma individual, particular, e não como parte de um conjunto coerente. Desse modo, as leis de Constantino mencionadas no *Codex* podiam não ser mais válidas quando compiladas em 438, mas nada pode nos fazer supor que elas não fossem seguidas um século antes. Da mesma maneira, leis que porventura não foram preservadas na compilação imperial não podem ser descartadas ou tratadas como de importância menor, posto que elas podem não ter sido recolhidas por um mero acaso<sup>685</sup>. Também importante para a tese de Matthews é que as constituições preservadas no *Codex* tinham sua origem tanto em arquivos imperiais locais ou regionais (i.e. fora das cortes) quanto nas coleções legais que eram feitas há séculos tanto por particulares como por escolas de direito (como em Berito e em Constantinopla)<sup>686</sup>. Nesse sentido, também as preferências desses autores anônimos podem ter pesado na escolha da inclusão de determinado tipo de constituição no código de Teodósio e a omissão de outro tipo. Em minha opinião, isso explica a quase completa ausência das constituições mencionadas por Eusébio das compilações oficiais, mas justifica seu uso como material relevante para o estudo das relações entre Constantino e as igrejas.

Oposta à opinião de Matthews é a proposta do jurista holandês Boudewijn Sirks, que argumenta que os historiadores valorizam demais o caráter histórico do *Codex* e deixam de lado seu

---

<sup>685</sup> Como mostra MATTHEWS, John. “The Making of the Text”. In: HARRIES, Jill; WOOD, I. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 31-41, a maior parte das constituições imperiais recolhidas no *Codex* são de proveniência ocidental, e se concentravam em apenas algumas regiões do Império, como a Itália e o norte da África. O historiador inglês supõe que uma razão para isso seja a melhor qualidade dos arquivos imperiais nessas regiões (apesar das invasões que já estavam em curso nessa época) ou por um maior zelo dos magistrados dessas regiões na conservação de cópias de legislações imperiais endereças a suas regiões em cadernos de anotações (*Registerbücher*, no vocabulário de Sirks, *commentarii* em latim, *hupomnêmata* em grego). Sobre esses *Registerbücher*, ver também MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 259-267, que oferece exemplos não só de como estes cadernos eram preservados como também de como as informações neles conservadas podiam se perder ao longo do tempo.

<sup>686</sup> Sobre essas coleções particulares, ver MATTHEWS, John. “The Making of the Text”. In: HARRIES, Jill; WOOD, I. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 41-43.

caráter legislativo, que era sua primeira razão de ser<sup>687</sup>. Sirks defende, ao contrário de Matthews, que o *Theodosianus* é uma obra coerente, que reunia todas as constituições válidas ao redor do Império em 438 e que, por isso, deve ser entendida como uma compilação jurídica, não histórica. Os compiladores do século V puderam chegar a esse resultado através da existência de *Registerbücher* – “livros de registro” onde ficavam anotadas todas as decisões e resoluções tomadas por um imperador ao longo de seu governo<sup>688</sup>. Cada cidade, cada província, cada diocese possuía seus *Registerbücher*, mas também os arquivos de Constantinopla possuíam os seus, sendo que estes preservavam, segundo Sirks, todas as informações relativas à emissão de legislação imperial de que necessitavam os compiladores para, sem grande esforço – o jurista holandês acredita que o projeto de 429 foi abandonado por completo e que a comissão de 435 começou tudo do zero – poder editar o *Codex* em menos de dois anos e meio<sup>689</sup>. Trabalhando apenas em Constantinopla e tendo à sua disposição todas as constituições imperiais emitidas entre 312 e 438, os juristas incumbidos da tarefa podiam fazer a seleção do material que podia ou não ser incluído no volume final e criar, assim, uma obra coerente do ponto de vista jurídico, que oferecesse um panorama completo da legislação romana válida em meados do século V. Essa seletividade do material feita pela comissão de 435 teria alterado o sentido histórica da presença das constituições de diversos imperadores no texto de 438: não mais testemunhos de sua época, as leis de Constantino a Teodósio II e Valentiniano III passam a ser exemplos da própria legislação teodosiana por se conformarem a ela, o que muda completamente o modo como podemos historicizá-las em seu contexto original de produção<sup>690</sup>.

---

<sup>687</sup> SIRKS, Boudewijn. “The Sources of the Code”. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code*. *Op. cit.*, p. 62-63.

<sup>688</sup> *Idem*, p. 49-50.

<sup>689</sup> *Idem*, p. 56-59.

<sup>690</sup> *Idem*, p. 57-58.

Quanto às constituições que não foram preservadas ou que o foram por outras vias de transmissão (e.g. outros códigos legais ou mesmo autores cristãos que as citam), Sirks não oferece uma resposta conclusiva, mas um dos adeptos de suas teses, o historiador francês Olivier Huck, defende que estas eram legislações obsoletas, que caíram em desuso pouco tempo depois de serem emitidas ou mesmo ainda durante o principado em que foram promulgadas<sup>691</sup>. Como veremos em detalhes mais adiante, Huck pensa no caso das leis sobre a audiência episcopal externas ao *Theodosianus* (em especial a primeira sirmondiana) como leis efêmeras, que logo perderam seu valor por serem de difícil aplicação ou simplesmente porque contrariavam a prática usual ou mesmo os interesses das partes envolvidas em um determinado processo<sup>692</sup>. Sendo assim, deveríamos adotar uma metodologia de trabalho distinta para as leis preservadas tanto no *Codex Theodosianus* quanto no *Codex Iustinianus*, que deveriam ser pensadas dentro da proposta de codificação coerente de Teodósio II ou de Justiniano, e outra para as demais constituições, que necessariamente discordariam do contexto jurídico de meados do século V ou VI (pois foi por esse motivo que elas não teriam sido preservadas nos códigos oficiais).

A análise de Huck sobre a diferença metodológica a ser empregada entre as constituições preservadas nos códigos legais oficiais dos séculos V e VI e aquelas preservadas através de outras fontes nos levam ao terceiro e último código legal que estudarei nessa dissertação em conjunto com o *corpus* constantiniano de Eusébio de Cesaréia: trata-se de uma compilação privada, provavelmente de proveniência eclesiástica, denominada *Constituições Sirmondianas* por causa do nome de seu descobridor, o humanista seiscentista Jacques Sirmond. Como bem mostrou Mark Vessey, existem três tradições manuscritas diferentes dessa coletânea, as quais contém, respecti-

---

<sup>691</sup> HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh 1.27* et la question du régime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 39-43.

<sup>692</sup> *Idem*, p. 53-58.

vamente, três, sete e dezoito constituições imperiais do período entre Constantino e Teodósio II<sup>693</sup>. A tradição que mais me interessa aqui, aquela composta por dezoito constituições imperiais, foi encontrada por Sirmond em um manuscrito conhecido hoje em dia como Phillips 1745<sup>694</sup>, que fazia parte de um volume maior intitulado *Codex Lugdunensis Ecclesiae* (por se acreditar ter sido composto na região de Lyon). Esse códice, diferentemente de seus correlatos de direito civil, pouco se detinha sobre a legislação romana, reunindo atas conciliares galo-romanas dos séculos V e VI em quase toda a sua extensão<sup>695</sup>. Contudo, no final do manuscrito (justamente a porção conhecida hoje como Phillips 1745), os escribas acrescentavam 18 constituições imperiais que, segundo eles, confeririam base legal para as decisões do concílio de Mâcon I, e são essas constituições que hoje conhecemos como sendo as *Sirmondianas*<sup>696</sup>.

Excetuando-se as sirmondianas 17 e 18, que hoje fazem parte do texto do livro 1 do *Theodosianus*, 10 das 16 constituições reunidas nessa compilação estão presentes, de um modo ou de outro, no códice legal de Teodósio. Algumas, como a sirmondiana 6 (425), foram divididas em seis pelos compiladores, e é através da comparação da lei original presente na coleção de Sir-

---

<sup>693</sup> VESSEY, Mark. “The Origins of the *Collectio Sirmondiana*: a new look at the evidence”. In: HARRIES, Jill; WOOD, I. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 181-183, também mencionados por HUCK, Olivier. HUCK, Olivier. “Les Constitutions Sirmondiennes : Introduction”. In: *Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes. Texte latin de Theodor Mommsen, Paul Meyer et Paul Krueger. Traduction de Jean Rourge et Roland Delmaire. Introduction et notes de Roland Delmaire. Avec la collaboration de Olivier Huck, François Richard et Laurent Guichard. Paris: Les Éditions du Cerf: 2009 (Sources Chrétiennes), p. 437-439.*

<sup>694</sup> Por causa de Sir Thomas Phillips, um aristocrata inglês que foi um dos últimos proprietários do manuscrito antes que ele fosse adquirido pela biblioteca real de Berlim e reproduzido por Theodor Mommsen em sua edição do *Codex Theodosianus*. Sobre o trajeto do Phillips 1745 desde a sua descoberta por Sirmond até sua publicação por Mommsen, ver VESSEY, Mark. “The Origins of the *Collectio Sirmondiana*: a new look at the evidence”. In: HARRIES, Jill; WOOD, I. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 183-188.

<sup>695</sup> As atas não estão organizadas por ordem cronológica, mas reúnem desde Arles (314) até Mâcon I (581-583). Sobre a ordenação dos concílios no *Lugdunensis*, ver *idem*, p. 188-192.

<sup>696</sup> Em sua edição das *Sirmondianas*, Mommsen excluiu as de número 17 e 18, pois elas eram introduzidas sob o título “[pertencentes] ao [códice] Teodosiano sob o título 27, [que versa] sobre a definição episcopal” (*de Theodosiano sub titulo XXVII, de episcopali definitione*). Essas constituições, Mommsen realocou no livro 1 do *Codex* em sua edição, e hoje elas são conhecidas, respectivamente, como *CTh* 1.27.1 (318) e *CTh* 1.27.2 (408). A primeira destas é de autoria de Constantino, e portanto nos diz respeito nesse estudo. A segunda é de Arcádio, Honório e Teodósio II e, em grande medida, reverte as ordenações constantinianas sobre a audiência episcopal. Para mais, ver *idem*, p. 181-182.

mond (que não foi abreviada como suas correlatas no *Theodosianus*<sup>697</sup>) com os excertos equivalentes no *Codex* que podemos ter uma idéia de como era o trabalho de edição do texto legislativo pelos compiladores<sup>698</sup>. Contudo, 6 legislações, dentre as quais a sirmondiana 1 (333) de Constantino, que regulamentava a audiência episcopal, não tem qualquer equivalente no *Codex*, o que suscita vários questionamentos. Acaso elas não tinham mais validade no século V? Elas tinham valor legal ainda no início do século IV ou já nasceram como leis obsoletas<sup>699</sup>? Por que um copista do final do século VI ou do início do século VII teria interesse em preservar tal tipo de legislação? Caso elas realmente não tivessem mais valor legal, como elas sobreviveram a tanto tempo a ponto de serem copiadas na Gália dois séculos após sua emissão original (além do que a maioria dessas constituições se destinava ao Oriente?<sup>700</sup>)?

A melhor resposta para essas perguntas me parece ter sido dada por Mark Vessey, que se propôs a fazer uma reconstituição hipotética de como o *Phillips 1745* fora composto. Segundo esse autor, o *Codex Lugdunensis* foi produzido em cinco estágios diferentes ao longo do século VI e a porção relativa às *Sirmondianas* só foi incorporada na última redação do texto, não antes de 583. Porém, as constituições de Sirmond foram incluídas juntamente com outros documentos

---

<sup>697</sup> O fato das *Sirmondianas* serem reproduzidas por extenso e não de forma abreviada despertou a desconfiança de vários estudiosos do direito romano desde o século XVIII, e mesmo hoje exista quem defende que essas constituições são obra de um falsário eclesiástico trabalhando no século VII ou VIII para conferir legitimidade às decisões conciliares galo-romanas. Olivier Huck, no entanto, apresenta bons argumentos que reiteram a autenticidade dessas constituições, os quais podem ser encontrados em HUCK, Olivier. “Les Constitutions Sirmondiennes : Introduction”. In: *Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*. *Op. cit.*, p. 442-455. Um ponto importante na argumentação do historiador inglês é que o estilo das sirmondianas é idêntico ao de outras constituições imperiais reproduzidas em outras fontes, como no caso da sirmondiana 1 (333), cujo estilo é idêntico ao das leis imperiais citadas por Eusébio na *Vida de Constantino* (*idem*, p. 447-449).

<sup>698</sup> Para a comparação entre a sirmondiana 6 e as diferentes leis geradas a partir dela presentes no *Theodosianus*, ver MATTHEWS, John. “The Making of the Text”. *Op. cit.*, p. 40-41.

<sup>699</sup> Esse é o argumento de Harries sobre a sirmondiana 1 (HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 197).

<sup>700</sup> No caso da sirmondiana 1 (333), ele se endereçava ao prefeito pretoriano Ablábio e foi emitida de Constantinopla (não se sabe onde e quando ela foi recebida e/ou postada em público, mas é pouco provável que tenha sido fora do Oriente, que era a região de maior influência deste prefeito pretoriano). Sobre a prefeitura de Ablábio, ver VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. *Op. cit.*, p. 369-372.

que podemos datar com certeza de meados do século V, o que nos pode fazer supor que também elas fossem originárias desse período<sup>701</sup>. Sendo assim, é possível que essas constituições tenham sido reunidas por um copista (galo-romano?) ao mesmo tempo em que o *Codex Theodosianus* era compilado e editado, com o objetivo de preservar legislações imperiais concernentes aos direitos e privilégios eclesiásticos. Desse modo, a compilação das *Sirmondianas* representaria um esforço eclesiástico para preservar direitos legais a tempo adquiridos e que poderiam ser suprimidos com a compilação legal teodosiana. Nesse sentido, o esforço por preservar essas ordenações não diz tanto respeito à sua validade ou não perante as autoridades imperiais, mas sim à vontade de segmentos do clero de ver os direitos preconizados nessas leis preservados<sup>702</sup>. Isso implicaria dizer que, independentemente da vontade dos imperadores ou magistrados romanos, essas 18 legislações foram usadas com certa regularidade ao longo de todo século IV e da primeira metade do século V, seja no âmbito do direito canônico e/ou eclesiástico ou mesmo na esfera do direito civil. Mesmo que não mais válidas na Gália do século VI, elas constituíam, como veremos, precedentes legais que podiam ser utilizados ao longo de um processo que envolvia clérigos (especialmente bispos) durante todo o período entre Constantino e Teodósio II.

Feitas essas considerações sobre os documentos legais aqui empregados, como podemos utilizá-los, em conjunto com o *corpus* constantiniano de Eusébio, como fontes para o estudo das

---

<sup>701</sup> VESSEY, Mark. “The Origins of the Collectio Sirmondiana: a new look at the evidence”. In: HARRIES, Jill; WOOD, I. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 199. Vessey suspeita que as *Sirmondianas* possam ser contemporâneas da carta *Diuinae cultum* de Leão I aos bispos da Vienense, a qual também aparece na porção final do *Lugdunensis*.

<sup>702</sup> Na edição francesa do livro 16 do *Theodosianus* organizada por Élisabeth Magnou-Nortier, a autora mostrou, de modo satisfatório, a meu ver, a íntima relação existente entre a cópia das *Sirmondianas* na Burgúndia do século VIII e a conquista deste território por Carlos Martel em 733. Embora Magnou-Nortier considere que as *Sirmondianas* sejam obra de um falsário (pelo que é criticada por HUCK, Olivier. HUCK, Olivier. “Les Constitutions Sirmondienes : Introduction”. In: *Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondienes. Op. cit.*, p. ), penso que ela mostra bem como a produção do manuscrito estava atrelada a um interesse por parte dos clérigos borguinhões de defender os interesses das igrejas locais contra a ameaça de uma autoridade indesejável. Para mais, ver MAGNOU-NORTIER, Élisabeth. “Introduction”. In: *Le Code Théodosien, livre XVI et sa réception au moyen age. Texte latin de l'édition Mommsen et traduction française. Introduction, notes et index par Elisabeth Magnou-Nortier. Préface de Michel Rouche. Paris: Éditions du Cerf, 2002, p. 61-63.*

relações entre os bispos e Constantino no início do século IV? Eu assumo, juntamente com John Matthews, que o *Codex Theodosianus* não é uma composição coerente e homogênea, muito menos que agrupe todas as constituições imperiais válidas entre 312 e 438. Concordo com ele também que nem todas as constituições reunidas no *Codex* estavam de acordo com as determinações jurídicas da época de Teodósio II, sendo que muitas delas podiam ainda estar em flagrante desacordo com a legislação vigente em meados do século V. Sendo assim, tanto as constituições citadas no *Theodosianus* quanto aquelas citadas por Eusébio possuem, a meu ver, validade idêntica como testemunhos de políticas imperiais adotadas por Constantino, mas que, por diferentes razões, foram preservadas em tradições diferentes. A diferença substancial entre elas é que, no caso das leis preservadas pelo bispo palestino, possuímos o texto legislativo por inteiro, sem abreviações ou recortes, o que nos permite conhecer em maiores detalhes os meandros envolvidos na concepção, discussão e aplicação da lei em questão. Nesse sentido, as constituições preservadas tanto na *História Eclesiástica* quanto na *Vida de Constantino* nos oferecem mais informações sobre como os bispos podiam intervir no processo de produção de constituições imperiais favoráveis às igrejas, sendo que essas informações não são invenção eusebiana. Mesmo assim, as constituições no *Codex Theodosianus* podem complementar, ainda que com menos detalhes, nosso conhecimento oriundo de Eusébio, o qual quase sempre está em consonância com, e não em oposição a, as evidências oriundas dos códigos legais.

No que se refere às leis preservadas no *Codex Iustinianus*, devemos levar em conta que elas se conformavam mais a legislação de meados do século VI do que as leis preservadas no *Theodosianus* se conformavam ao direito da época de Teodósio II e, por esse motivo, acredito que elas, se dissociadas das outras medidas legislativas constantinianas, não possam ser tomadas *per se* como representativas da legislação de Constantino. Contudo, se entendidas em conjunto

com as outras legislações desse imperador, elas também podem ajudar a complementar o quadro de relações político-institucionais desenhado pelas outras fontes. Nesse sentido, eu não utilizo nenhuma ordenação desse código de forma isolada, mas sempre em paralelo a outras similares que podemos encontrar em Eusébio ou no *Theodosianus*. Quanto às *Sirmondianas*, existe o claro problema de saber qual era a sua validade mesmo no início do século IV, ainda mais no caso da *Sirmondiana 1*, que está em desacordo com outras ordenações imperiais sobre a audiência episcopal emitidas no período entre 312 e 438. Porém, creio que, caso funcionassem mesmo como precedentes de jurisprudência eclesiástica até meados do século V, como cogitei acima, elas podem ser consideradas como documentos relevantes para o período, mesmo que, como argumentam Harries e Huck, sua aplicabilidade seja limitada. Mais que isso: penso que as *Sirmondianas*, como textos completos que são, podem nos oferecer mais indícios que nos permitam perceber a relação entre imperador e bispos na produção de legislação favorável às igrejas. Mais importante do que saber por quanto tempo elas foram válidas, me interessa aqui saber que elas foram, em algum momento, objeto de discussão entre clérigos e autoridades romanas com relação a políticas voltadas ao interesse das igrejas e que essa discussão resultou em resultados práticos (nesse caso, a emissão de uma constituição que, por mais que tenha caído em desuso, gerou um precedente jurídico que podia ser explorado nos anos seguintes).

Quanto ao modo de ler essa documentação como fruto das relações entre imperador e sociedade, aproximo-me aqui das idéias de Caroline Humfress, para quem as constituições imperiais eram reflexo de discussões e compromissos firmados entre os legisladores (i.e. o imperador e seus mais altos magistrados) e os cidadãos interessados em ver suas propostas jurídicas aceitas. No caso específico da relação entre imperador e bispos, creio que a legislação mostra, assim como Eusébio preconizava em seus textos, que havia uma mútua cooperação entre as partes e que

não se trata da submissão de um dos lados à vontade do outro, mas sim da construção de uma terceira via de entendimento entre elas. Nem sempre a construção dessa terceira via era tão pacífica e tranqüila como Eusébio nos faz supor na *Vida de Constantino* nem era ela o aspecto central do principado de Constantino ou mesmo o eixo fundamental de sua legitimidade ou instrumento de governabilidade, mas ela era representativa de como as relações entre os clérigos e as autoridades seculares mudou a partir de meados do ano 300, em grande medida por uma transformação ocorrida dentro da Igreja, não na fé particular dos imperadores ou de seu interesse no uso político da religião

É com base nessas considerações que inicio agora a exposição das evidências documentais que identifico no *corpus* constantiniano de Eusébio que fundamentam as hipóteses defendidas nesta dissertação. Como disse mais acima, divido essa exposição por temas para ser mais didático, mas isso não implica que eu os entenda de forma isolada. Começemos pela questão da propriedade eclesiástica.

### **A propriedade eclesiástica**

Em 28 de outubro de 312, Constantino saiu vitorioso de sua última e decisiva batalha contra Maxêncio, que governava a Itália e o norte da África após seis anos já havia seis anos, desde que assumira o poder em Roma através de um golpe orquestrado junto com a guarda pretoriana. A famosa batalha da ponte Mílvia marcou o início do governo de Constantino sobre a cidade mais importante do Império naquele momento (pelo menos por seu passado) e uma mudança na relação do imperador com o Senado. No dia seguinte a esta batalha, o príncipe vitorioso marchou

solenemente pelas ruas da Urbe<sup>703</sup>, sendo aclamado tanto pela plebe quanto pelas mais ilustres figuras romanas. Poderia haver cristãos no meio da multidão que saudava seu novo imperador, mas eles não participavam como tal das celebrações – a Igreja romana ainda não era um corpo institucional com representatividade política a ponto de prestar publicamente suas homenagens aos Césares. Nesses primeiros dias, Constantino tratou de negócios com quem realmente importava naquele momento: o Senado. Como parte dos acordos de rendição da cidade, ficava decidido que o Senado e o povo romanos manteriam sua liberdade anterior, mas em troca reconheceriam Constantino como *Maximus Augustus* (i.e. o Augusto principal, o chefe do colégio imperial a quem todos os demais Césares e Augustos deviam obediência)<sup>704</sup>. Esse novo título e essa nova relação de aliança com o Senado eram muito úteis a Constantino nesse momento, pois desde que sucedera a seu pai no colégio imperial em julho de 306, ele vinha encontrando resistências por parte dos outros tetrarcas da época (em especial Galério, morto em 311), e esse reconhecimento por parte do Senado era um meio para que ele se consolidasse no cenário imperial.

Mas e os cristãos? Do ponto de vista político, eles podiam não ser tão úteis como o Senado fora, mas mesmo assim Constantino não podia ignorá-los, visto que eles constituíam um problema nesse momento. Desde a publicação do edito de tolerância de Galério em abril de 311, uma das principais questões que os imperadores precisavam resolver era como incorporar novamente esse grupo que foi marginalizado por oito anos ao corpo social do Império. Mais que isso: os imperadores precisavam lidar com a situação de todos aqueles que, por algum motivo (prisão,

---

<sup>703</sup> Por sua vitória ter acontecido em uma guerra civil, não se sabe se Constantino realizou um triunfo propriamente dito no dia 29 de outubro (o que poderia ser entendido como um desrespeito aos romanos que morreram em combate) ou se apenas entrou com pompa imperial na cidade. A descrição feita por Eusébio em EUSÉBIO, HE 9.9.8 se assemelha muito à descrição feita por Eumênio em *Pan. Lat. 5*. Contudo, o orador galo-romano não descreve um triunfo, mas apenas o *aduentus* (advento) do imperador em Autun em 311. É provável, penso, que Eusébio, que é o autor que mais detalhes nos oferece sobre esse evento, esteja descrevendo apenas um *aduentus* imperial, não um triunfo. Para uma opinião contrária, ver STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 146-147.

<sup>704</sup> Sobre as negociações entre Constantino e o Senado romano após a batalha da ponte Mílvia, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 45.

exílio, perda dos direitos civis, morte), tiveram suas propriedades confiscadas durante a perseguição de Diocleciano. No caso das províncias da Gália, da Hispânia e da Bretanha, o problema parecia já resolvido, pois, como nos informa Lactânncio, Constantino já havia suspenso as perseguições em seus domínios desde o início de seu governo sobre essa região (Lactânncio nos faz supor que este tenha sido um dos primeiros atos do recém-empossado imperador no cargo) e todos os bens e direitos dos cristãos nesses domínios já estavam restabelecidos<sup>705</sup>. Nas possessões de Maxêncio, somos informados que os editos persecutórios já não eram mais cumpridos desde 307/8<sup>706</sup>. Entretanto, algumas peculiaridades dessa região tornavam a situação aí mais complicada: por um lado, porque a perseguição nessas províncias, que eram governadas pelo Augusto Maximiano até 305, foram muito mais violentas e agressivas que a perseguição nas possessões de Constâncio e Constantino<sup>707</sup>, o que fazia também que o número de cristãos atingidos e a quantidade de bens confiscados também fossem maiores; por outro lado, isolado politicamente, Maxêncio teve dificuldades para ressarcir tudo a todos ao longo de seu principado, mesmo porque ele sofreu com uma grande revolta que se abateu no norte da África em 309 que lhe limitou ainda mais os recursos disponíveis em seus cofres e, portanto, inviabilizando uma restituição mais rápida dos bens<sup>708</sup>. Além disso, Maxêncio tinha um projeto de obras grandioso para Roma, que incluía a construção de diversos edifícios e a restauração de outros para fazer renascer o esplendor de

---

<sup>705</sup> LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 24.9.

<sup>706</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. e DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 171-172.

<sup>707</sup> Todas as fontes cristãs são unânimes em relatar que Constâncio ou não perseguiu os cristãos (EUSÉBIO. HE HE 8.8.12-13, VC 1.13-16) ou os perseguiu de forma muito branda (LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 15.7).

<sup>708</sup> Sobre a revolta de Valésio Alexandre no norte da África em 309, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 33 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 89-90.

outrora da cidade eterna<sup>709</sup>. Tudo isso fez com que, mesmo em 312, os cristãos ainda esperassem a completa devolução de suas propriedades.

Após resolver suas relações com o Senado, Constantino procedeu a resolver o problema que Maxêncio não fora capaz de terminar. Em uma carta ao procônsul da África Anulino, datada possivelmente do inverno de 312/3<sup>710</sup>, o imperador determinava:

*Salve, Anulino, por nós muito honrado. É costume de nosso bem-fazer que desejemos que tudo aquilo que pertence a outrem não só não deva ser molestado como também restituído, prezado Anulino. Por isso, desejamos que, quando receberes esta carta, se algo da Igreja Católica dos cristãos em cada cidade ou em outros lugares estiver nas mãos seja de cidadãos ou de qualquer outro alguém, isto tu debes fazer retornar para as mesmas igrejas, conquanto foi nossa determinação que aquilo que estas mesmas igrejas possuíam antes devesse ser-lhes restituídos como é de direito. Uma vez, então, que Sua Santidade perceba que nossa ordem é muito clara, apresse-te a restituir o mais depressa possível seja jardins, seja edifícios, seja o que quer que as mesmas igrejas possuam por direito, de modo que possamos saber que tu prestaste muito cuidado ao obedecer nossa ordem<sup>711</sup>.*

---

<sup>709</sup> Sobre esse projeto ambicioso de construções, ver STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor*, Christian Victor. *Op. cit.*, p. 142-145, que inclusive alega que vários monumentos cuja construção é atribuída a Constantino (como no caso tanto da Basílica de Maxêncio como do Arco de Constantino) são, na verdade, reapropriações de obras iniciadas sob o regime de seu antecessor (*idem*, p. 149-151).

<sup>710</sup> Sobre a datação dessa carta, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 56 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 114-115.

<sup>711</sup> EUSÉBIO. HE 10.5.15-17, tradução minha: *Khairē Anulīnē, timiōtate hēmin. Eestin ho tropos houto tēs philagathias tēs hēmeteras, hōste ekeina haper dikaiōi allotriōi prosēkei, mē monon mē enokhleisthai, alla kai apokathistan boulesthai hēmas, Anulīnē timiōtate. Hothēn boulometha hin', hopotan tauta ta grammata komisēi, ei tina ek toutōn tōn tēi ekklēsiāi tēi katholikēi tōn Khristianōn en hekastais polesin ē kai allois topoīs diepheron kai katekhointo nun ē hupo politōn ē hupo tinōn allōn, tauta apokatasthēnai parakhrēma tais autais ekklēsiāis poiēsēis, epeidēper proēirēmetha tauta haper hai autai ekklēsiāi proteron eskhēkesan, tōi dikaiōi autōn apokatasthēnai. Hopote toinun sunorai hē kathosiōsis hē sē tautēs hēmōn tēs keleuseōs saphestaton einai to prostagma, spoudason, eite kēpoi eite*

À primeira vista, não há qualquer sinal de participação de clérigos na elaboração dessa carta<sup>712</sup>, mas existe aqui uma expressão que denuncia que o imperador (ou quem quer que tenha escrito esse documento em nome dele – o questor, por exemplo) tratara com clérigos a respeito desse assunto antes de comunicar sua decisão a Anulino. Trata-se da expressão “Igreja Católica dos cristãos” (*têi ecclêsiai têi katholikêi tôn Khristianôn*), que pela primeira vez fora usada em documentos oficiais para se referir ao conjunto dos cristãos espalhados ao redor do Império. Isso não quer dizer, no entanto, que os imperadores tivessem ignorado o direito das igrejas até então, mas eles nunca o tinham feito nesses termos. Como podemos perceber em duas constituições imperiais do século III mencionadas também por Eusébio em sua *História Eclesiástica*, os imperadores costumavam se referir aos cristãos e seus clérigos de outra forma. Na primeira, atribuída a Galieno e escrita entre 261/2<sup>713</sup>, o imperador restituía aos cristãos o direito de culto e a recuperação de suas propriedades confiscadas durante a perseguição de Valeriano (253-260), apenas se referindo a “bispos”, não à “Igreja Católica”<sup>714</sup>. Na segunda, escrita em 272/3 por Aureliano<sup>715</sup> e parafraseada por Eusébio, o príncipe determinava que a igreja de Antioquia, em disputa na época entre os partidários de Paulo de Samósata e os demais bispos da região, deveria ser confiada “àqueles com quem os bispos da doutrina na Itália e em Roma se comunicarem por carta”<sup>716</sup>. Nenhuma dessas expressões era comum entre os cristãos durante o século III, mas parecem típicas

---

*oikiai eith' hotioundêpote tôi dikaiôî tôn autôn ekklêsîôn diepheron, sumpanta autais apokatastathênai hôs takhista, hopôs toutôî hêmôn tôî prostagmati epimelestatên se peitharkhêsîn pareskhêkenai katamathoimen.*

<sup>712</sup> Como toda carta assinada pelo imperador, também esta tinha força de lei quando endereçada a um magistrado ou particular com ordens explícitas do príncipe para serem cumpridas durante um litígio jurídico ou, como neste caso, para regulamentar uma ação que o procônsul deveria executar. Sobre as diferentes suportes de legislação imperial na Antigüidade Tardia (editos, *rescripta* e cartas), ver MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. “Introduction”. In: *Le Code Théodosien, livre XVI et sa reception au Moyen Age. Op. cit.*, p. 16 e HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity. Op. cit.*, p. 20-21.

<sup>713</sup> Para a datação, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 571-572.

<sup>714</sup> EUSÉBIO. HE 7.13.

<sup>715</sup> Para a data, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 572-573.

<sup>716</sup> EUSÉBIO. HE 7.30.19. Como bem nota o tradutor inglês da obra (J. E. L. Oulton), é possível que essa expressão se remeta ao próprio texto de Aureliano, pois não se enquadra no vocabulário típico de Eusébio (ou de qualquer outro cristão do século III) para se referir à Igreja. Novamente aqui o cuidado do autor com seus documentos aparece como característica importante para a análise das informações que nos fornece.

de quem tinha pouco ou nenhum conhecimento sobre o que fosse o cristianismo ou mesmo sobre como fosse ou se organizasse o clero.

No caso de Constantino em 312/3, isso não mais acontece, pois ele usa o termo bem mais recorrente “Igreja Católica”<sup>717</sup> para se referir às comunidades cristãs. Nem todos os autores, a meu ver, deram a devida importância para a aparição desse termo nessa constituição constantiniana. De fato, alguns chamam a atenção de que, ao definir assim a Anulino o recipiente de seus favores, o imperador excluía da restituição dos bens os donatistas, que eram um grupo dissidente no cristianismo da África que, por uma série de motivos advindos da época das perseguições de Diocleciano, não reconhecia Ceciliano como bispo de Cartago e se recusava a se comunicar com as demais comunidades leais a ele. Nessa época, o cisma já parecia consolidado, tanto que o primeiro bispo donatista, Majorino, já havia até morrido em seu lugar foi posto Donato, que daria até mesmo nome a esse movimento cismático<sup>718</sup>. Outros pesquisadores ainda achavam que, ao se referir à Igreja Católica, Constantino não fazia qualquer distinção dentro do cristianismo, mas se referia a toda a Igreja africana tal como ele era antes do cisma<sup>719</sup>. Contudo, o que pouco se nota na historiografia é como o imperador veio a conhecer esse termo para designar um grupo específico de pessoas. A resposta para isso, nós podemos encontrar em outra das constituições constantinianas citadas por Eusébio no livro 10 de sua *História*, também esta pertencente ao período entre 312/3<sup>720</sup> e desta vez dirigida ao próprio Ceciliano de Cartago. A carta trata da concessão de dinheiro às igrejas locais, mas somente àquelas que estão do lado do bispo cartaginês:

---

<sup>717</sup> Fazendo uma busca através das ferramentas disponíveis no *Thesaurus Linguae Graecae*, podemos identificar oito aparições do termo *katholikê ekklesiá* na *História Eclesiástica* antes mesmo do livro 10, sendo que elas se concentram entre os livros de 4 a 7. Nas constituições de Constantino citadas nessa obra, o termo reaparece outras cinco vezes.

<sup>718</sup> Sobre Majorino e Donato, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 56-57 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 131.

<sup>719</sup> E.g. EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The Ecclesiastical History*. *Op. cit.*, v. 2, p. 453 n. 2 (J. E. L. Oulton).

<sup>720</sup> Para a datação, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 56 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 114-115.

*Constantino Augusto a Ceciliano, bispo de Cartago. Conquanto nos agrada que em todas as províncias – na África, na Numídia e na Mauritània – seja dado algo para as despesas de alguns ministros específicos<sup>721</sup> da muito santa e justa religião católica, entreguei uma carta a Urso, o catholicus da África, e o notifiquei para que se prontifique a pagar à Sua Firmeza a quantia de três mil folles<sup>722</sup>. Tu, portanto, quando receberes essa dita quantia, determina que esse dinheiro seja distribuído entre as pessoas listadas segundo a relação enviada a ti por Óssio. Mas se verificares que falta ainda alguma coisa para o pleno cumprimento desse meu intento, tu deves pedir, sem hesitação, a Heráclides, nosso procurador fiscal, tudo o que julgar necessário. Pois quando ele esteve aqui, eu dei ordens para que, se Sua Firmeza pedir-lhe dinheiro, ele devesse zelar para que esse valor seja pago sem maiores questionamentos. E já que fui informado que certas pessoas de juízo instável desejam subverter, por algum modo vil, o povo da santíssima Igreja Católica, saiba que eu dei instruções a Anulino, nosso procônsul, e também a Patrício, o vigário dos prefeitos, quando eles estavam aqui para que eles prestem a devida atenção a todas as outras questões mas especialmente a esta, e para que tal ocorrência não seja*

---

<sup>721</sup> *Rhêtos* (“específico”) também pode ser traduzido como “célebre” (BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. *Op. cit.*, p. 1718), que também é uma tradução cabível nesse contexto.

<sup>722</sup> O *follis* (pl. *folles*) era uma moeda corrente na África no início do século IV e que correspondia a uma bolsa com 12500 denários. Segundo os cálculos de DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 215, um *follis* era suficiente apenas para alimentar uma pessoa por um ano inteiro (i.e. tomando-se por base as quantidades mínimas de trigo, vinho, azeite e talvez carne que uma pessoa precisasse consumir). Tais contas eram feitas com base nas rações que os soldados recebiam como parte de seu salário e com base do preço médio desses insumos nas províncias e mesmo esse valor podia variar (JONES, Arnold A. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 445-448). Ou seja, a quantia confiada a Ceciliano podia alimentar 3000 cristãos em um ano ou 36000 em um mês. Considerando-se que esse valor fosse destinado apenas a clérigos, como subentendido na carta, talvez ele fosse suficiente para atender a todos, mas mesmo assim sem grande luxo ou abundância. Caso esse dinheiro fosse destinado às obras de caridade da Igreja (como suspeita a maior parte da historiografia, cujo principal exemplo é DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 342), esse valor estava muito longe de ser suficiente para atender três províncias inteiras romanas.

*negligenciada. Portanto, se tu observares quaisquer desses homens persistindo nessa loucura, não hesites em ir aos juízes acima referidos e relatar a questão a eles, de modo que, como eu lhes ordenei quando estiveram aqui, eles possam dissuadi-los*<sup>723</sup>.

O que impressiona nesta nova carta a Anulino não é tanto o fato de o imperador se dirigir a um bispo – os próprios *rescripta* de Galieno e Aureliano também se endereçavam a bispos, embora de forma coletiva e não deste modo, em particular – mas sim a presença de três elementos que denunciam que Constantino agia em conjunto com outros bispos no processo de restituição dos bens à Igreja da África e na posterior dotação dessas comunidades com recursos pecuniários. Em primeiro lugar, o imperador confia a Ceciliano, na condição de metropolitano de Cartago, a responsabilidade por repartir esses três mil *folles* – em si uma quantia pouco significativa para três províncias romanas – entre as comunidades das províncias da África (onde se localizava Cartago), da Numídia e da Mauritânia, não por coincidência as três províncias sobre as quais a autoridade eclesiástica do bispo cartaginês se entendia<sup>724</sup>. Como um imperador romano podia saber

---

<sup>723</sup> EUSÉBIO. HE 10.6.1-5: *Kônstantinos Augoustos Kaikilianôï episkopôï Khartagenês. Epeidêper êresen kata pasas eparkhias, tas te Aphrikas kai tas Noumidias kai tas Mauritanias, rhêtois tisi tôn hupêretôn tês enthesmou kai hagiôtatês katholikês thrêiskeias eis analômata epikhorêgêthênai ti, edôka grammata pros Ourson ton diasêmotaton katholikon tês Aphrikês kai edêlôsa autôï hopôs triskhiliou pholleis têi sêi sterrotêti aparithmêsai phrontisêi. Su toinun, hênika tèn prodêloumenên posotêta tôn khrêmatôn hupodekhthênai poiêseis, hapasi tois proeirêmenoïs kata to breouion to pros se para Hosiou apostalen tauta ta khrêmata diadothênai keleuson. Ei d' ara pros to sumplêrôthênai mou tèn eis touto peri hapantas autous proairesin endeïn ti katamathois, para Hêracleida tou epitropou tôn hêmeterôn ktêmatôn anamphilektôs hoper anagkaion einai katamathois, aitêsai opheileis. Kai gar paronti autôï prosetaxa hin' ei ti an khrêmatôn par' autou hê sê sterrotês aitêsêi, aneu distagmou tinos aparithmêsai phrontisêi. Kai epeidê eputhomên tinas mê kathestôsês dianoiias tugkhanontas anthrôpous ton laon tês hagiôtatês kai katholikês ekklêsias phaulêi tini huponotheusei boulesthai diastrephein, ginôske me Anulinôï anthupatôï, alla mên kai Patrikiôï tôi oukariôï tôn eparkhôn parousi toiautas entolas dedôkenai hin' en tois loipois hapasi kai toutou malista tèn prosêkousan phrontida poiêsôntai kai mê anaskhôn tai perioran toiouto ginomenon. Dioper ei tinas toioutous anthrôpous en autêi têi maniai epimeneïn katidois, aneu tinos amphibolias tois proeirêmenoïs dikastais proselthe kai auto touto prosanenegke hopôs autous ekeinoi, kathaper autois parousin ekeleusa, epistrepsôsin.*

<sup>724</sup> Desde pelo menos o século III, estas três províncias faziam parte da esfera de influência do bispo de Cartago (JONES, Arnold A. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey. Op. cit., v. 2, p. 885*). Com a redivisão das províncias promovida por Diocleciano ao longo de seu principado (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit., p. 9-10*, ver também JONES, Arnold A. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey. Op. cit., v. 1., p. 45-47*), os concílios eclesiásticos tendiam a ratificar que a autoridade do bispo metropolitano permanecia sobre o território de toda a província antiga,

por si próprio ou por seus assessores diretos que a Igreja possuía uma hierarquia entre as comunidades baseada na delimitação provincial romana, mas que desconsiderara a redivisão provincial feita por Diocleciano? Em segundo lugar, por que essa carta é seguida de uma relação de clérigos (*to breouion*) composta por Óssio?

Óssio era um bispo que ocupava a liderança de sede de Córdoba, na Hispânia. Personalidade singular da igreja da época, encontramos-lo com muita frequência ao longo de toda a primeira metade do século IV (ele só morreria em 357<sup>725</sup>) ausente de sua sede, muitas vezes seguindo os imperadores ou participando de concílios nas mais diversas províncias. Supõe-se até mesmo que estivesse presente na comitiva imperial que partiu da Gália em 312 (o que ele fazia nessa província nessa ocasião, ninguém sabe) em direção a Itália para o conflito final entre Constantino e Maxêncio, o que explicaria sua participação direta na realização do concílio de Roma (313)<sup>726</sup>. Sua relação com a África não era das mais próximas nesse momento e, até 313, não temos qualquer indício de que Óssio e Ceciliano se conhecessem ou mesmo que se comunicassem. Mais tarde, especialmente após os concílios de Roma (313) e Arles (314), eles se tornariam muito próximos e se estabeleceriam os principais expoentes do partido católico na região. Mas esta não era ainda essa situação na carta de Constantino ao bispo cartaginês, o que nos suscita dúvidas sobre qual a relação entre esses clérigos e Constantino nesse momento. Acaso Óssio sabia já do desenvolvimento do cisma donatista em território africano? Por que era necessária composição dessa relação de beneficiários do dinheiro imperial? Nem todos os clérigos teriam direito a ele? Isso significa

---

não apenas no território restrito da nova configuração provincial. Desse modo, em Nicéia (325), foi reconhecido que a autoridade do bispo de Alexandria recaía sobre toda a província antiga do Egito, que nessa época já fora dividida em Egito, Líbia e Tebaida (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 218-219 e JONES, Arnold A. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey. Op. cit.*, v. 2, p. 884).

<sup>725</sup> BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 126.

<sup>726</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 217-218.

que Constantino sabia já da divisão eclesiástica e pretendia excluir os donatistas de seus benefícios?

Parece-me claro aqui que todas as perguntas acima não têm como ser respondidas caso não assumamos que, em algum momento entre 312 e 313, clérigos como Óssio se aproximaram da corte imperial (não necessariamente do imperador em pessoa, embora essa hipótese talvez seja mais provável) e peticionaram ao novo Augusto Máximo que concedesse favores às igrejas do Deus que, supostamente, ele cultuava a partir de então. A explicação mais recorrente na historiografia dá conta de que esses favores partiram da vontade única e exclusiva do imperador por conta de sua conversão ao cristianismo em 312 ou, segundo uma linha mais cética, por causa das intenções políticas veladas que o príncipe tinha ao se aliar a um grupo que poderia lhe trazer enormes vantagens no futuro. Contudo, a legislação de Constantino entre 312/3 sobre a propriedade eclesiástica indica que, seja qual for sua motivação, o imperador agiu auxiliado por clérigos ou, melhor dizendo, em conjunto com eles atendendo a suas reivindicações. Somente assim podemos explicar o aparecimento do termo “Igreja Católica” nessa documentação (o que não necessariamente denota uma proximidade do imperador com a fé cristã – embora ela existisse – mas sim uma proximidade com clérigos que peticionavam nesses termos) ou mesmo a opção do imperador, mesmo antes após a realização do concílio de Roma (313), o primeiro a condenar oficialmente o donatismo como cisma, de restringir seus benefícios aos católicos<sup>727</sup>. Além do mais, a atribuição a Ceciliano da responsabilidade de zelar pela correta distribuição dos três mil *folles*

---

<sup>727</sup> Um parêntese sobre aqueles que, como DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 377, acreditam que Constantino era uma espécie de autodidata na religião e que pouco se importava com a opinião dos bispos seja sobre teologia, seja sobre política: como alguém que se converte ao cristianismo apenas por suas convicções pessoais ou por uma visão no céu poderia saber, sem maiores contatos com clérigos envolvidos na disputa, que os donatistas não só eram um grupo à parte na igreja africana como também não deveriam ser contados entre os cristãos católicos/ortodoxos, assim como os outros hereges? Mais que isso: como ele sabia que a propriedade eclesiástica da Igreja Católica na África era distinta daquela dos donatistas e que, por esse motivo, a restituição deveria começar pelos primeiros e a concessão de dinheiro não poderia se estender ao outro grupo? Estes me parecem ser fortes indícios que marcam a influência de clérigos no entorno de Constantino para convencê-lo de suas posições teológicas e eclesiásticas.

entre os cristãos sob sua autoridade (i.e. residentes nas províncias não só da África, mas também da Numídia e da Mauritânia) revela um profundo conhecimento do legislador sobre como funcionava a hierarquia eclesiástica neste momento, o que me parece só ser possível caso ele fosse instruído por um clérigo conhecedor do sistema.

Mas a pergunta que ainda fica é: se os clérigos realmente participam da elaboração dessa legislação imperial favorável ao cristianismo católico/ortodoxo, quem eram eles? Essa pergunta é de difícil resposta, embora fosse elucidador poder respondê-la com maior riqueza de detalhes, pois ela mostraria com maior precisão quem eram os eclesiásticos que desencadearam esse processo de aproximação entre Igreja e Império. O que posso oferecer aqui são apenas algumas indicações mas que, no meu entender, nos ajudam a pensar pelo menos porque ocorreu essa aproximação e porque ela partiu dos clérigos, não do imperador.

Se tomarmos o livro 7 da *História Eclesiástica* de Eusébio, que narra os eventos ocorridos na segunda metade do século III, podemos perceber uma crescente participação de cristãos (muitas vezes clérigos) na vida pública romana, seja na condução de atividades seculares, seja como representantes mesmos dos interesses da Igreja<sup>728</sup>. Assim, somos informados, por exemplo, que Paulo de Samósata foi *ducenarius* de Zenóbia quando esta governou o reino independente de Palmira até o ano de 272, ano em que foi derrotada por Aureliano e seu reino foi reincorporado ao Império<sup>729</sup>. Além disso, os clérigos, que até o século II se limitavam a interceder junto aos imperadores para que estes coibissem as perseguições promovidas nas províncias, passavam a ter

---

<sup>728</sup> Para exemplos africanos citados por Tertuliano (c. 200) e Minúcio Félix (c. 250) que mostram a participação de cristãos na vida pública do Império ao longo do século III, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 53.

<sup>729</sup> EUSÉBIO. HE 7.30.8. *Ducenarius* era um posto reservado a membros da ordem eqüestre e que recebia esse nome por seu detentor receber um estipêndio de 200 sestércios. Dionísio de Roma, cujo relato é a base de Eusébio para se referir a Paulo, alega que o então bispo de Antioquia preferia ser chamado por seu título imperial e não por seu título eclesiástico na igreja. O passado de Paulo junto à corte de Zenóbia talvez o tenha prejudicado quando Aureliano foi solicitado a decidir a questão de a quem pertencia o controle da igreja de Antioquia. Sobre Paulo de Samósata em geral e sobre sua relação com Zenóbia, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 572-573.

outras preocupações quando se endereçavam às autoridades, e o faziam com cada vez maior constância. Fergus Millar já observara que esse movimento teve início ainda na primeira metade do século III, com Cipriano de Cartago, e que sua motivação advinha da constituição de um verdadeiro patrimônio eclesiástico nesse período. Até então dependendo apenas de contribuições voluntárias dos fiéis e da generosidade de seus membros mais ricos, as igrejas passam a acumular um maior patrimônio próprio (i.e. separado do patrimônio dos leigos e administrado pelo bispo e pelos clérigos por ele indicado) e é isso com que faz com que elas se interessem por se aproximar das autoridades<sup>730</sup>. É na condição de proprietária de bens que a Igreja, na pessoa dos bispos, se endereça aos imperadores na segunda metade do século III. Assim, nos dois *rescripta* de Galieno transcritos por Eusébio, o foco do problema era o reconhecimento, por parte do imperador, de que a Igreja poderia ser proprietária de seus bens do ponto de vista jurídico e, assim, não mais ter esse patrimônio questionado ou molestado pelas autoridades. Do mesmo modo, na resposta de Aureliano sobre Paulo de Samósata, o que estava em jogo não era saber qual bispo detinha a autoridade sobre a igreja de Antioquia, mas sobre qual grupo detinha o direito de posse do edifício e dos demais bens correlatos. Em ambos os casos, os imperadores apenas estão respondendo a petições de clérigos<sup>731</sup> sobre questões que envolviam o direito de propriedade, o mais recorrente e importante no direito romano clássico, não sobre o direito de livre culto. De certo modo, o que vemos acontecer nas décadas anteriores a Constantino é a consolidação da Igreja (no singular,

---

<sup>730</sup> *Idem*, p. 566-568.

<sup>731</sup> No caso do primeiro *rescriptum* de Galieno, sabemos que esses clérigos eram Dionísio de Alexandria, Pinna e Demétrio (EUSÉBIO. HE 7.13. Ver também MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 571-572).

como instituição<sup>732</sup>) como uma entidade jurídica na condição de proprietária de bens, não como uma denominação religiosa.

É nessa condição de zeladores do patrimônio eclesiástico que os clérigos do início do século IV se relacionam com os imperadores e demais magistrados, independentemente de sua confissão religiosa. Mesmo na corte de Diocleciano havia cristãos por toda parte até momentos antes da publicação dos editos persecutórios<sup>733</sup>, e Eusébio diz na *Vida de Constantino* que a corte de Constâncio na Gália mais parecia uma igreja, tamanho era o número de cristãos aí presentes (inclusive clérigos) e a devoção com que se tratavam as coisas divinas aí<sup>734</sup>. No caso específico de Constantino, não é de todo improvável pensar que sua relação com Óssio remontasse ao período entre 306 e 312, quando, na condição de bispo de Córdoba, ele era súdito do então César<sup>735</sup>. Pode ser por causa dessa relação de proximidade com clérigos que Constantino, já em 306, tenha igno-

---

<sup>732</sup> Sobre a institucionalização da Igreja já em meados do século III, ver BROWN, Peter. “Antiguidade Tardia”. In: DUBY, G. e ARIÈS, P. (dir.) *História da Vida Privada*. Volume I: VEYNE, Paul. (org.) *Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 260.

<sup>733</sup> EUSÉBIO. HE 8.1.3. Eusébio chega mesmo a falar em governadores que foram dispensados do dever de participar dos sacrifícios públicos em respeito à sua fé cristã. Já MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 566 consegue identificar, através de documentação africana, a presença de cristãos na administração imperial desde o principado de Cômodo (180-192).

<sup>734</sup> VC 1.17.3. Assim como no caso do relato sobre o conflito entre Constantino e Maxêncio relatado no livro 9 da *História Eclesiástica*, o relato eusebiano sobre Constâncio I não está calcado em documentação fidedigna, dado o pouco conhecimento do bispo sobre o Ocidente. A porção inicial da *Vida de Constantino*, que retrata justamente o período anterior a 312, é um dos trechos menos históricos da obra e onde Eusébio dá mais vazão a seu propósito apologético para complementar informações de que não dispunha. Embora a descrição do palácio como uma “igreja” não possa ser comprovada diretamente, a menção à presença de cristãos e clérigos nesse local é plausível, posto que isso ocorria também no Oriente em Nicomédia.

<sup>735</sup> Não sabemos exatamente quando Óssio assume o episcopado, mas as hipóteses mais seguras tendem a datá-lo por volta do ano 300 (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 54). Constantino, por sua vez, permaneceu a maior parte dos anos entre 293 e 305 na corte de Nicomédia para ser, ao que parece, treinado para ser imperador (embora ele tenha sido preterido no processo que culminou com as indicações de Severo e Maximino Daia como Césares em 305). Ele apenas retornou à Gália em fins de 305, fugindo de Galério e se encontrando com seu pai em Bonônia, quando este se preparava para atravessar o Canal da Mancha para enfrentar os Pictos na Bretanha (*idem*, p. 26-27). Óssio podia ser muito bem um desses clérigos que freqüentavam o palácio de Constâncio e que vieram a ter contato com Constantino a partir de fins de 305, mantendo e estreitando essa relação nos anos seguintes. A Hispânia fazia parte dos territórios de Constâncio desde 305 (até então era possessão de Maximiano, quando houve uma reatribuição das províncias dentro do colégio imperial após a abdicação de Diocleciano e Maximiano (*idem*, p. 26).

rado os editos de perseguição e restituído os bens aos cristãos de seus domínios<sup>736</sup>, ou, pelo contrário, tenha sido por causa dessa política que os clérigos puderam se aproximar mais desse imperador e reivindicar maiores direitos e garantias para a liberdade e culto e, principalmente, a defesa do patrimônio eclesiástico.

Também na *Vida de Constantino*, no episódio da famosa “visão de Constantino”, Eusébio menciona que, junto com a comitiva imperial, estavam alguns “especialistas nos ensinamentos divinos” (*tous tôn autou logôn mustas*) que o instruíram que o que acabara de presenciar era uma teofania do “Filho unigênito do Deus único” e lhe passaram a fazer uma exposição teológica sobre os mistérios da Encarnação. Nós sabemos que havia cristãos no exército de Constantino nesse momento (como havia no exército romano durante quase todo o período imperial)<sup>737</sup>, mas seria exagero pensarmos que esses “especialistas” (*tous mustas*) eram clérigos que acompanhavam a comitiva? Penso que não, ainda mais se levarmos em conta as discussões historiográficas recentes sobre o episódio da “visão”. Peter Weiss tentou mostrar, com algum sucesso e com grande repercussão entre os especialistas, que a visão relatada por Eusébio na *Vida* era, na verdade, a mesma que fora relatada por um orador gaulês que pronunciou um discurso perante Constantino em 310. Na versão do orador, contudo, o deus que se manifestava ao imperador não era o Deus cristão, mas sim Apolo e Vitória, que lhe entregavam guirlandas para simbolizar que teria longos e exitosos anos de governo pela frente<sup>738</sup>. Segundo Weiss, e isso é que me interessa aqui, é que a mudança entre 310 e 312 não é de visão, mas sim de interpretação de um mesmo fenômeno. Originária de um episódio meteorológico, ela teria sido interpretada em 310 como sendo Apolo e

---

<sup>736</sup> É óbvio que não só as relações políticas de um imperador que determinam sua política, mas também suas escolhas. Neste caso, ignorar os editos persecutórios também eram uma provocação a Galério que, nos dizeres de Lactânncio, não só havia sido o instigador dessa política, como também fora quem mais se opusera à ascensão de Constantino como César em 305 (*idem*, p. 19, 25-26). Para uma opinião contrária, ver DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 142-143, 161.

<sup>737</sup> Sobre a presença de cristãos no exército, ver STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 54-60.

<sup>738</sup> *Pan. Lat.* 6.22.1-2.

Vitória entregando coroas laureadas ao príncipe, enquanto em 312 ela passa a ser analisada como um chi-rhō que simbolizaria a cruz de Cristo. A diferença dessas duas interpretações seria a maior propensão do Augusto em dar ouvidos aos sacerdotes cristãos em sua campanha contra Maxêncio<sup>739</sup>, o que denota que eles estavam presentes na comitiva imperial que se dirigia a Roma para o embate final contra Maxêncio.

Outro indício de que os bispos buscavam se aproximar do poder imperial mesmo antes de Constantino se declarar cristão pode ser encontrado em outro documento citado por Eusébio na *História Eclesiástica*. Neste, datado de meados de 313, o imperador escrevia ao bispo de Roma, Miltiades, convocando-o para que presidisse a um encontro eclesiástico em Roma que tratasse da disputa entre católicos e donatistas na África:

*Constantino Augusto a Miltiades, bispo dos romanos, e a Marco [presbítero]. Quando me foram enviados estes documentos da parte de Anulino, o ilustre procônsul da África, nos quais Ceciliano, o bispo dos cartagineses, é acusado por alguns de seus colegas da África em várias questões, isto me pareceu muito grave: que, nas províncias confiadas à minha Devoção pela Providência divina e onde existe uma grande multidão do povo [de Deus], a multidão se encontrasse persistindo no pior dos caminhos, como se estivesse dividida e houvesse querelas entre os bispos. [Por isso,] pareceu-me bom que o próprio Ceciliano, tomando consigo dez bispos que parecem acusá-lo e outros dez que julgue necessário para defender sua causa, navegue até Roma para poder ser ouvido na vossa presença e na de Retício, Materno e Marino, vossos cole-*

---

<sup>739</sup> WEISS, P. “Die Vision Constantins”. Kallmünz. *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstag von Alfred Heuss*, ed. J. Bleicken, 1993, p. 143-169 apud BARNES, Timothy D. “Resenha de *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*, de Harold Drake”. *Op. cit.*, p. 383 (também discutido por STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 188).

*gas a quem ordenei que viessem com pressa até Roma, do modo que mais lhes parecer conveniente à lei sacrossanta*<sup>740</sup>.

Retício, Materno e Marino, os bispos convocados pelo imperador para se sentarem como juízes no caso dos donatistas, eram os líderes das comunidades, respectivamente, de Autun, Colônia e Arles<sup>741</sup>. Contudo, qual o motivo para que Constantino os escolhesse e não a outros? Por que não reservou essa atribuição ao próprio Miltiades, que presidiria ao encontro? Em minha opinião, o fato de eles serem bispos de três das principais cidades da Gália (sendo que o próprio príncipe possuía residências em uma delas – Arles – e já havia visitado todas elas ao menos uma vez) denota que Constantino os conhecia de mais longa data do que conhecia Miltiades (por causa de uma relação de proximidade vivenciada entre 306 e 312) e que talvez quisesse ter pessoas de confiabilidade já comprovada para tratar de um tema tão espinhoso<sup>742</sup>. Não necessariamente eles precisavam estar presentes na comitiva imperial de 312, mas isso não significa que eles não mantivessem vínculos com a corte imperial nos anos seguintes. Além disso, nesta mesma carta, podemos perceber como Ceciliano, vendo-se ameaçado pela ofensiva dos donatistas, reporta suas

---

<sup>740</sup> EUSÉBIO. HE 10.5.18-19, tradução minha: *Kōnstantinos Sebastos Miltiadēi episkopōi Rhōmaiōn kai Markōi. Epeidē toioutoi khartai para Anulinou tou lamprotatou anthupatou tēs Aphrikēs pros me pleious apetalēsan, en hois empheretai Kaikilianon ton episkopon tēs Khartagenēsion poleōs para tinōn kollēgōn autou tōn kata tēn Aphrikēn kathestōtōn en pollois pragmasin euthunesthai, kai touto moi baru sphodra dokei to en tautais tais eparkhiās, has tēi emēi kathosiōsei authairetōs hē theia pronoia enekheirisen kakeise polu plēthos laou, okhlon epī to phauloteron epimenonta heuriskesthai hōs an ei dikhostatounta kai metaxu episkopous diaphoras ekhein, edoxe moi hin' autos ho Kaikilianos meta deka episkopōn tōn auton euthunein dokountōn kai deka heterōn hous autos tēi heautou dikēi anagkaious hupolaboi, eis tēn Rhōmēn plōi apienai, hin' ekeise humōn parontōn, alla mēn kai Rhetikiou kai Maternou kai Marinou, tōn kollēgwn humōn, hous toutou heneken eis tēn Rhōmēn prosetaxa epispeusai, dunēqēi akous-thēnai, hōs an katamathoite tōi sebasmiōtatōi nomōi harmottein.*

<sup>741</sup> ODAHL, Charles. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 133.

<sup>742</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 218 supõe que fosse normal que Constantino mantivesse contato com bispos de cidades que costumava freqüentar durante seu governo na Gália. Essa hipótese também pode explicar porque o bispo de Lyon, líder de uma das igrejas mais tradicionais da Gália, não tenha sido chamado, pois sua cidade não constava no rol de cidades que costumavam receber visitas imperiais no início do século IV.

queixas a Anulino que, por sua vez, as repassa a Constantino que, finalmente, decide pela convocação do concílio<sup>743</sup>.

Todos esses elementos mostram que havia uma grande disposição dos bispos de se aproximarem do imperador no início do século IV, o que pode ser mapeado, ainda que não diretamente apontado, por todos esses indícios. Mas o que os bispos ganhavam com isso? Pela primeira carta de Constantino a Anulino, podemos notar que o imperador apenas faz cumprir aquilo que Maxêncio deixara incompleto (talvez nem tanto por falta de vontade política ou mesmo de pressão dos bispos, mas pelos empecilhos político-militares que vivenciou a partir de 309), restituindo às igrejas tudo o que fora confiscado até então. Não há ainda nenhuma ordenação clara da parte do imperador sobre o direito de propriedade das comunidades, mesmo porque este já se consolidara, ainda que implicitamente, na legislação imperial no final do século III. Além disso, o Augusto define sua aliança com os clérigos vinculados ao partido católico, algo que ficaria ainda mais explícito após os concílios de Roma (313) e Arles (314), e faz concessões pecuniárias às igrejas (católicas) da África para manutenção de seus ministros.

Sabemos, contudo, que essas contribuições pecuniárias não se consolidariam como uma fonte de renda regular ou significativa da Igreja nem mesmo durante o principado de Constantino. Não temos como saber o porquê, mas a carta de Constantino a Ceciliano de 313 é o único exemplo dessa prática no início do século IV. Após essa primeira tentativa (frustrada?) de dotação econômica das igrejas, o imperador mudou de estratégia, concedendo não mais dinheiro em espécie diretamente nas mãos dos clérigos, mas sim terras que gerassem rendimentos fixos às comunidades. Em VC 4.28, Eusébio menciona a generosidade do imperador para com as igrejas, “por

---

<sup>743</sup> *Idem*, p. 217-219 defende que Constantino não convocou um concílio, mas apenas uma audiência presidida por bispos. O imperador pensava em algo mais parecido com a prática jurídica corrente no Império, mas teria sido Miltiades (com a ajuda de Óssio) quem teria desvirtuado o projeto inicial do príncipe e convertido a audiência em concílio ao convocar outros quinze bispos italianos para participar do encontro.

um lado concedendo terras, por outro garantindo rações de grãos para alimentar os pobres, órfãos, crianças e mulheres em necessidade”<sup>744</sup>, mas não especifica qual a quantidade de terras e recursos provisionados às igrejas e aos *pauperes*<sup>745</sup>, nem menciona se havia alguma vinculação direta entre eles (e.g. se o dinheiro destinado aos pobres era repassado primeiro à Igreja para depois ser redistribuído)<sup>746</sup>. Entretanto, a historiografia vinculada a Peter Brown tendeu a interpretar essas duas afirmações em conjunto, entendendo que as propriedades concedidas por Constantino deveriam assegurar os meios necessários para que a Igreja pudesse exercer a pleno contento suas obras de caridade (dar de comer aos famintos, dar de beber, aos sedentos, vestir os nus, etc.)<sup>747</sup>.

Contudo, nem Eusébio nem qualquer outra fonte do século IV estabelece este vínculo entre rendas fundiárias e promoção da caridade, o que por si só é um indício de que estas eram realidades distintas: enquanto a caridade era uma prática corrente nas comunidades desde tempos imemoriais (e para a qual as contribuições dos fiéis sempre foi suficiente), a consolidação do patrimônio eclesiástico era um fenômeno recente que ocupava cada vez mais a agenda dos bispos. Eusébio também não fala qual era o volume de propriedades que passaram para as mãos da Igreja nessa época, mas Teodoreto, bispo de Ciro que escreveu uma continuação da *História Eclesiástica* em meados do século V, diz que, após Juliano (361-363) ter confiscado as terras e rendas ecle-

---

<sup>744</sup> VC 4.28: *Ôde men agrous, allakhothi de sitodosias epi khorêgiai penêtw n andrôn paidôn t' orphanôn kai gunaikôn oiktrôn dôroumenos.*

<sup>745</sup> Desde Peter Brown, o conceito de *pauper* no mundo romano é entendido de forma ampla, abarcando não só os pobres *strictu sensu*, mas todos aqueles que, não sendo *potentes* (“poderosos”), podiam a qualquer momento se ver em situação de dificuldade, como no caso dos órfãos e viúvas. Brown propõe inclusive que uma das peculiaridades da sociedade tardo-antiga é a superação da divisão antiga entre cidadãos e não-cidadãos (cuja operacionalidade já não era efetiva desde a publicação da Constituição Antoniniana em 212) e a criação de uma nova divisão entre *potentes* e *pauperes*. Para mais, ver BROWN, Peter. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire. Op. cit.*, p. 1-44.

<sup>746</sup> Em EUSÉBIO. HE 10.2.2, o autor fala na concessão de “presentes e dinheiro” da parte do imperador aos bispos, porém não creio que por “presentes” devamos entender “terras”. É mais provável entender que esse trecho foi escrito ainda por volta de 313, quando a prática corrente ainda era confiar somas pecuniárias às igrejas e não rendas fundiárias. Até certo ponto, esse excerto também pode indicar que a prática de concessão de terras à Igreja só começou posteriormente no principado de Constantino.

<sup>747</sup> O modelo clássico da caridade cristã se encontra no relato do juízo final contido em Mt 25, 34-46. A tese de que Constantino pretendia fomentar a caridade cristã é encontrada, por exemplo, em BROWN, Peter. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire. Op. cit.*, p. 29.

siásticas, Joviano (363-364) as reabilitou à base de um terço do montante que era arrecadado à época de Constantino<sup>748</sup>. Também não temos como comprovar se a asserção de Teodoreto tem fundamento, mas, como alguém próximo à igreja de Antioquia e conhecedor dos arquivos eclesíasticos dessa região, é bem provável que o bispo de Ciro falasse com base nos números da região da Síria, embora nada nos possa garantir que tanto o volume de recursos concedidos ou por Constantino ou restabelecido por Joviano fosse homogêneo em todas as províncias. De qualquer modo, o montante de recursos de que as igrejas passaram a dispor a partir do primeiro quarto do século IV era bem superior às necessidades que as comunidades tinham para manter os pobres que assistiam. Além de servirem também para manter um corpo clerical cada vez mais numeroso, elas também serviam para cobrir os gastos com a manutenção do aparato litúrgico e para construir e reformar igrejas, também estas cada vez mais numerosas e, em alguns casos, suntuosas, como veremos mais adiante<sup>749</sup>.

Essas terras concedidas às igrejas provinham de dois fundos distintos que foram criados por Constantino e consolidados por seu filho Constâncio II. De um lado, essas terras provinham de propriedades pertencentes às cidades e que, na condição de *evergeta*, Constantino concedia às igrejas para que elas pudessem se manter<sup>750</sup>. A princípio, dotar um templo religioso com bens que permitissem sua subsistência era uma prática comum no Império, embora cause certa estranheza

---

<sup>748</sup> TEODORETO. HE 4.4.1-2. Subentende-se que esse padrão foi mantido sem grandes alterações até a época de Teodoreto.

<sup>749</sup> Sobre os gastos que as igrejas tinham para manter seu aparato litúrgico na Antigüidade Tardia, ver WIPSZYCKA, Ewa. “L’attività caritativa dei vescovi egiziani”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L’Éveque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 74-76. A autora identifica também que, apesar de textos disciplinares como os “cânones de Atanásio” (meados do século V, possivelmente) recomendarem que tudo aquilo que sobrasse dos gastos com a manutenção do clero e das igrejas fosse destinado aos pobres, muitas igrejas paroquiais não conseguiam reservar nada para a caridade, tamanhos eram seus gastos e sua escassez de recursos. Sobre o crescimento dos gastos com funcionários vinculados às igrejas (não necessariamente clérigos), ver SOTINEL, Claire. “Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l’évêque dans la cité”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L’Éveque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 106-115, 118-123.

<sup>750</sup> Sobre esse fundo, chamado *fundi iuris reipublicae*, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 415-416, que o associava às *res priuatae*.

que o imperador tenha se valido das terras municipais, e não de seus bens privados (as *res priuatae*) para tanto<sup>751</sup>. De outro lado, havia outro fundo, este bem mais polêmico, que foi criado a partir de meados da década de 320, quando, após sua vitória sobre Licínio, Constantino promoveu um extenso confisco dos templos pagãos por todo o Império<sup>752</sup>. Grande parte da estatuária e dos metais preciosos oriundos desse confisco foram empregados na construção da nova capital imperial em Constantinopla, enquanto as terras atribuídas a esses templos foram concentradas em um fundo próprio, separado do fundo de terras citadinas e que também foi utilizado para dotar as igrejas com rendimentos<sup>753</sup>. No caso específico da dotação das terras dos templos pagãos às igrejas, não temos como identificar a participação de clérigos em conjunto com o poder imperial (apesar de ser a única fonte a respeito<sup>754</sup>, Eusébio se concentra aqui sobretudo na ação do imperador para representá-lo como um paladino da religião verdadeira contra o “erro politeísta” e, por isso, não menciona participação clerical nesse episódio), mas, como veremos mais adiante, os bispos participaram do processo de confisco e destruição dos templos.

Quanto aos bens dos assim chamados “hereges”, não existem indícios claros de que houvesse uma política imperial sistemática de confisco destes e de sua reatribuição aos católicos antes da década de 380<sup>755</sup>, mas vemos alguns esforços (frustrados) nesse sentido ainda na época de

---

<sup>751</sup> Sobre as *res priuatae*, ver *idem*, v. 1, p. 411-427.

<sup>752</sup> O confisco é descrito em LC 8.1-4 e em VC 3.54. Nos dois casos, Eusébio se aproveita do episódio para tratá-lo como um combate aberto do imperador contra os cultos pagãos e de uma humilhação dos ídolos nos novos tempos. Essa abordagem polemista do bispo palestino levou muitos autores a pensar que esse confisco se tratasse de mais uma das muitas (supostas) invenções do clérigo nessa obra ou que ele estaria ampliando em demasia uma ação pontual, talvez voltada apenas para alguns templos específicos. Nós não precisamos concordar com Eusébio e pensar que Constantino se opunha ao paganismo ao promover esse confisco de templos, mas não deixa de ser interessante notar que nenhuma igreja, até onde sabemos, teve sua propriedade confiscada para a construção de Constantinopla.

<sup>753</sup> Sobre esse fundo, denominado *fundi iuris templorum*, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 92, 415-416 e PIGANIOL, André. *L'Empire Chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972 (1ª edição: 1947), p. 35.

<sup>754</sup> Em sua versão da *Crônica*, Jerônimo apenas segue o relato eusebiano contido na *Vida de Constantino*, apenas acrescentando que esse processo teve início no ano de 331 (PIGANIOL, André. *L'Empire Chrétien*. *Op. cit.*, p. 57).

<sup>755</sup> Como bem mostra PÉREZ, Carles B. “Accroissement et consolidation Du patrimoine écclesiastique dans le CTh XVI”. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou*

Constantino. Em VC 3.64-65, Eusébio menciona que Constantino chegou a publicar um edito contra os hereges (“novacianos, valentinianos, marcionitas, paulinitas e aqueles chamados catafrígios [i.e. montanistas]”) em que proibia suas reuniões privadas e ordenava que seus bens e suas igrejas fossem entregues aos católicos<sup>756</sup>. Eusébio não diz quando essa lei foi promulgada<sup>757</sup>, mas afirma que ela gerou resultados positivos, uma vez que os hereges, convencidos de seu erro, abandonaram suas crenças e retornaram à Igreja Católica, embora o autor reclame que muitos fizeram isso apenas para escapar das punições imperiais, mas mantendo seus costumes antigos<sup>758</sup>. Contudo, o bispo palestino nada fala sobre o quão efetivo foi esse confisco dos bens dos hereges, muito menos menciona como o poder imperial procedia a esse respeito, e esse silêncio pode ser revelador que essa lei talvez apenas atendesse as pressões de clérigos interessados em se apossar dos bens dos hereges, mas que, no fim das contas, não foi posta em prática por completa inviabilidade. Se ela teve o resultado prático de aumentar o número de fiéis, o mesmo não se pode dizer sobre o aumento do patrimônio eclesiástico.

Outro episódio, desta vez mencionado por Optato de Milévis, um autor católico que escreveu um tratado *Contra os donatistas* em meados do século IV, mostra como a transferência de propriedades dos hereges para os católicos não só contava com o apoio dos clérigos (senão mesmo influenciada por eles) como também não era factível a longo prazo. Em 316, após uma série

---

concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien. *Op. cit.*, p. 262-266. Mesmo assim, o autor mostra que, inicialmente, os confiscos de propriedade dos hereges eram redirecionados para o fisco imperial, não para a Igreja Católica.

<sup>756</sup> Esse edito possui equivalente em *CTh* 16.5.1=*CI* 1.5.1 (setembro de 326): “Imperador Constantino Augusto a Draciliano. Os privilégios que concedemos no que concerne a religião devem beneficiar somente os aderentes da Igreja Católica. É nossa vontade, além disso, que os hereges e cismáticos não só fiquem à parte desses privilégios como também sejam submetidos a vários serviços públicos compulsórios”.

<sup>757</sup> Como bem notam BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 224-225 e ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 138, a menção aos novacianos como grupo herético indica que este edito fosse anterior a 325, pois, em Nicéia (325), os novacianos foram reincorporados à Igreja Católica. Tanto é verdade que, em 326, o imperador determinava, através de uma constituição preservada em *CTh* 16.5.2 (326), que os novacianos pudessem gozar dos mesmos direitos e benefícios que os católicos.

<sup>758</sup> VC 3.66. Por conta disso, Eusébio afirma que os bispos foram obrigados a adotar medidas severas para aceitar reabilitar os hereges, o que incluía um minucioso exame de fé dos candidatos.

de novas audiências para tentar conciliar católicos e donatistas, Constantino ordenou que as igrejas nas mãos destes fossem entregues àqueles, o que gerou uma série de revoltas e mesmo mortes no norte da África. O período entre finais de 316 e o início de 321 foi marcado por uma verdadeira perseguição contra os donatistas<sup>759</sup>, que só teve fim através de um edito imperial que reconhecia o direito de propriedade dos partidários de Donato. Esse edito, preservado no apêndice 9 do *Contra os Donatistas* de Optato, determinava que os clérigos se resignassem a respeito da inviabilidade de coibir pela força a existência dos donatistas, exortava para que os católicos confiassem que Deus faria justiça à sua causa, mas que ele próprio não tomaria mais atitude hostil alguma contra os cismáticos. Apesar de reconhecer o mérito da causa católica, ele admitia que a resistência e “loucura” dos seguidores de Donato não podiam mais ser combatidas no plano militar, posto que estes esforços foram inúteis nos anos seguintes<sup>760</sup>. Para mim, essa justificativa, ao prestar satisfações ao clero católico sobre porque o Império não utilizaria mais a força para se apossar das propriedades dos donatistas, indica a pressão que estes clérigos exerciam sobre a corte imperial a fim de se apossarem dos bens de seus rivais como também de que um dos principais interesses deles ao se aproximarem do poder imperial era consolidar e ampliar o patrimônio de suas igrejas. No caso dessa disputa com os hereges, esta foi uma guerra perdida até 337.

Além disso, Constantino cuidava para que as novas rendas recebidas pela Igreja permanecessem nas comunidades e não fossem dissipadas com outras despesas. Em uma última carta a Anulino não posterior a março de 313<sup>761</sup>, o imperador determinava:

---

<sup>759</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 60 e DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 221.

<sup>760</sup> OPTATO DE MILÉVIS. *Contra os donatistas*. Apêndice 9 apud DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance. Op. cit.*, p. 221.

<sup>761</sup> Podemos saber a data precisa deste documento porque, nas atas do concílio de Cartago (408) e na carta 88 de Agostinho, foi preservada a carta em que Anulino respondia ao imperador, que pode ser seguramente datada em 15 de abril de 313 (GUICHARD, Laurent. “L’élaboration du statut juridique des clercs et des églises d’après les lois constantiniennes du *Code Théodosien* XVI, 2”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives. Op. cit.*, p. 210-211). Guichard também nota

*Salve, Anulino, por nós muito prezado. Uma vez que parece, [como mostram] diversos acontecimentos, que a desconsideração da religião, na qual se conserva a reverência suprema da santíssima e celeste [divindade], acarretou grandes perigos aos assuntos públicos, e que sua restauração e preservação propiciou a melhor fortuna para o nome romano e grande prosperidade nas atividades dos homens (pois são as boas obras da divindade que propiciam isto), pareceu-me bom que aqueles homens que, com a devida santidade e com a devida observância a esta lei, prestam seus serviços na realização dos serviços divinos, devam receber a recompensa por seus próprios trabalhos, prezado Anulino. Por conta disso, desejo que aqueles que, na província a ti confiada, na Igreja Católica na qual Ceciliano preside, prestam seu serviço a esta religião divina (aqueles a quem se chama costumeiramente de clérigos), devem ser isentados de todas as liturgias públicas de modo que não sejam afastados por qualquer erro ou falta do culto que eles devem à divindade, mas que sirvam sem perturbação à sua própria lei. Pois quando eles rendem seu grande serviço à divindade, parece que eles prestam um serviço inestimável aos assuntos públicos<sup>762</sup>.*

---

que esta constituição é muito semelhante a *CTh* 16.2.2, endereçada ao *corrector* da Lucânia e de Bruttium Otaviano, embora esta seja datada de outubro de 313. Isso indica que estas diferentes constituições, na verdade, eram versões diferentes de uma mesma legislação que foi endereçada a diferentes governadores na mesma época e que, por acaso, foram preservadas em tradições distintas. Sobre essa possibilidade da existência de versões diferentes de uma mesma constituição dependendo do magistrado à qual ela era endereçada, ver MATTHEWS, John. “The Making of the Text”. *Op. cit.*, p. 40-41.

<sup>762</sup> EUSEBIO. HE 10.7.1-2, tradução minha: *Khairē, Anuline, timiôtate hêmin. Epeidê ek pleionôn pragmatôn phainetai parexouthenêtheisan tên thrêiskeian, en hêi hê koruphaia tês hagiôtatês epouraniou dunamewj aidôs phulattetai, megalous kindunous enênokhenai tois dêmosiois pragmasin autên te tautên enthesmôs analêphtheisan kai phulattomenên megistên eutukhian tôi Rhômaikôi onomati kai sumpasi tois tôn anthrôpôn pragmasin exaireton eudaimonian pareskhêkenai, tôn theiôn euergesiôn touto parekhousôn, edoxen ekeinous tous andras tous têi ophelomenêi hagiôtêti kai têi tou nomou toutou paredriai tas upêresias tas ex autôn têi tês theias thrêiskeias therapeiâi parekhontas tôn kamatôn tôn idiôn ta epathla komisasthai, Anuline timiôtate. Dioper ekeinous tous eisô tês eparkhias tês soi pepisteumenês en têi katholikêi ekklesiâi, êi Kaikilianos ephestêken, tên ex autôn hupêresian têi hagiâi tautêi*

A isenção destas liturgias públicas era fundamental tanto para os clérigos como para as igrejas, uma vez que estas eram serviços públicos realizados nas cidades e que envolviam altos custos (reparo e construção de edifícios públicos, realização de jogos, etc.) ou a realização de sacrifícios pagos<sup>763</sup>. Ao isentar os clérigos destas atribuições, Constantino ao mesmo tempo os protegia do risco de cometer sacrilégio ou apostasia e também assegurava que as igrejas necessitassem despender somas exorbitantes para financiar os custos de manutenção de uma cidade ou de sua cúria. Com essa lei, o imperador garantia que os bens e rendas eclesiásticos estavam voltados única e exclusivamente para a manutenção das comunidades. Ponto importante a ser destacado aqui: nessa carta a Anulino<sup>764</sup>, o Augusto volta a explicitar a participação de clérigos na produção de sua legislação, limitando esse privilégio apenas à “Igreja Católica sobre a qual Ceciliano preside”, o que nos indica que os mesmos preceitos de distinção entre católicos/ortodoxos e donatistas operantes na restituição da propriedade foram adotados também nessa constituição. Não seria exagero supor que os mesmos clérigos que atuaram junto à corte imperial na confecção da primeira lei ainda fizessem sentir sua influência na isenção clerical das liturgias públicas.

Por fim, o último benefício imperial concedido à Igreja mencionado por Eusébio é a permissão imperial para que os bispos tivessem acesso ao *cursus publicus*, o serviço imperial de

---

*thrêiskeiai parekhontas, housper klêrikous eponomazein eiôthasin, apo pantôn hapax haplôs tôn leitourgion boulo-mai aleitourgêtous diaphulakhthênai, hopôs mê dia tinos planês ê exolishêseôs hierosulou apo tês therapeias tês têi theiotêti ophelomenês aphelkôntai, alla mallon aneu tinos enokhlêseôs tôi idiôï nomôï exupêretôntai, hônper megistên peri to theion latreian poioumenôn pleiston hoson tois koinois pragmasi sunoisein dokei. errôso, Anuline, timiôtate kai potheinotate hêmin.* A título de comparação, *CTh* 16.2.2 lê-se: “O mesmo Augusto [i.e. Constantino] a Otaviano, *corrector* da Lucânia e de Bruttium. Aquelas pessoas que devotam seus serviços religiosos ao culto divino – ou seja, aqueles chamados clérigos – devem ser isentos de todo e qualquer serviço público compulsório, a não ser que, pela vileza sacriliga de certas pessoas, eles sejam afastados dos serviços divinos”.

<sup>763</sup> Sobre os custos envolvidos nas liturgias públicas e os serviços que se demandavam daqueles delas encarregados, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 12-13.

<sup>764</sup> Diferentemente do que ocorre com a carta a Otaviano em *CTh* 16.2.2, onde esse aspecto não aparece, assim como a justificativa do legislador de assegurar os favores divinos e o devido culto à divindade através dessa lei. Isso ocorre, a meu ver, tanto por conta das especificidades da igreja africana (que tornavam necessário especificar que esse privilégio não se endereçava aos donatistas) quanto por causa da metodologia de edição adotada pelos compiladores do *Codex*, que omitiam as justificativas das constituições e não se interessaram em preservar o envolvimento eclesiástico nessa legislação.

transportes, toda vez que necessitassem se dirigir a alguma cidade para participar de um concílio<sup>765</sup>. Como a constituição mencionada por Eusébio é longa, cito aqui apenas o trecho relevante:

*Pois como nós ordenamos que muitos bispos de vários lugares deveriam se reunir na cidade de Arles nas calendas de Agosto, nós pensamos ser bom escrever para ti também, a fim de que tu tomes um veículo público da parte do ilustríssimo corrector da Sicília, Latroniano, e juntando à sua companhia dois outros daqueles de segunda ordem [i.e. presbíteros] que tu quiseses escolher, e, além disso, tomando contigo três serviçais que possam assisti-lo ao longo do caminho, esteja presente ao já referido local neste dia para que tanto por tua firmeza e pela unânime sabedoria dos outros reunidos, esta querela também (que até agora, por causa de certas malsãs contensões, tem mantido uma miserável existência), quando tudo for ouvido daquilo que seja dito por aqueles que hoje se encontram em desacordo, a quem nós também ordenamos que estejam presentes, possa ceder lugar, ainda que tardiamente, a um apropriado estado de religião, fé e concórdia fraternal<sup>766</sup>.*

O recipiente desta carta era Cresto, bispo de Siracusa na Sicília que, curiosamente, não aparece entre os signatários das atas do concílio de Arles (314), o que é um indício de que ele não cumpriu a ordem de convocação imperial. Assim como ele, vários bispos dos territórios sob o

---

<sup>765</sup> Sobre o funcionamento do *cursus publicus*, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 2, p. 830-834.

<sup>766</sup> EUSÉBIO. HE 10.5.23-24: *Epeidê toinun pleistous ek diaphorôn kai amuthêtôn topôn episkopous eis tèn Arelatêsion polin eisô Kalandôn Augoustôn sunelthein ekeleusamen, kai soi grapsai enomisamen hina labôn para tou lamprotou Latrônianou tou konrêktoros Sikelias dêmosion okhêma, suzeuxas seautôi kai duo ge tinas tôn ek tou deutêrou thronou hous an su autos epilexasthai krinês, alla mên kai treis paidas tous dunêsomenous humin kata tèn hodon hupêretêsthai paralabôn, eisô tês autês hêmeras epi tôi proeirêmênôi topôi apantêson, hês an dia te tês sês sterrotêtos kai dia tês loipês tôn suniontôn homopsukhou kai homophronos suneseôs kai touto hoper akhri tou deuro phaulôs di' aiskhras tinas zugomaxias paramemenêken, akousthentôn pantôn tôn mellontôn. Lekthêsesthai para tôn nun ap' allêlôn diestôtôn, housper homoiôs pareinai ekeleusamen, dunêthêi eis tèn hofeilomenên thrêiskeian kai pistin adelphikên te homonoian kan bradeôs anaklêthênai.*

domínio de Constantino se abstiveram de participar desse sínodo, talvez por guardarem reservas quanto às intenções do imperador ou mesmo por incapacidade de locomoção por uma distância tão longa. Contudo, o Augusto pôs à disposição dos eclesiásticos todos os meios possíveis para que eles pudessem comparecer a Arles, o que certamente auxiliava, assim como no caso da isenção das liturgias públicas, que as igrejas não tivessem novos gastos adicionais que comprometessem sua manutenção econômica. Mais uma vez, estamos diante do problema da propriedade eclesiástica. Não temos como saber até que ponto bispos como Óssio e Ceciliano influenciaram na convocação desse concílio ou mesmo nos moldes em que ele deveria ocorrer (e.g. não sabemos se foi iniciativa eclesiástica a idéia de reunir todos os bispos das províncias sob o governo de Constantino nessa ocasião), mas podemos perceber que o imperador fazia questão de respeitar alguns costumes eclesiásticos ao convocar Cresto, permitindo que ele trouxesse consigo dois presbíteros e três escravos para auxiliá-lo. Novamente, o imperador parece ter sido aconselhado por clérigos sobre como os bispos deveriam comparecer ao concílio e o que necessitavam durante o período em que estivessem ausentes de suas comunidades<sup>767</sup>. Detalhes como esse não se explicam pela adesão ou não do Augusto à fé cristã, mas pela atuação de sacerdotes cristãos que peticionavam ao imperador ou mesmo que por acaso estavam na corte naquele momento.

Outro ponto importante na análise da questão da propriedade eclesiástica e da participação dos clérigos na elaboração da legislação imperial referente a esse tema são as constituições imperiais que lidam com a situação no Oriente. Entre 313 e 324, essa porção do Império foi governada por Licínio, que derrotou Maximino Daia em uma longa campanha que durou cerca de seis meses. Maximino, que havia ignorado o edito de tolerância de Galério e continuara com as persegui-

---

<sup>767</sup> Como se pode perceber, por exemplo, no caso do concílio de Antioquia (268) que depôs Paulo de Samósata. EU-SÉBIO. HE 7.28.1 menciona não só os bispos signatários, mas também nota a presença de presbíteros e diáconos no sínodo. Em Nicéia (325), Atanásio compareceu ainda como diácono de Alexandre de Alexandria.

ções em suas possessões, recuou dessa política em um ato desesperado para obter apoio de seus cidadãos quando sua derrota militar era iminente. Eusébio reproduz duas constituições desse imperador datadas de 313: na primeira<sup>768</sup>, imediatamente posterior a sua derrota para Licínio em maio deste ano, o Augusto oriental determinava que fosse posto fim às perseguições contra os cristãos, permitindo que eles realizassem seu culto em paz. Vendo que essa medida não fora suficiente para sensibilizar seus súditos, ele emitiu uma segunda lei<sup>769</sup>, desta vez já estando à beira da morte, na qual ele concedia a restituição das propriedades confiscadas aos cristãos. Eusébio utilizava essas duas leis como prova do fracasso de Maximino e de sua derrota moral como perseguidor<sup>770</sup>, mas é quase certo que a utilidade prática destas foi nula: com o imperador já enfraquecido militarmente e à beira da morte, elas não tinham tempo hábil para ser implementadas, sendo sua relevância histórica mais simbólica das últimas medidas de Maximino para se assegurar no poder do que prática para a reabilitação social das igrejas no Oriente.

Essa reabilitação ocorreu apenas em julho desse mesmo ano, quando Licínio, tomando posse da capital imperial de Nicomédia, enviou cartas a todos os governadores imperiais das províncias anteriormente nas mãos de Maximino, dando ordens para que os cristãos pudessem novamente praticar sua religião em paz e para que suas propriedades confiscadas fossem restituídas. Desse documento, conhecido pelo nome equívoco de “edito de Milão” (pois nem é um edito nem foi postado em Milão), possuímos duas versões distintas: uma em latim, preservado no *Sobre a morte dos perseguidores* de Lactâncio, e uma tradução grega preservada na *História Eclesiástica* de Eusébio<sup>771</sup>. Pelas indicações textuais em cada uma delas, sabemos que a versão utilizada por

---

<sup>768</sup> EUSÉBIO. HE 9.9a.1-9.

<sup>769</sup> EUSÉBIO. HE 9.10.7-11.

<sup>770</sup> EUSÉBIO. HE 9.10.12.

<sup>771</sup> Comparando-se as duas versões, percebe-se que há uma lacuna na parte final da tradução de Eusébio (apontada em EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The Ecclesiastical History*. Op. cit., v. 2, p. 453), mas esta não chega a ser relevante

Lactânncio fora postada em Nicomédia, enquanto a tradução utilizada pelo bispo palestino correspondia ao texto afixado em Cesaréia. Do ponto de vista legal, o “edito” não acrescentava nada que já não tivesse sido assegurado por Constantino no Ocidente, mas, em compensação, estendia a liberdade de culto e a restituição dos bens dos cristãos aos territórios orientais que sofreram com a perseguição de Maximino.

Existe um porém na publicação do “edito de Milão”. Embora determinasse a restituição imediata e integral das propriedades pertencentes aos cristãos, parece que Licínio não foi tão rápido e efetivo quanto seu colega ocidental na execução desse ordenamento. Do mesmo modo, como mencionei no capítulo anterior, ele também não foi um zeloso cumpridor da liberdade de culto em seus anos de governo, como no caso do massacre dos cristãos de Amaséia ou nas inúmeras restrições que impôs aos cristãos a partir de 320<sup>772</sup>. Eusébio retrata esses descumprimentos do “edito” por parte de Licínio como a promoção de uma nova perseguição, embora nem todos os pesquisadores concordem com essa interpretação, como já mostrei acima. O que é certo, entretanto, é que os cristãos do Oriente ainda esperavam por benefícios semelhantes aos que seus correlatos ocidentais desfrutavam, como a concessão de terras.

Quanto à participação dos clérigos na legislação de Licínio que dizia respeito à Igreja, podemos afirmar que ela é bem menor do que a que podemos verificar no caso de Constantino, mas esta ausência de influência clerical se deve muito mais às escolhas do imperador oriental do que pela falta de interesse por uma maior aproximação da parte dos clérigos. No caso do “edito de Milão”, não há como detectarmos essa presença clerical até pelo fato deste documento ser fruto de um acordo político entre os imperadores, como o próprio texto diz:

---

para a compreensão do texto. Nada nos permite supor também que o bispo palestino tenha adulterado o texto original. Essa lacuna pode indicar apenas que as versões postadas em Nicomédia e em Cesaréia eram diferentes.

<sup>772</sup> A rigor, Constantino também não cumpriu à risca o “edito de Milão” em seus territórios, mas isso se deve também a ação dos católicos, que pressionavam por medidas contra os donatistas, como ocorreu na já mencionada política persecutória de Constantino contra os donatistas.

*Eu, Constantino Augusto, e também eu, Licínio Augusto, reunidos com alegria em Milão para discutir todos os problemas relativos à segurança e ao bem público, nós acreditamos dever estabelecer regras, em primeiro lugar, entre outras disposições, para assegurar o bem da maioria, aqueles sobre os quais reside o respeito pela divindade, isto é, conceder aos cristãos e a todos a liberdade e a possibilidade de seguir a religião de sua escolha, a fim de que todo aquilo de divino que há no céu possa ser benéfico e propício a nós mesmos e a todos aqueles que se encontram sob nossa autoridade*<sup>773</sup>.

Como parte de um acordo imperial selado em um encontro que envolvia somente os dois Augustos, os clérigos pouco puderam participar ou intervir. Esse pode ser um dos motivos porque, na opinião corrente da historiografia, esse texto seja o menos marcadamente cristão dentre todas as constituições emitidas por Constantino relativas à Igreja: emitida em acordo com Licínio, essa lei não professava a crença dos imperadores no favorecimento que o Deus cristão podia prestar ao Império, mas reconhecia que qualquer divindade cultuada nos limites das possessões romanas era capaz de trazer benefícios ao governo de Roma. Além disso, os representantes das igrejas parecem não ter tido a mesma força política que demonstravam no Ocidente, pois não conseguiram fazer com que Licínio cumprisse as determinações desta lei nos anos seguintes. Outro ponto de recuo nessa lei do ponto de vista dos católicos/ortodoxos é que, diferentemente dos ordenamentos anteriores de Constantino, essa lei não assegurava privilégios exclusivos à Igreja

---

<sup>773</sup> LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 48.2: *cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum conuenissemus atque uniuersa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae uidebamus pluribus hominibus profutura, uel in primis ordinanda esse credidimus, quibus diuinitatis reuerentia continebatur, ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisset, quo quicquid [est] diuinitatis in sede caelesti, nobis at atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere*. Preferi utilizar aqui a versão de Lactânncio porque ela deve ser o original latino deste documento. No entanto, a tradução grega de Eusébio segue *pari passu* o texto latino neste excerto (pois segue a tradução oficial do documento postada em Cesaréia). O equivalente em Eusébio é EUSÉBIO. HE 10.5.4.

Católica, mas a equiparava tanto aos movimentos heréticos ainda atuantes nessa época (novacianos, paulinitas, marcionitas, montanitas, etc.) como a grupos cismáticos como os donatistas.

Contudo, sabemos da presença de pelo menos um bispo na corte de Licínio até sua derrota final em 324. Trata-se de Eusébio, bispo de Nicomédia durante praticamente todo o período em que Licínio fora imperador oriental. Um dos principais expoentes do “partido eusebiano”<sup>774</sup>, este Eusébio começara como bispo de Berito (atual Beirute), mas logo se mudou para a virtual capital do Oriente assim que Maximino, o último perseguidor dos cristãos, fora derrotado. A transferência de clérigos entre diferentes sedes da cristandade não era uma prática bem vista no século IV<sup>775</sup>, e por isso muitos autores hostis a esse Eusébio acusam-no de ambição política com essa transferência, justamente para poder estar mais próximo do centro de poder no Oriente. Não sabemos ao certo o quão influente Eusébio de Nicomédia era na corte liciniana<sup>776</sup>, mas temos como saber que ele, juntamente com Constância, irmã de Constantino casada com o imperador oriental desde 313, foram juntos interceder pela vida de Licínio aos pés do imperador ocidental após a derrota de Licínio em 324<sup>777</sup>. É possível que, pelo fato de Constância ser cristã, Eusébio frequen-

---

<sup>774</sup> Essa expressão, inventada por Atanásio de Alexandria em seus primeiros textos a respeito da controvérsia ariana, era usada para os principais expoentes do partido ariano durante as décadas de 320 e 330. Atanásio também associava Eusébio de Cesaréia a esse grupo, mas seu principal representante (ou melhor, o principal alvo da fúria do bispo alexandrino), era mesmo Eusébio de Nicomédia. Para mais, ver GWINN, David M. *The Eusebians: The polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the “Arian controversy”*. Oxford: Oxford University Press, 2007 (Oxford Theological Monographs), p. 103-124.

<sup>775</sup> Existem cânones tanto em Arles (314) quanto em Nicéia (325) que vetam a transferência de bispos entre sedes. A alegação era que, uma vez ordenado e atribuído a uma comunidade, o bispo deveria se contentar com essa função até o fim da vida e não cobiçar se mudar para uma sede mais rica ou de maior prestígio. Na prática, porém, esses cânones tinham mais valor moralizante do que normativo, não impedindo que essas transferências episcopais continuassem ocorrendo ao longo de todo o século IV, tanto do lado do partido ariano como do lado dos nicenos.

<sup>776</sup> Alguns autores, como GRANT, Robert M. “Religion and Politics at the Council at Nicaea”. *Op. cit.*, p. 3 e DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 237, alegam que as medidas hostis ao cristianismo tomadas por Licínio e que Eusébio de Cesaréia criticava como sendo um retorno das perseguições foram, na verdade, sugeridas por Eusébio de Nicomédia como meio para frear o avanço contra o partido ariano que ocorria nessa época. Contudo, essa é uma conjectura que não tem como ser comprovada, embora seja mais prudente especular que a presença de Eusébio de Nicomédia talvez tenha impedido que o imperador oriental tomasse medidas mais drásticas contra os cristãos.

<sup>777</sup> É o que deduz BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 70, 77 a partir da carta de Constantino à comunidade de Nicomédia informando a destituição de Eusébio do posto de bispo dessa comunidade após o concílio de Nicéia (325) (reproduzida em TEODORETO. HE 1.20, sendo o trecho em questão 1.20.2).

tasse a corte para ministrar os sacramentos à imperatriz ou mesmo para instruí-la em assuntos de fé, mas Constantino, em uma carta à comunidade de Nicomédia de 325 na qual comunicava a deposição do bispo local como consequência de seu descumprimento dos acordos fixados no concílio de Nicéia (325), alega que o bispo fazia mesmo parte da “facção” de seu rival, o que é uma evidência de que o interesse de Eusébio de Nicomédia na corte oriental também era político.

Após a derrocada de Licínio em 324, Constantino encontrou no Oriente uma situação muito parecida com aquela que vivenciou em 312, quando assumiu o controle dos territórios de Maxêncio. Uma de suas primeiras prioridades foi fazer acordos com as elites locais para garantir a estabilidade política em seus novos territórios<sup>778</sup>, mas também aí havia uma “questão cristã” (i.e. decidir o que fazer com os inúmeros cristãos prejudicados pelas medidas restritivas de Licínio e com a volumosa quantia de bens das comunidades que foram confiscados e/ou vendidos a particulares) a ser resolvida. Seja porque Licínio não cumprira a contento as determinações do “edito de Milão” desde 313, seja porque suas medidas hostis ao cristianismo após 320 geraram novos confiscos, exílios, prisões e mortes de cristãos, Constantino teve que regulamentar mais uma vez a restituição de bens aos cristãos e ressarcimentos que deveriam se prestar aqueles que foram mortos ou que tiveram sérios prejuízos com as medidas de Licínio. Ainda em 324, o novo imperador oriental publicou um longo edito aos provinciais do Oriente em que estabelecia os termos em que estas restituições e ressarcimentos deveriam ocorrer, do qual possuímos, através de uma cópia preservada na *Vida de Constantino*, a versão postada aos provinciais da Palestina<sup>779</sup>. Nela, o imperador determinava o retorno dos exilados e a liberdade para aqueles que foram

---

<sup>778</sup> Sobre esses acordos, ver KELLY, Christopher. “Bureaucracy and Government”. In: LENSKI, Noel (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. *Op. cit.*, p. 192-200.

<sup>779</sup> Apesar de este edito se endereçar somente aos provinciais da Palestina (por isso seu nome mais recorrente de *Ad Provinciales*), Eusébio menciona que as determinações contidas nesse documento foram endereçadas a todas as demais províncias orientais (VC 2.23.1). Isso não só é provável como também plausível, uma vez que era comum que

compulsoriamente obrigados a trabalhar nas minas, gineceus e fábricas imperiais de armas e tecidos, concedia o direito de militares afastados de seus postos por conta de sua fé de reassumirem seu antigo cargo ou se afastarem dignamente da vida militar, retirava das cúrias aqueles que nelas foram arrolados a despeito de seus privilégios sociais e concedia a liberdade para os que foram injustamente escravizados. Quanto à propriedade, o príncipe ordenava que tanto os bens que estavam nas mãos do fisco ou de particulares e que pertenceram outrora aos cristãos deveriam retornar a seus donos de origem, mesmo que eles tenham sido comprados de acordo com a lei<sup>780</sup>. No que se refere à propriedade daqueles que morreram na condição de mártires, Constantino estabelecia:

*A propriedade não deve ser ignorada, pois indivíduos foram dela privados sob vários pretextos. Mas quem quer que, enquanto se submetia ao mais excleso e divino conflito do martírio com resolução destemida e corajosa, foi privado de sua propriedade, e quem quer que, seguindo resoluto em sua confissão, preparou para si a esperança eterna, e aqueles que foram compelidos a partir para o exterior porque não desprezaram a fé e desafiaram seus perseguidores, e por isso também foram privados de seus bens, e quem quer que, sem mesmo ter sido condenado à morte, sofreu confisco de seus bens, nós decretamos que suas propriedades sejam confiadas a seus parentes próximos. E já que as leis se referem expressamente àqueles mais próximos em parentesco, é fácil determinar a quem as heranças pertencem; e também porque quem fosse seu parente mais próximo seria aquele que deveria receber legalmente a herança caso o morto encontrasse uma morte natural. Mas se nenhum parente de*

---

versões diferentes de uma mesma constituição fossem postadas em diferentes províncias, como mostra MATTHEWS, John. "The Making of the Text". *Op. cit.*, p. 38-41.

<sup>780</sup> Essas medidas estão contidas em VC 2.30-41. Eusébio também as resume em VC 2.20-21.

*qualquer um dos mencionados acima sobreviveu para se tornar seu legítimo herdeiro – eu digo, ou dos mártires, ou dos confessores ou ainda daqueles que viveram no exterior após se mudarem por tais razões, que a Igreja em cada lugar específico ser indicada para receber a herança. Certamente não será nenhuma injustiça para aqueles que partiram se ela, por quem eles se submetem a tantos sofrimentos, gozar desta herança. Além disso, é necessário acrescentar isto também: que se qualquer um dos acima mencionados fez qualquer concessão de sua propriedade a pessoas de sua escolha, é razoável que sua posse permaneça válida<sup>781</sup>.*

Além disso, o Augusto tratava também dos locais onde os mártires estavam enterrados, onde havia também o costume de se construir edifícios de oração em honra dos que ofereceram sua vida em testemunho de Deus (estes locais geralmente se chamavam *martyria*). Sobre esses locais, o imperador deliberava:

*Além disso, os próprios locais que são honrados pelos corpos dos mártires e se mostram como monumentos de suas mortes gloriosas, quem poderia duvidar que eles pertencem às igrejas, ou não ordenaria que fosse dessa maneira? Já que nenhum presente poderia ser melhor nem outro esforço mais a-*

---

<sup>781</sup> VC 2.35-36: *Parateon de oude to tôn ousiôn, hôn ekastoi kata diaphorous esterêthêsan prophaseis. All' eite tines ton ariston te kai theion hupostantes agôna tou marturiou aphobôi te kai tharraleai têi gnômêi tôn ontôn esterêthêsan, eite tines homologêtai katastantes tèn aiônion elpida pareskeuasan heautois, hosoi te metoikêsai kata-nagkasthentes, hoti mê tois diôxasin eixan paridontes tèn pistin, tôn ontôn esteronto kai autoi, ê ei ge tines oude katagnôsthentes thanaton sterêsin edustukhêsan tôn ontwn, toutôn tois pros genous prosnemesthai tous klêrous prostattomen. Pantôs de diagoreuontôn tôn nomôn tôn agkhisteôn tois egguterô, rhaidion diaginôskein hois prosêkousin hoi klêroi, kai hoti houtoi kata logon epi tèn diadokhên elthoien an, hoiper êsan oikeioteroi kai automatôi khrêsamenôn ekeinôn tôi telei, ei de tôn agkhisteôn mêdeis hupoleipoito mêdenos tôn proeirêmenôn kata logon an genome-nos klêronomos, mête tôn marturôn phêmi, mête tôn homologêsantôn, mête tôn metoikôn mentoi tôn epi toiautêi metastantôn prophasei, hê kath' hekastous aei tous topous ekkklêsia diadekhesthai tetakhthô ton klêron: ouk estai de touto pantôs oude tois apelthousi baru, eiper hês heneka pantas hupestêsan ponous klêronomon eutukhoien tautên. Proskeisthai ge mên anagkaion kai tode, hôs ei tôn proeirêmenôn tines edôrêsanto ti tôn ontôn hois eboulonto, tou-tois tèn despoteian eulogon kurian menein.*

*gradável e proveitoso que, por instigação da vontade divina, tomar medidas ativas sobre tais coisas, e que aquilo que foi tomado por pretextos malignos de homens loucos e criminosos, deva ser legalmente restaurado às santas igrejas e preservado*<sup>782</sup>.

A respeito das primeiras medidas citadas acima, não temos como saber se contaram com a participação de clérigos em sua composição, mas seria acaso exagero vermos influência clerical nestas duas últimas? De fato, com relação aos bens para os quais não havia nenhum herdeiro legal, o direito romano permitia que estes fossem incorporados ao fisco imperial na condição de *bona vacantia* (“bens disponíveis”)<sup>783</sup>, mas Constantino não se vale desse recurso legal e opta por atribuir esses bens às igrejas. Do mesmo modo, na lei que se refere aos *martyria*, nada obrigava o imperador a restituir esses locais às igrejas, mesmo porque nem sempre os terrenos em que estavam situados eram de propriedade eclesiástica<sup>784</sup>. Penso que podemos analisar essas duas medidas específicas como complementos à política que Constantino já vinha implantando no Ocidente de reconhecimento do direito de propriedade das igrejas e de concessão de bens a elas, a qual, como pudemos identificar nas constituições de Constantino a Anulino e Ceciliano em 313, era marcada pela influência de clérigos católicos interessados na defesa e incremento do patrimônio eclesiástico. Ao proceder dessa maneira, o príncipe evitava, por enquanto, ter que recorrer a novos confiscos de bens das cidades ou mesmo dos templos pagãos para atender às necessidades crescentes das igrejas. Até como parte dessas necessidades, Eusébio menciona outra lei de Constantino, na qual o imperador ordenava a construção de novas igrejas e a reforma e ampliação de

---

<sup>782</sup> VC 2.40: *Kai mên kai tous topous autous, hoi tois sômasi tôn marturôn tetimêntai kai tês anakhôrêseôs tês endoxou hupomnêmata kathestasin, tis an amphibaloi mê oukhi tais ekklêsiais prosêkein, ê oukhi kai prostaxeien an; hênika mête dôron ameinson mête kamatos khariesteros kai pollên ekhôn tên ôpheleian heteros an genoito, ê tou theiou protrepontos neumatos tên peri tôn toioutôn poieisthai spoudên, kai ha meta ponêrôn exêirethê prophaseôn tôn adikôn kai mokhthêrotatôn andrôn, apokatastathenta dikaiôs tais euagesin authis ekklêsiais aposôthênai.*

<sup>783</sup> JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 420-422. Também os *bona vacantia* faziam parte das *res priuatae*.

<sup>784</sup> A esse respeito, ver KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*. *Op. cit.*, p. 29-32.

igrejas antigas, no que Eusébio afirma ser uma antecipação do príncipe à certeza de que todos os romanos abandonariam o “erro politeísta” e se voltariam para a Igreja do Cristo<sup>785</sup>. Entretanto, como veremos em detalhes mais adiante, a construção dessas igrejas contava com a participação dos clérigos, os quais intervinham junto ao poder imperial para que este despendesse recursos para este fim.

Pensados a partir da proposta de “apologia histórica” adotada por Eusébio na *História Eclesiástica*, os documentos que analisei acima se enquadram na proposta do autor de valorizar a relação entre imperador e bispos como o reconhecimento, da parte do poder imperial, da importância do cristianismo para a vida no Império. Nos seis documentos citados pelo bispo, a relação que o autor pretende mostrar é de um soberano que age inspirado por Deus para favorecer as comunidades cristãs e lhes conceder um lugar de destaque na sociedade romana. Até por esse motivo, a seleção documental efetuada por Eusébio tende a privilegiar constituições que reafirmam direitos e privilégios das igrejas, em especial dos bispos, que ele entende terem sido concedidos pelo imperador por uma questão de vontade pessoal. Assim, o “edito de Milão”, as duas cartas de Constantino a Anulino e a carta a Ceciliano enfatizam a concessão da liberdade de culto e o reconhecimento das propriedades da Igreja Católica como prerrogativas vindas direto do imperador em reconhecimento aos favores que recebia de Deus em seu governo, destacando também como o imperador mantinha uma vinculação privilegiada apenas com um grupo específico de cristãos (os católicos), inclusive lhes assegurando privilégios sociais e econômicos como a isenção das liturgias públicas. De modo análogo, as cartas a Miltiades de Roma e a Cresto de Siracusa não são utilizadas para documentar a controvérsia donatista (Eusébio sequer chega a mencionar a existên-

---

<sup>785</sup> VC 2.45.2.

cia desse cisma na *História Eclesiástica*, e fazia alusão a ele em apenas dois parágrafos de sua *Vida de Constantino*), mas sim a preocupação do imperador em resolver os conflitos internos da Igreja através da convocação de concílios e a distinção social concedida aos clérigos ao utilizarem o *cursus publicus* para poderem atender a essas reuniões<sup>786</sup>.

De fato, na *História Eclesiástica*, diferentemente do que ocorreria posteriormente na *Vida de Constantino*, Eusébio não retrata os bispos também como agentes da política imperial e como interlocutores privilegiados do Augusto, mas os coloca apenas como recipientes privilegiados do evergetismo imperial. Como podemos explicar essa mudança? Acaso ela era significativa de que a maior proximidade entre imperador e bispos na obra posterior era uma invenção apologética do autor? Como tentei mostrar até agora, esse não é o caso, mesmo porque encontramos indícios na documentação imperial arrolada por Eusébio de que os bispos tinham participação direta na defesa de seus interesses junto à corte imperial, o que se refletia no próprio vocabulário dessas legislações. É evidente que essa participação estava longe de ser diretiva, podendo ser percebida muito mais em detalhes e nas entrelinhas do que propriamente na argumentação do texto legislativo. Isso porque o clero nunca foi um grupo político proeminente na política constantiniana e não tinha força política suficiente para poder assumir as rédeas da administração e fazer de Constantino apenas o representante de seus interesses. Tanto em Roma em 312 como em Nicomédia em 324, as primeiras atitudes do imperador se voltaram para o Senado e as elites provinciais, estes sim a base de sustentação política de seu poder, e só em um segundo momento para a “questão cristã” que precisava de uma solução nos dois casos. Foi dentro desse espaço de atuação política limitado, posto que as elites senatoriais controlavam as áreas mais importantes da administração, que os bispos puderam atuar, peticionando o imperador por benefícios que assegurassem principal-

---

<sup>786</sup> Sobre o significado político do uso do *cursus publicus*, ver SOTINEL, Claire. “Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l’évêque dans la cité”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L’Évêque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité. Op. cit.*, p. 122-123.

mente os direitos da Igreja como proprietária de bens no Império. Eusébio também não se detém sobre esse ponto, mas a legislação de Constantino favorável às igrejas, pelo menos no que concerne ao patrimônio eclesiástico, não é muito diferente daquela já existente para os cultos tradicionais de Roma e seus sacerdotes. Mesmo sofrendo a pressão dos clérigos por uma maior concessão de bens à Igreja (o que fica claro pelas diversas disputas eclesiásticas ao longo da controvérsia donatista a respeito da questão do patrimônio eclesiástico), Constantino apenas equipara os direitos de propriedade das igrejas ao dos demais cultos religiosos já existentes no Império.

Contudo, a pressão de clérigos se fez sentir em algumas legislações pontuais a respeito da propriedade eclesiástica, como por exemplo, no edito aos provinciais da Palestina, quando o imperador se abstém de tomar para o fisco os bens que deveriam ser restituídos a cristãos já mortos e sem herdeiros para entregá-los às igrejas, não recorrendo a seu direito de reavê-los sob o princípio legal dos *bona vacantia*, assim como atribuiu também as igrejas o direito de propriedade sobre os terrenos onde se locavam os túmulos dos mártires (frequentemente acompanhados de um *martyrium*). Apesar de representarem concessões imperiais sem precedente jurídico e que favoreciam diretamente o incremento do patrimônio eclesiástico, elas não significativas a ponto de, nesse momento, fazer da Igreja uma das mais ricas proprietárias de terras e bens. O principado de Constantino, é bem verdade, lançou as bases legais sobre as quais se construiria, nos séculos seguintes, a grande riqueza da Igreja, mas essa não é a realidade ainda em meados de 320. Os grandes proprietários de terra nesse período ainda eram os senadores, e os recursos dos quais a Igreja dispunha para realizar grandes obras (como veremos a seguir, esse era o caso das igrejas) ainda não estavam em suas mãos, mas sim nas mãos do imperador e dos aristocratas.

Podemos pensar que Constantino seguiu um padrão comum àquele seguido pelos imperadores romanos que fomentavam um culto particular de suas preferências ao longo de seu princi-

pado<sup>787</sup>, concedendo benefícios, privilégios ou até mesmo estimulando que os demais cidadãos o adotassem também, mas sem nunca elevá-lo a um patamar acima dos demais, apenas equiparando seus favores àqueles desfrutados pelos demais cultos ou mesmo fazendo uma concessão pontual aqui e lá para satisfazer a seu grupo de sacerdotes. Outro ponto importante que Constantino mantém em sua política com relação à Igreja é não torná-la economicamente independente do Império, dotando-a de rendas e isenções fiscais de tal montante que ela pudesse seguir um planejamento econômico independente de Roma. O que Constantino concede são meios econômicos suficientes para que as igrejas pudessem se manter a longo prazo e para que pudessem exercer, de forma ininterrupta, suas atividades. O imperador não via os clérigos como instrumentos de evergetismo imperial aos pobres, mesmo porque as rendas imperiais atribuídas às comunidades eram suficientes apenas para reparar os edifícios eclesiásticos e prover mantimento para o clero<sup>788</sup>, além do que as obras caritativas já seguiam seu curso particular com base nas contribuições espontâneas dos fiéis. Dentro desse panorama, os benefícios concedidos pelo Augusto aos católicos, por mais que eles pressionassem por mais, apenas asseguravam que a Igreja se tornasse uma entidade economicamente viável a longo prazo, mas não um agente econômico diferenciado e independente<sup>789</sup>.

Deveríamos, portanto, condenar as teses da *História Eclesiástica* sobre a relação entre Constantino e as igrejas como tendenciosas? Não creio que isso seja necessário ou mesmo justo para com o autor, mesmo porque os objetivos dele não eram estritamente históricos em sua obra

---

<sup>787</sup> Como exemplos dessa prática, podemos citar Aureliano, que favoreceu o culto do Sol Invicto no Império durante seu principado (construindo até mesmo um templo para esta divindade em uma área nobre de Roma), e mesmo Diocleciano, que deu grande incentivo ao reavivamento do culto de Júpiter e Hércules ao longo da Tetrarquia. Em ambos os casos, o favorecimento imperial a esses cultos não sobreviveu após seus idealizadores, ao menos na proporção em que eram antes beneficiados. Para mais a respeito, ver ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 37, 55-56 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor. Op. cit.*, p. 104.

<sup>788</sup> Como no caso da carta de Constantino a Ceciliano, que confiava 3000 *folles* para sustentar as comunidades cristãs de três províncias romanas inteiras (África, Numídia e Mauritânia). No próprio texto da lei, o imperador deixa claro que esse dinheiro se destinava a manutenção dos ministros da Igreja, não para a realização de caridade.

<sup>789</sup> Tese já defendida por ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 114.

(embora sua metodologia o seja). O bispo palestino não pretendia reescrever a história do Império Romano para descrever a Igreja como o principal agente histórico das mudanças vivenciadas no início do século IV, mas apenas pretendia defender, dentro de um contexto de polêmica circunscrita aos círculos cristão, pagão e judeu da região da Palestina, que o próprio imperador então reinante no Ocidente era partidário de que tanto a fé cristã como seus fiéis eram importantes para salvaguardar os rumos do Império. Era uma tese relacionada à polêmica da superioridade do cristianismo frente às demais religiões no Império, mas que não pretendia colocar a Igreja no lugar das elites senatoriais e provinciais, estas sim as verdadeiras bases políticas do poder imperial e os reais interlocutores privilegiados na corte de Constantino, como principal ator da política da época. Devemos entender que a relação entre o Augusto e os clérigos teorizada na *História Eclesiástica* tem fundamento histórico apenas na medida em que esboça a maior aproximação entre esses dois grupos que se verifica sob Constantino, mas não quando subentende que as igrejas passavam a se tornar o centro da política constantiniana. Elas não o eram, mas isso não significa que elas fossem irrelevantes no contexto da época.

Os problemas do fim das perseguições, da liberdade de culto, da restituição dos bens e da regulamentação do patrimônio eclesiástico constituíam, como bem apontou Harold Drake, uma “questão cristã” no início do século IV da qual nenhum imperador podia escapar<sup>790</sup>. Maxêncio e Licínio também lidaram a seu modo com ela, embora de modo menos eficiente do que fizera Constantino, e isso em grande medida ocorreu por conta das escolhas políticas dos imperadores. Desde meados do século III, o clero cristão buscava reconhecimento de seus direitos e daqueles de suas comunidades junto ao poder imperial, e mesmo antes da eclosão da Grande Perseguição de Diocleciano os cristãos (inclusive clérigos) já se aproximavam das cortes imperiais, se não

---

<sup>790</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 171.

pessoalmente, pelo menos através de petições. Mesmo antes de se declarar cristão em 312, Constantino já havia constituído contatos com clérigos durante seu governo na Gália e na Hispânia, e estes continuaram e mesmo se expandiram após a batalha da ponte Mílvia. Foram esses contatos (Óssio de Córdoba, Retício de Autun, Materno de Colônia, Marino de Arles, só para citar os nomes identificáveis nas fontes) que propiciaram sua inclinação para o partido católico na controvérsia donatista e que contribuíram para conciliar a disposição da corte em lidar com essa “questão cristã” com os interesses e costumes das comunidades cristãs dessa época. Embora os senadores ainda fossem o centro das atenções de qualquer governante nesse período, a escolha de Constantino de se afastar da política persecutória de seus antecessores e favorecer essa aproximação com o clero cristão – que já era ambicionada por esse grupo décadas antes (independente da profissão religiosa do imperador) – contribuiu para que sua legislação tomasse os contornos favoráveis ao cristianismo que se verificam nela hoje em dia e que, no longo prazo, se mostraram mais benéficas para os interesses das comunidades, especialmente no campo da liberdade religiosa e da constituição do patrimônio eclesiástico. Situação semelhante encontramos quando a questão era a construção de igrejas, nosso próximo tema.

### **Construção de igrejas**

Ao longo de seu principado, Constantino ordenou e financiou a construção de igrejas ao longo de toda a extensão das possessões romanas. Na Cidade Eterna, foram sete ao todo, todas estabelecidas ao redor das muralhas<sup>791</sup> (e, portanto, longe do centro da Urbe, onde se concentravam os principais templos aos deuses imortais – alguns desses restaurados por Maxêncio). Em

---

<sup>791</sup> Sobre as igrejas romanas de Constantino, ver a excelente exposição feita por ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 146-161.

Constantinopla, seguramente duas (Hagia Sofia e Hagia Irene<sup>792</sup>) foram erigidas, além de vários *martyria* ao redor da cidade<sup>793</sup>; na Palestina, com o auxílio de Helena, mãe do imperador e ela própria imperatriz desde 324<sup>794</sup>, foram construídas as igrejas do Santo Sepulcro, em Jerusalém<sup>795</sup>, da Natividade, em Belém<sup>796</sup> e da Ascensão no monte das Oliveiras<sup>797</sup>. De todas as igrejas acima mencionadas possuímos vestígios arqueológicos que comprovam sua existência, mas Eusébio também menciona que foram construídas igrejas em Nicomédia<sup>798</sup>, em Antioquia<sup>799</sup>, outra na Palestina, no local onde se localizava o carvalho de Mambré onde Abraão teria presenciado sua primeira teofania<sup>800</sup>, e uma última em Heliópolis, na Fenícia, construída para substituir o templo de Afrodite que aí existia e que fora demolido por ordem do príncipe<sup>801</sup>. Todas essas foram financiadas pelo imperador em pessoa, embora contassem, no processo de sua construção, com a participação de bispos para definir os rumos que as obras tomariam. Meu objetivo aqui não é falar sobre todas essas igrejas ou sobre suas peculiaridades arquitetônicas, mas selecionar alguns casos

---

<sup>792</sup> Literalmente, Santa Sabedoria e Santa Paz, curiosamente dois atributos clássicos do bom governante e não santos cristãos. Eusébio afirma em VC 4.58-60 que Constantino também foi responsável pela construção da igreja dos Santos Apóstolos, onde ele foi inclusive inumado, mas a descrição do edifício feita na *Vida de Constantino* faz autores como Averil Cameron e Stuart Hall (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 337-338) suspeitarem que o prédio descrito não é uma igreja no sentido estrito do termo, mas sim um mausoléu imperial que somente sob Constâncio II teria sido ampliado e remodelado na condição de igreja. ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 269-271 rebate os argumentos de Cameron e Hall e defende que a descrição feita por Eusébio realmente se trate de uma igreja.

<sup>793</sup> VC 3.48.1.

<sup>794</sup> ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 182.

<sup>795</sup> Descrita em VC 3.33-40.

<sup>796</sup> VC 3.43.2.

<sup>797</sup> VC 3.43.3.

<sup>798</sup> VC 3.50.1. Nesse caso específico, Eusébio alega que esta igreja foi construída “com seus [i.e. do imperador] recursos pessoais [como] um monumento de vitória sobre seus inimigos e contra os inimigos de Deus” (*ex oikeiôn thêsaurôn kantautha tõi autou sôtêri kat' ekhthrôn kai theomakhôn anupsôn nikêtêria*). A alusão aqui é feita porque um dos primeiros atos da perseguição de Diocleciano foi por abaixo a igreja de Nicomédia que se localizava à vista dos olhos no palácio imperial (LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 12.3), e a construção de uma igreja na cidade com base nos recursos pessoais do imperador era um ato claro de oposição à antiga política persecutória. Aqui, se não correta em seus mínimos detalhes, a explicação de Eusébio é plausível e é bem possível que ele não tenha sido a única pessoa a entender assim o simbolismo da construção dessa nova igreja em Nicomédia.

<sup>799</sup> VC 3.50.2. Iniciada por Constantino, essa igreja, conhecida como “igreja dourada” pela abundância de ouro em sua construção, foi dedicada apenas em 341 sob Constâncio II por um concílio dedicatório conhecido por ter produzido um Credo de orientação anti-nicena (BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 57-59).

<sup>800</sup> VC 3.51. O episódio de Abraão é narrado em Gn 18.1-15.

<sup>801</sup> LC 8.5-8, retomado em VC 3.58.

que julgo emblemáticos dessa nova relação entre imperador e bispos no início do século IV. Para tanto, elegi analisar os casos da igreja do Santo Sepulcro, em Jerusalém, e da igreja situada no carvalho de Mambré, na Palestina.

Até a época de Constantino<sup>802</sup>, os cristãos não se reuniam em locais denominados “igrejas”, mas em casas particulares adaptadas para as necessidades litúrgicas da comunidade (as *domi ecclesiae*) ou mesmo nos *martyria* onde celebravam o culto aos mártires<sup>803</sup>. Essas casas ainda possuíam um estilo arquitetônico típico das construções privadas greco-romanas, marcadamente distinto daquele empregado em construções públicas como templos ou palácios, e seu estatuto como propriedade era idêntico ao de uma casa comum romana, podendo ser alienada como tal<sup>804</sup>. Essas *domi ecclesiae* costumavam estar em posse dos membros mais ricos da comunidade, que cediam suas casas para o uso coletivo da comunidade, ou, a partir do século III, nas mãos dos bispos, que as conformavam para atender a necessidade crescente por uma maior especialização do espaço onde se realizava o culto<sup>805</sup>. “Igrejas” no sentido estrito do termo (i.e. construções monumentais de caráter público e de posse da comunidade) eram construções raras, só identificáveis em fins do século III e início do século IV. Lactâncio é um dos primeiros a falar na existência de uma *ecclesia* (“igreja”) em Nicomédia, localizada a poucos metros do palácio imperial e que fora

---

<sup>802</sup> Para o panorama da construção de igrejas antes da época de Constantino, valho-me da exposição de KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*. *Op. cit.*, p. 22-37. Apesar de o autor ainda se basear em teses cuja validade é questionada pela historiografia contemporânea (por exemplo, ao fundamentar sua análise da funcionalidade arquitetônica das primeiras construções cristãs na tese de que o cristianismo, até meados do século III, seria uma religião composta majoritariamente por pessoas pobres ou vinculadas à “classe média”), sua descrição tanto dos monumentos quanto de seu desenvolvimento arquitetônico ainda são úteis para o pesquisador atual. Também útil sobre o assunto é a exposição de ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 148-149, que se fundamenta em Krautheimer.

<sup>803</sup> Como bem mostra KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*. *Op. cit.*, p. 30, os cemitérios e catacumbas cristãos não foram planejados para receber reuniões da comunidade, embora, em casos excepcionais, eles pudessem abrigar o encontro de alguns poucos fiéis.

<sup>804</sup> *Idem*, p. 28 mostra como as *domi ecclesiae* cristãs ou mesmo as casas de culto judaicas eram, em sua fachada, idênticas a casas comuns greco-romanas, o que tanto garantia a discricção desses locais perante as autoridades (algo muito útil especialmente durante as perseguições) como facilitava seu registro a título de propriedade.

<sup>805</sup> Por exemplo, as *domi ecclesiae* do século III, diferentemente de suas congêneres do século anterior, apresentavam uma divisão clara entre o presbitério e o espaço devotado à comunidade leiga e também possuíam uma sala anexa onde os catecúmenos ficavam durante a celebração da eucaristia (*idem*, p. 26).

destruída em 303 logo no início das perseguições de Diocleciano<sup>806</sup>. Mesmo assim, a regra era que as comunidades se reunissem em *domi ecclesiae* de tipo privado, sem qualquer semelhança com edifícios públicos<sup>807</sup> e ainda registradas em nome de um de seus membros (o bispo ou o patrono que concedeu o imóvel).

Esse panorama mudou a partir de Constantino, quando o imperador assumiu para si, senão todo, ao menos parte dos gastos com a reparação das igrejas destruídas ao longo da perseguição de Diocleciano. Em HE 10.2-3<sup>808</sup>, o bispo palestino afirmava que Constantino e Licínio confiavam somas em dinheiro para as comunidades a fim de que elas reconstruíssem seus locais de culto então em ruínas, e que isso permitiu que não só os antigos edifícios fossem reparados, mas que também eles fossem ampliados e alguns novos fossem mesmo erguidos<sup>809</sup>. Infelizmente, nós conhecemos mal como era feita essa distribuição de dinheiro (talvez em moldes semelhantes às concessões pecuniárias à igreja na África em 313?) e de como os bispos, especialmente no Oriente, a empregavam (acaso eles tinham liberdade para decidir como melhor empregá-la ou havia ordens superiores que instruíam como ela deveria ser utilizada?), sendo nosso conhecimento um pouco melhor para o caso de Roma. Aí, Constantino encomendou a construção de um total de sete igrejas, todas construídas nos arredores da cidade, na condição de patrono da comunidade cristã local. Assim como Aureliano fizera em seu principado com relação ao templo do Sol, o imperador do Ocidente financiou toda a obra com base em sua fortuna privada<sup>810</sup>. Provavelmente, os bispos de Roma durante os anos de 312 a 337 não tinham muito controle sobre o uso dos recursos imperiais para a construção desses edifícios, recebendo-os tal como os faziam com as *do-*

---

<sup>806</sup> LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perseguidores* 12.2-5.

<sup>807</sup> Para exceções pontuais, ver KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*. *Op. cit.*, p. 36-37. Paulo de Samósata chegou a introduzir algumas características da arquitetura e do cerimonial público romano na igreja em Antioquia, mas sofreu grande resistência da parte dos fiéis.

<sup>808</sup> Retomado em VC 1.42-2, já com a devida exclusão do nome de Licínio desse favorecimento imperial.

<sup>809</sup> Como determinava ordem imperial reproduzida em VC 2.45.2 (i.e. já posterior a 324).

<sup>810</sup> ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 146-147.

*mi ecclesiae* cedidas pelos Membros mais ricos da comunidade até então. É nessa condição de “membro ilustre” da comunidade que Constantino constrói e doa essas igrejas para a comunidade local, a qual nem sempre tinha participação direta nos rumos da construção<sup>811</sup>.

No Oriente, durante os primeiros anos de Licínio, a situação era diferente, mesmo porque esse imperador não estava disposto a despendar sua fortuna construindo edifícios para um culto com o qual nem sequer simpatizava. Nessa porção do Império, como o próprio Eusébio diz, houve vários casos de reconstrução de igrejas ou de construção de outras novas, mas desta vez conduzidas pelos próprios bispos. Emblemática desse contexto é a construção do “templo” (*neôs*) de Tiro através do “zelo e entusiasmo” do bispo local, Paulino, também ele uma pessoa próxima a Eusébio<sup>812</sup>. Se considerarmos que Paulino investiu seu próprio dinheiro ou o dinheiro de sua comunidade para a construção dessa igreja, este seria um caso até comum para a realidade do século III, mas atípico para a realidade que as igrejas passaram a viver a partir do século IV e que perdurou até a época de Justiniano, quando os bispos raramente apareciam como os principais financiadores da construção de igrejas (embora fossem os responsáveis pela administração dos recursos provindos tanto do poder imperial quanto da iniciativa de ricos aristocratas)<sup>813</sup>. Diferentemente do Ocidente, portanto, onde o patronato imperial havia se imposto em cidades como Roma, no Oriente ainda era a iniciativa e atividade episcopal a principal responsável pela proliferação de igrejas na região.

---

<sup>811</sup> Embora existam indícios no *Liber pontificalis*, uma coleção de biografias papais que remontam ao século V, de que Silvestre teria participado na construção de algumas das igrejas romanas constantinianas (ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 156).

<sup>812</sup> EUSÉBIO. HE 10.4.1. Eusébio dedica a este personagem também o livro 10 de sua *História Eclesiástica* (EUSÉBIO. HE 10.1.2).

<sup>813</sup> Sobre os indícios epigráficos que indicam que os recursos destinados à construção de igrejas no século IV não provinham de clérigos, mas de aristocratas ou imperadores, ver SOTINEL, Claire. “Le personnel épiscopal: enquête sur la puissance de l’évêque dans la cité”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L’Évêque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 115-117.

Contudo, é com a chegada de Constantino ao Oriente em 324 que passamos a possuir maiores e melhores informações a respeito das relações entre imperador e bispos no que se refere à construção de igrejas. A se julgar pelo relato de Eusébio na *Vida de Constantino*, uma das primeiras medidas do imperador ao se apossar dessas novas províncias e restituir os bens e direitos civis às comunidades cristãs foi escrever aos bispos de cada província informando que estes poderiam usufruir dos recursos imperiais para reconstruir, ampliar e construir igrejas. Para conferir força à sua afirmação, o bispo palestino reproduz uma carta que o próprio imperador lhe enviou na condição de metropolitano da Palestina a fim de que ele coordenasse os esforços eclesiásticos voltados para esse intento. Segue a carta imperial:

*Vencedor Constantino Máximo Augusto a Eusébio. Até o presente momento, amado irmão, enquanto a ímpia política e tirania perseguiram os servos do Deus Salvador, eu acredito, e através de uma observação cuidadosa fiquei convencido, que todos os edifícios eclesiásticos ficaram dilapidados ou pela negligência ou por temor da iniquidade que prevalecia ficaram aquém de sua dignidade merecida. Mas agora, com a liberdade restaurada e com aquele dragão expulso da administração pública através da providência do Deus supremo e por nosso serviço, eu reconheço que o poder divino se manifestou claramente a todos, e que aqueles que, por medo ou falta de fé caíram em pecado, e vieram a reconhecer Aquele que realmente é, se voltarão para o verdadeiro e correto modo de vida. Portanto, onde tu mesmo fores responsável pelas igrejas, ou souberes de outros bispos, presbíteros ou diáconos que sejam responsáveis por elas, lembra-os a cuidar dos edifícios eclesiásticos, seja restaurando ou expandindo os já existentes, ou, onde necessário, construindo novos. Tu mesmo*

*e os outros através de ti podem solicitar os recursos necessários dos governadores e do prefeito [pretoriano], pois estes foram instruídos a cooperar de toda coração com o que sua santidade propor*<sup>814</sup>.

Essa carta possui algumas características que já analisamos anteriormente e que dão a exata medida de como Constantino pensava seu favorecimento às igrejas em conjunto com os interesses do episcopado. Diferentemente do que ocorrera em Roma nos anos anteriores, Constantino não se coloca nesse documento como um patrono que concede igrejas já prontas às assembleias, mas confia aos bispos recursos para que estes planejassem como investir de modo adequado em suas regiões. Seriam os metropolitanos os responsáveis por identificar quais igrejas de quais cidades necessitavam de reforma ou ampliação e eram eles que deviam apontar quais comunidades necessitavam de igrejas novas para seu uso. Do mesmo modo como ocorria na carta a Ceciliano de 313, Constantino disponibilizava ao clero os recursos de que necessitavam para suas obras e este, através de sua hierarquia já estabelecida, remanejava os recursos entre as comunidades. Do mesmo modo, Constantino utilizava o aparato administrativo imperial para que ele trabalhasse em conjunto com os clérigos na provisão de materiais e recursos necessários para as obras.

Mas como as igrejas passaram a ter acesso a esses recursos, até então impensáveis para essas comunidades? Tratava-se apenas da boa vontade de um imperador cristão ou preocupado com o juízo divino? A meu ver, apesar de quase toda nossa informação a respeito estar concen-

---

<sup>814</sup> VC 2.46.1-3: *Nikêtês Kônstantinos Megistos Sebastos Eusebiôi. Heôs tou parontos khronou tês anosiou boulêseôs kai turannidos tous hupêretas tou sôtêros theou diôkousês, pepisteuka kai akribôs emauton pepeika pasôn tôn ekklesiôn ta erga ê hupo ameleias diephtharthai ê phobôi tês epikeimenês adikias elattona tês axias gegenêsthai, adelphe prosphilestate. Nuni de tês eleutherias apodotheisês kai tou drakontos ekeinou apo tês tôn koinôn dioikêseôs theou tou megistou pronoiai hêmeterai d' hupêresiai diôkhthentos, hêgoumai kai pasi phaneran gegenêsthai tên theian dunamin, kai tous ê phobôi ê apistiai hamartêmasi tisi peripesontas epignontas te to ontôs on hêxein epi tên alêthê kai orthên tou biou katastasin. Hosôn toinun ê autos proistasai ekklesiôn ê allous tous kata topon proistamenous episkopous presbuterous te ê diakonous oistha, hupomnêson spoudazein peri ta erga tôn ekklesiôn, ê epanorthousthai ta onta ê eis meizona auxein ê entha an khreia apaitêi kaina poiein. Aitêseis de kai autos kai dia sou hoi loipoi ta anagkaia para te tôn hêgemoneuontôn kai tês eparkhikês taxeôs. Toutois gar epestalê pasêi prothumiai exupêretêsthai tois hupo tês sês hosiotêtos legomenois.*

trada nos casos das igrejas de grandes cidades como Constantinopla, Nicomédia ou Antioquia, sendo difícil estimar o quanto as comunidades de pequenas localidades puderam usufruir desses recursos para reparar ou ampliar seus locais de culto, penso ser possível analisar também essa nova iniciativa imperial como mais um indício de como os bispos se aproximaram do poder imperial para conseguirem recursos para seus próprios projetos, o que acabou gerando uma ação conjunta entre imperador e episcopado na construção de igrejas. Julgo que dois exemplos de igrejas construídas na Palestina são emblemáticos dessa tese que defendo, e estes são dois exemplos cruciais citados por Eusébio na *Vida de Constantino*.

Possivelmente em 326 ou 327, Helena, mãe do imperador e ela própria Augusta, realizou uma peregrinação aos locais santos da Palestina descritos no Antigo e Novo Testamento<sup>815</sup>, algo que só em um momento posterior as fontes descreveriam como “Terra Santa”. Nessa passagem por esta província, a imperatriz pôde gastar com liberalidade, fazendo donativos aos pobres, soldados e cidadãos e principalmente às igrejas da região<sup>816</sup>, e ordenando também a construção de dois oratórios (*euktêria*) em dois locais veneráveis para o cristianismo: em Belém, local do nascimento de Cristo, e no monte das Oliveiras, local de Sua Ascensão<sup>817</sup>. Os historiadores eclesiais contam a história, não relatada por Eusébio, que Helena também teria sido informada sobre onde se localizava o Santo Sepulcro de Cristo, não mais identificável após tanto tempo, e que teria ordenado a realização de escavações no suposto local para averiguações. Qual não teria sido sua surpresa ao ver revelada uma gruta onde jaziam três cruzes, sendo que uma delas foi atribuída, por milagre, ao próprio Senhor!<sup>818</sup> Teria ela, então, encomendado a construção de um oratório

---

<sup>815</sup> Para a data, ver ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 211-212.

<sup>816</sup> VC 3.44-45.

<sup>817</sup> Eusébio também atribui a fundação desses oratórios a Helena, mas complementa dizendo que, em um momento posterior, Constantino fez maiores doações a essas igrejas, ampliando-as e ornamentando-as (VC 3.43.1-3).

<sup>818</sup> Sobre os relatos da descoberta do Santo Sepulcro em Jerusalém por Helena, ver RUFINO. HE 10.7; SÓCRATES. HE 1.17.2; SOZOMENO. HE. 2.1.3; TEODORETO. HE 1.18.1-2. Averil Cameron e Stuart Hall (EUSÉBIO DE

(*euktêrion*) no local, que teria sido ampliado por Constantino posteriormente e se convertido na basílica do Santo Sepulcro, dedicada em 335 no concílio de Jerusalém (335).

Esse relato, que se tornou corrente entre os cristãos da época da dinastia teodosiana, não só diverge daquele apresentado por Eusébio como, a meu ver, simplifica um processo muito mais complexo de negociação e cooperação entre imperador e bispos, que é o que mais me interessa aqui. Em primeiro lugar, o bispo palestino não relaciona a peregrinação de Helena com a descoberta do Santo Sepulcro, que ele atribui ao próprio imperador antes mesmo da vinda da imperatriz à Palestina<sup>819</sup>. Em segundo lugar, o autor se volta para sua proposta apologética e de disputa com os pagãos ao vincular o projeto de construção da basílica nesse local com a destruição de um templo a Afrodite<sup>820</sup> que havia nas proximidades, que fora ordenada pelo próprio Augusto. Eusébio não nos diz mais a respeito desse templo, mas nós sabemos, através de outras fontes, que se tratava de um santuário dedicado pelo imperador Adriano por ocasião de sua supressão da revolta de Bar Cochba em Jerusalém em 135 e que se localizava exatamente no Monte Calvário, onde a tradição cristã afirma que Cristo foi crucificado e sepultado<sup>821</sup>. O clérigo de Cesaréia diz que a construção desse templo a Afrodite fora premeditada pelos pagãos para obliterar do lugar onde Cristo morreu e foi sepultado, mas que isso não foi suficiente para que o imperador, “possuído

---

CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 279-281) suspeitam que, por não aparecer no relato eusebiano, essa foi uma lenda construída ao longo do século IV (após a morte de Constantino) e que só tomou forma no início do século V, já com Helena como a responsável pela descoberta.

<sup>819</sup> VC 3.25, pelo contrário, dá conta que as escavações para a descoberta do Santo Sepulcro só começaram por causa do desejo imperial de “tornar universalmente famoso e reverenciado o muito abençoado local, em Jerusalém, da ressurreição do Salvador” (*ton en tois Hierosolumois tês sôtêriou anastaseôs makaristaton topon edokei dein autôi prophanê kai septon apophênai tois pasin*). Ou seja, segundo Eusébio, o projeto da construção da basílica seria mesmo anterior à descoberta do Santo Sepulcro.

<sup>820</sup> Jerônimo diz que havia dois templos no Monte Calvário: um, no lugar da crucificação, dedicado a Júpiter, e outro, no local do Santo Sepulcro, dedicado a Afrodite. Sobre a discussão sobre a existência ou não de um templo no local alegado por Eusébio, ver EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 278-279, onde se discutem trabalhos arqueológicos que mostraram haver construções anteriores nesse lugar que foram destruídas para a construção da igreja do Santo sepulcro, ainda que não se possa concluir que se tratassem especificamente de templos pagãos.

<sup>821</sup> DRAKE, Harold A. “The Return of the Holy Sepulcher”. *The Catholic Historical Review*, Washington, DC, volume 70, nº 2, p. 263-267, abril de 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25021808>, acessado no dia 12/07/2010, p. 263.

pelo Espírito Divino”<sup>822</sup>, descobrisse o local e ordenasse sua “purificação”<sup>823</sup> antes que a igreja em honra do Salvador pudesse ser aí erguida.

Para aqueles que não acreditam que o “Espírito Divino” possa revelar a alguém onde jaz qualquer coisa, muito menos um sepulcro soterrado há séculos, o relato de Eusébio parece esconder quem sugeriu ao imperador a idéia da construção de uma igreja precisamente no local onde já existia um templo dedicado a Afrodite – dedicado, aliás, por um imperador legítimo, Adriano, o que também colocava sérios empecilhos para qualquer projeto que pretendesse por abaixo a antiga edificação. Por mais piedoso que fosse o imperador, ele não tinha como saber onde se localizava um sepulcro que nem mesmo os cristãos sabiam direito onde ficava e muito menos podia destruir um local de culto instituído por um imperador legítimo sem que sofresse séria oposição daqueles que faziam uso desse santuário. Essa impressão fica ainda mais forte quando lemos uma carta do próprio imperador endereçada a Macário, bispo de Jerusalém, em que o imperador dava instruções sobre como gostaria que o bispo conduzisse o andamento das obras. Eis o trecho relevante da carta:

*Portanto, cabe a teu bom senso providenciar o que for necessário para que não só uma basílica superior àquelas dos outros lugares, mas para que os outros detalhes também possam ser tais que todas as amenidades de toda cidade sejam superadas por este edifício. No que se refere ao prédio e à decoração das paredes, fica avisado que nosso amigo Draciliano, que exerce sua função entre os ilustríssimos prefeitos [pretorianos] e aquele que é governador da pro-*

---

<sup>822</sup> VC 3.26.6.

<sup>823</sup> VC 3.27. Por “purificação”, Eusébio entende que Constantino ordenou que toda área ao redor do antigo templo deveria ser limpa dos materiais anteriormente presentes na edificação e que estes fossem levados para o mais longe possível. Seja por desinformação ou, mais provável, com objetivos polemistas, Eusébio se equivoca nessa afirmação, pois sabemos que parte do material do antigo templo de Afrodite foi reaproveitado na construção da igreja (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 279).

víncia foram confiados por nós a essa tarefa. Por meu zelo religioso ordenou que artesãos e trabalhadores e tudo que eles possam saber de teu bom senso que seja necessário ao trabalho de construção seja imeditamente providenciado por seus cuidados. No que se refere às colunas de mármore, tu mesmo deves, após uma pesquisa, escrever de imediato a nós sobre o que tu possa considerar ser de maior valor e serventia, de modo que qualquer quantia ou tipo de materiais nós possamos saber a partir de tua carta ser necessário possa ser competentemente providenciado de todas as fontes. No que se refere à abóbada da basílica, se tu decidires que ela deve ser em caixotões ou em outro estilo de construção, eu gostaria de saber de ti. Se ele for em caixotões, ela pode também ser decorada com ouro. Em suma, de modo que sua santidade pode fazer saber o mais rápido possível para os magistrados mencionados acima quantos trabalhadores e artesãos e que outras despesas são necessárias, procure se reportar imediatamente também a mim não só sobre as questões do mármore e dos pilares, mas também dos painéis lacunares, o que tu julgares ser melhor<sup>824</sup>.

Tal como na carta anterior endereçada a Eusébio, Constantino deixa a cargo dos bispos a responsabilidade por definir de que modo a igreja seria construída, com quais materiais e com

---

<sup>824</sup> VC 3.31-32: *Prosêkei toinun tèn sên agkhinoian houtô diataxai te kai hekastou tòn anagkaiôn poiêsasthai pronoiân, hôs ou monon basilikên tòn hapantakhou beltiona alla kai ta loipa toiauta ginesthai, hôs panta ta eph' hekastês kallisteuonta poleôs hupo tou ktismatos toutou nikasthai. Kai peri men tês tòn toikhôn egerseôs te kai kalliergias Drakillianôi tôi hêmeterôi philôi, tôi dieponti ta tòn lamprotatôn eparkhôn merê, kai tôi tês eparkhias arkhonti par' hêmôn egkekheiristhai tèn phrontida ginôske. Kekeleustai gar hupo tês emês eusebeias kai tekhnitas kai ergatas kai panth', hosa per eis tèn oikodomên anagkaia tugkhanein para tês sês katamathoien agkhinoias, parakhrêma dia tês ekeinôn pronoiâs apostalênai. Peri de tòn kionôn eit' oun marmarôn, ha d' an nomiseias einai timiôtera te kai khrêsimôtera, autos sunopseôs genomenês pros hêmas grapsai spoudason, hin' hosôn d' an kai hopoiôn khreian einai dia tou sou grammatos epignômen, tauta pantakhothen metenekthênai dunêthêi: ton gar tou kosmou thaumasiôteron topon kat' axian phaidrunesthai dikaion. Tèn de tês basilikês kamaran poteron lakônarian ê di' heteras tinos ergasias ginesthai soi dokei, para sou gnônai boulomai. Ei gar lakônaria melloi einai, dunêsetai kai khrusôi kallôpisthênai. To leipomenon, hin' hê sê hosiotês tois proeirêmenois dikastais hêi takhos gnôristhênai poiêsêi, hosôn t' ergatôn kai tekhnitôn kai analômatôn khreia, kai pros eme eutheôs anenegkein spoudasêi ou monon peri tòn marmarôn te kai kionôn, alla kai peri tòn lakônariôn, eige touto kallion epikrineien.*

qual decoração, apenas assegurando-lhes os recursos econômicos e o emprego de funcionários imperiais para a conclusão da obra. Diferentemente do que dá a entender Eusébio, essa carta não mostra o imperador tomando as rédeas da construção, as quais estavam na mão de Macário, ele sim o responsável por entrar em contato com Draciliano, o vigário do Oriente<sup>825</sup>, e decidir quais materiais seriam próprios ou não a essa construção. De fato, essa carta põe em suspeição que Macário pudesse estar intimamente envolvido no processo de destruição do templo de Afrodite e na construção de uma grande basílica cristã em seu lugar. Isso se torna também mais evidente se levarmos em conta o contexto de Jerusalém no cenário político e eclesiástico da época, o que também sugere que seria interessante para seu bispo reivindicar recursos imperiais para sua comunidade.

Em 135, com a supressão da revolta de Bar Cochba, Jerusalém foi arrasada pelas tropas romanas e refundada sob o nome de Hélia Capitolina. Seu passado judeu foi suprimido, sendo que os próprios judeus foram proibidos de se aproximar da cidade, e ela passou a ser uma colônia tipicamente romana. Essa refundação, no entanto, levou a cidade a uma perda crescente de sua influência política e religiosa, que migravam cada vez mais para a capital da província, Cesaréia<sup>826</sup>. No início do século IV, era a cidade de Eusébio que concentrava a maior proporção de lideranças judaicas na província e era o centro do poder imperial na região, sendo que o próprio Maximino Daia residiu na cidade durante um breve período durante as perseguições<sup>827</sup>, enquanto a cidade de Macário decaía para segundo plano mesmo no cenário eclesiástico – o metropolitano da Palestina era o bispo de Cesaréia, não o de Hélia Capitolina. Todavia, a situação começa a se inverter a partir de Constantino, que renomeia a cidade com seu antigo nome e permite o retorno dos judeus para aí realizarem suas principais festas. O concílio de Nicéia (325) também marcou

---

<sup>825</sup> Sobre Draciliano, ver EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 283-284.

<sup>826</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 82

<sup>827</sup> *Idem*, p. 152.

uma virada importante no estatuto eclesiástico da cidade – ela, que antes nem sequer era sede metropolitana, passava agora a ser, junto com Roma, Alexandria e Antioquia, um dos quatro grandes pólos metropolitanos ao redor dos quais as igrejas das diversas províncias se organizavam<sup>828</sup>. Isso significava, ao mesmo tempo, que Cesaréia perdia seu prestígio como a mais importante sede eclesiástica da Palestina e passava a estar subordinada às ordens de Jerusalém. Não por acaso, Eusébio e Macário mantêm um relação distante entre si a partir de meados de 320, inclusive se colocando em lados opostos na controvérsia ariana, como veremos no próximo capítulo.

A construção da igreja do Santo Sepulcro, iniciada pouco tempo depois do concílio de Nicéia, também servia para marcar esse novo estatuto da cidade como uma das quatro grandes sedes da cristandade, o que torna suspeita a coincidência casual desses dois eventos. Para Eusébio, a quem não interessava mostrar a importância de Macário nesse processo de fortalecimento da sede de Jerusalém<sup>829</sup>, era interessante atribuir toda a responsabilidade pela construção da basílica ao imperador e também atribuir-lhe o ônus por destruir o templo de Afrodite, o que reforçava o caráter polêmico de sua obra ao imputar ao príncipe uma forte aversão os cultos pagãos como responsáveis pelas catástrofes que se abatiam sobre o Império até então. Mas somente essas “convicções” de Constantino, supostamente confirmadas em sua *Oração à assembléia dos santos*, seriam suficientes para promover uma reforma tão drástica em Jerusalém a ponto de fazê-lo se indispor com as elites pagãs locais ao destruir um templo dedicado por um imperador tão célebre quanto Adriano?

Harold Drake, a meu ver, propôs uma hipótese interessante que tenta esclarecer as inconsistências no relato eusebiano sobre a construção da igreja do santo Sepulcro e que mostra como

---

<sup>828</sup> *Idem*, p. 218-219.

<sup>829</sup> Averil Cameron e Stuart Hall (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 282-283) enfatizam essa disputa entre Eusébio e Macário mostrando como Eusébio só relata a descoberta do Santo Sepulcro na *Vida de Constantino*, mas não fala nada a respeito da descoberta da Santa Cruz, episódio aludido pelos historiadores eclesiásticos do século V.

a participação dos bispos era fundamental no processo de construção de igrejas<sup>830</sup>. O historiador americano supõe que a sugestão para a construção dessa igreja tenha partido do próprio Macário que, aproveitando a ocasião do concílio de Nicéia, teria dito ao imperador onde se localizava o local onde Cristo teria sido sepultado (e, logo, onde Ele também teria ressuscitado). O momento era propício para isso, uma vez que o sínodo acabara de elevar o estatuto da sede local na hierarquia eclesiástica e que o próprio imperador começava a reverter algumas restrições que a cidade vinha sofrendo nos últimos dois séculos. A idéia era perfeita para os planos de Macário, posto que uma igreja construída em um dos locais mais sagrados para o cristianismo e financiada com recursos imperiais ratificaria, perante as demais comunidades, a nova condição da cidade como sede metropolitana e, por conseqüência, sua proeminência sobre Cesaréia<sup>831</sup>. Só havia um problema: como justificar a construção de uma igreja em um lugar onde já havia um templo tão renomado, cuja origem remontava a Adriano? A solução encontrada foi recorrer ao edito aos provinciais da Palestina (o *Ad Provinciales*), especificamente à ordenação transcrita em VC 2.35, na qual era concedida a posse às comunidades cristãs de todos os *martyria*. Ora, com a descoberta do Santo Sepulcro (fosse esse o real local ou não), Macário encontrava uma brecha legal que permitia se sobrepor aos direitos dos quais o templo de Afrodite usufruía por ter sido construída por um imperador romano. Com base nos relatos dos evangelhos que indicavam o local preciso da crucificação e do sepultamento de Jesus, o bispo de Jerusalém possuía argumentos para peticionar ao imperador que cedesse esse lugar à comunidade cristã local para que aí se erigisse uma igreja em celebração a esse lugar santo. Por esse raciocínio, a igreja aí construída teria sido de iniciativa clerical, não imperial, o que também explicaria a necessidade de composição do *Dis-*

---

<sup>830</sup> A hipótese é desenvolvida em DRAKE, Harold A. "The Return of the Holy Sepulcher". *Op. cit.*, p. 264.

<sup>831</sup> Hipótese já levantada em EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 282.

*curso por ocasião da dedicação da basílica do Santo Sepulcro* como justificativa da utilização de recursos imperiais na construção dessa basílica, como expus no capítulo anterior.

Embora a hipótese de Drake careça de mais evidências documentais que permitam comprová-la, ela tem o mérito de explicar alguns pontos importantes na construção da basílica do Santo Sepulcro que são aludidos nos documentos. Em primeiro lugar, ela explica como o imperador podia se engajar em um projeto que, não por acaso, favorecia diretamente o novo estatuto eclesiástico que Jerusalém assumia nesse período e que, por outro lado, trazia descontentamento à parcela da população interessada na preservação do templo de Afrodite. Em segundo lugar, esclarece o motivo de o imperador confiar a condução das obras exclusivamente a Macário (vetando, por exemplo, que Draciliano pudesse intervir nas obras), dando liberdade inclusive para que ele decidisse o que era melhor para ser empregado na decoração do edifício. Em terceiro, explica porque Eusébio, cerca de uma década após o início das obras, ainda se via na obrigação de justificar o emprego de recursos imperiais para a construção dessa igreja por conta das críticas dos pagãos que achavam o empreendimento, no mínimo, um desperdício de dinheiro. Nesse caso, fosse o dinheiro para a construção proveniente das *res priuatae* ou das *sacrae largitiones* não faz tanta diferença<sup>832</sup>, uma vez que a população esperava que o evergetismo imperial se concentrasse na edificação de prédios públicos ou, quem sabe, de novos templos tal como fizera Adriano em Jerusalém. Os gastos referentes à edificação de igrejas, portanto, se tornavam uma questão de interesse público, e era dever (para não dizer necessidade) dos bispos defender o uso desses re-

---

<sup>832</sup> A diferença aqui residiria no fato de saber se o dinheiro era do tesouro público (as *sacrae largitiones*) ou da fortuna pessoal do imperador (as *res priuatae*). Contudo, era esperado que o imperador devotasse ao menos parte de sua fortuna pessoal para exercer seu evergetismo à população (MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 189-201), o que justificaria a insatisfação popular por gastos tão volumosos na construção de igrejas. Mesmo um autor posterior como Eutrópio, que escreveu um *Breviário de história romana* dedicado ao imperador Valente (364-378), criticava ainda Constantino por ter gasto recursos imperiais com pessoas indignas (EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.6), o que dá mostra de como as pessoas tinham a noção que, por mais particular que fosse a posse de sua fortuna pessoal, o imperador deveria utilizá-la tendo em vista também o bem da República e não somente sua satisfação pessoal ou o favorecimento de grupos simpáticos a ele.

cursos tanto perante o imperador quanto perante a sociedade como um todo. E é a atuação de bispos como Macário junto ao imperador e de Eusébio junto aos pagãos que dão o novo tom da atuação eclesiástica na vida pública romana durante o principado de Constantino: era imperativo buscar o favorecimento dos interesses eclesiásticos junto ao poder imperial (principalmente para defender e ampliar o patrimônio eclesiástico) e defendê-los perante a população. O favorecimento às igrejas, portanto, não é uma questão de fé ou de vontade imperial, embora certamente envolva escolhas da parte do imperador sobre qual lado ele deveria favorecer e até que ponto. Ele podia não ter concedido os recursos que as igrejas demandavam para suas obras (como, aliás, Licínio não concedeu), mas ele assim o fez mesmo sofrendo críticas da parte de setores descontentes.

Outro exemplo significativo da cooperação entre bispos e imperador na construção de igrejas se encontra na igreja construída no local onde se localizava o carvalho do Mambré, na Palestina, onde Abraão teria recebido a visita de Deus. Informado por sua sogra, Eutrópia<sup>833</sup>, de que rituais pagãos eram realizados nesse “lugar santo”, Constantino escreve aos bispos da Palestina exigindo-lhes providências a respeito. Eis a carta:

*Singular e impagável foi o benefício que minha muito pia sogra nos prestou ao trazer ao nosso conhecimento, mediante carta a nós enviada, a aberração de uns homens sacrílegos, que até agora se manteve inadvertida entre vós, de modo que essa indisciplinada conduta deletéria vai receber de nossa parte, a bem da verdade com atraso, mas inelutavelmente, a atenção e emenda adequadas. Pois é claramente um sacrilégio monstruoso que gente impura*

---

<sup>833</sup> Eutrópia fora esposa de Maximiano e era a mãe de Fausta, que acabara de ser morta por Constantino por seu suposto envolvimento amoroso com Crispo. Apesar de ser avó dos Césares Constantino II, Constâncio II e Constante, sua situação na corte era delicada nesse momento até mesmo por sua antiga relação com um perseguidor e tetrarca. É bem possível que Eutrópia tenha tentado alertar seu genro sobre a existência de rituais pagãos em um local sagrado para os cristãos como meio de angariar novamente a simpatia do imperador (ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 218-219).

*manche os lugares santos. E o que é isso, muito amados irmãos, isso que escapou à vossa perspicácia e que, todavia, a mulher que nos falou não pôde silenciar em razão de sua solicitude perante a divindade? Assegura-me ela que o lugar junto ao carvalho chamado Mambré, na qual nos foi ensinado que Abraão habitou, está sendo manchado com toda sorte de loucura por gente dada à superstição. Informou-nos claramente que, junto ao carvalho, recebem assento ídolos que não merecem senão a instantânea aniquilação, e que próximo a ele se levanta um altar sobre o qual se sucedem sem interrupção impuras imolações. Agora bem, dado que essas práticas nos parecem em aberta contradição com nossa época, e impróprias à santidade do lugar, quero que vossa reverência saiba que Acácio, ilustríssimo comes e amigo nosso, recebeu por escrito instruções nossas para que, sem demora, todos quantos ídolos se encontrem no mencionado lugar sejam devorados pelas chamas e que o altar seja reduzido a cinzas até os alicerces; e que, resumindo, nem bem se haja feito desaparecer daí, de alto a baixo, todas as edificações de análoga espécie, procure da maneira que seja e com todo esmero que a área circundante inteira seja purificada. Depois disso, de acordo com as instruções que vós mesmos podeis oferecer, ele deverá construir no local uma basílica digna da Igreja Católica e Apostólica<sup>834</sup>.*

---

<sup>834</sup> VC 3.52-53.1-2: *Hên kai touto megiston tês hosiôtatês mou kêdestrias gegonen eis hêmas euergetêma to lanthanousan mekhri nun par' humin enagôn anthrôpôn aponoian dia tôn pros hêmas gnôrisai grammatôn, hês tês prepou-sês epanorthôseôs kai therapeias ei kai bradeôs all' homôs anagkaiôs di' hêmôn to parophthen hamartêma tukhein. Kai gar estin hês alêthês dussebêma pammegethes tous hagiou topous hupo tôn anosiôn khrainesthai miasmatôn. Ti oun estin, adelphoi prosphilestatoi, ho tên humeteran parelthon agkhinoian hê proeirêmenê dia tês pros to theion eulabeian oux hoia te gegonen aposiôpêsai; to khôrion, hoper para tên drun tên Mambrê prosagoreuetai, en hôi ton Abraam tên hestian eskhêkenai manthanomen, pantoiôs hupo tinôn deisidaimonôn miainesthai phêsîn: eidôla te gar pasês exôleias axia par' autên hidrusthai kai bômon edêlôsen plêsion hestanai kai thusias akathartous sunekhês epiteleisthai. Hothen epeidê kai tôn kairôn tôn hêmeterôn allotrion kai tês tou topou hagiôtêtos anaxion kataphaine-*

Nesta carta fica novamente claro que bispos e imperador cooperavam entre si para a defesa dos interesses das comunidades cristãs, em especial de seus líderes, e que essa cooperação envolvia a atribuição de responsabilidades de ambas as partes. Enquanto Constantino designava o *comes* Acácio com a tarefa de “purificar” (*ekkatharai*) o lugar (tal como já acontecera antes com o templo de Afrodite em Jerusalém) e construir aí “uma basílica digna da Igreja Católica e Apostólica” (*axian tês katholikês kai apostolikês ekklêsias basilikên*), era dever dos bispos supervisionar a obra para que ela fosse de contento e útil para a comunidade cristã local. Mais uma vez, o príncipe se vale da organização eclesiástica para instruir os bispos da Palestina para que se reúnam com seus pares da Fenícia a fim de melhor planejar a obra de acordo com a antigüidade e sacralidade do lugar.

Pode-se objetar que, nesse caso, Constantino assume um tom mais diretivo que nos demais e que os bispos aqui não desempenham um papel importante na iniciativa da construção, apenas sendo encarregados de supervisionar a obra para que ela atendesse os objetivos esperados pelo imperador – o que em si não é um aspecto menor, uma vez que eles dispõem dos recursos designados ao *comes* Acácio para utilizarem como bem entendem para a construção da igreja. Entretanto, Constantino continua sua carta confiando aos bispos a supervisão sobre o local para que “práticas supersticiosas” não voltassem a ser realizadas aí, tal como se pode ler:

*Acima de tudo, eu desejo que vós tomeis particular cuidado para que, no futuro, nenhuma dessas amaldiçoadas e insanas pessoas ousem se aproximar do lugar. É-nos bastante intolerável e para todos os culpados um crime passível de punição caso algum sacrilégio seja cometido em tal lugar após nos-*

---

*tai, ginôskein humôn tên semnotêta boulomai dedêlôsthai par' hêmôn pros Akakion ton diasêmotaton komêta kai philon hêmeteron gramma, hin' aneu tinos hupertheseôs kai ta eidôla hosa d' an epi tou proeirêmenou heuriskoito topou puri paradothêi, kai ho bômos ek bathrôn anatrappêi, kai haplôs eipeiê, pantôn tôn toioutôn ekeithen ardên aphanisthentôn, panti sthenei kai tropôi to periekhon holon ekkatharai spoudasêi, kai meta tauta, kathôs an autoi diatupôsête, axian tês katholikês kai apostolikês ekklêsias basilikên anoikodomêthênai epi tou autou poiêsai khôriou.*

*sa ordem, quando nós demos instruções para que ele seja adornado com uma pura igreja basilical de modo a se tornar um lugar de encontro adequado para pessoas santas. Caso ocorra algo contrário a essa ordem, é bom que, sem hesitação, isso seja comunicado à nossa clemência por cartas vossas, a fim de que nós possamos ordenar que a pessoa capturada seja submetida à mais severa punição por ter violado a lei (...) É vosso dever proteger o local com o cuidado necessário, se realmente o cumprimento de meus anseios, que estão de acordo com a religião divina – assim acredito – é o desejo de vossas reverências<sup>835</sup>.*

Acaso não podemos interpretar essa ordenação constantiniana como o reconhecimento de que os bispos desempenham um papel público importante no Império ao impedirem que “práticas em aberta contradição com nossa época” fossem feitas em um “lugar santo”? No caso específico desse documento, Eusébio o insere em uma seqüência de medidas do imperador para coibir essas “práticas supersticiosas” ao redor do Império, confiscando e destruindo templos e os substituindo por igrejas, como nos episódios tanto da construção da basílica do Santo Sepulcro em Jerusalém como também da destruição do templo de Afrodite em Heliópolis, que fora substituído por uma “ampla igreja, (...) presbíteros e diáconos da Igreja de Deus e um bispo consagrado ao Deus de tudo foi indicado para guiar o povo aí”<sup>836</sup>. Dentro de seu contexto polemista com os pagãos em finais da década de 330, a carta sobre a construção da igreja do Mambré servia aos propósitos de Eusébio para mostrar como o imperador desprezava os cultos tradicionais romanos e zelava pela

---

<sup>835</sup> VC 3.53.2-4: *Ekeino de pro ge hapantôn paraphulaxai humas boulomai, hopôs mêdeis pros toupion tôn enagôn ekeinôn kai musarôn anthrôpôn tôi topôi plêusiasai tolmêsêi: esti gar hôs alêthôs hêmin aphorêton kai pasi tois tolmôsi timôrias axion meta tên hêmeteran keleusin asebes ti en tôi toioutôi topôi prakthênai, hon katharôi basilikês oikodomêmati kosmeisthai dietaxamen, hopôs hagiôn anthrôpôn axion sunedrion apodeikhthêi. Ei de ti para to prostakhthen genesthai sumbaiê, khôris tinos mellêseôs têi hêmeterai hêmerotêti di' humeterôn dêladê grammatôn gnôristhênai prepei, hina ton haliskomenon hôs paranomêsanta tên anôtatô kolasin hupostênai prostaxômen. (...) Hoper meta tês deousês prosêken phulattein humas phrontidos, ei ge moi ta katathumia tês theosebeias exairetôs hêrtêmena, hôsper oun pepeismai, hê humetera semnotês plêrousthai bouletai.*

<sup>836</sup> VC 3.58.3: *euktêrion ekklêsias megiston (...) ekklêsias theou presbuterôn te kai diakonôn hêxiôsthai tôi t' epi pantôn theôi hierômenon episkopon tôn têide prokathêzesthai.*

Igreja de Deus, mas podemos perceber também, independentemente de quão próxima da realidade que essa afirmação esteja, que os bispos eram parte importante desse favorecimento imperial ao culto cristão. Como várias pesquisas recentes mostraram, a supressão destes templos tradicionais não constituía uma ofensiva deliberada do imperador contra o paganismo e esta nem era uma de suas principais preocupações ao longo de seu principado<sup>837</sup>, mas não deixa de ser significativo notar que os bispos assumem, ainda que de modo restrito, funções na vida pública romana designadas pelo próprio Augusto.

Estando em uma curva ascendente desde 312, esse processo de colaboração entre bispos e imperador derivado da busca, da parte dos clérigos, por uma maior proximidade com o poder imperial para a defesa de seus interesses, chegava ao ponto em que eles tinham reconhecida publicamente sua função de zelar pela defesa de sua fé, mesmo que isso desagradasse a alguns setores da sociedade. Exemplos como a igreja do Mambré mostram como, por mais restrito que fosse, construía-se nessa época um espaço próprio de atuação pública dos bispos no mundo romano através dessa interação entre clérigos e imperador. Visível na construção de igrejas, ele se torna ainda mais patente com a atribuição de prerrogativas jurídicas aos clérigos, concedendo-lhes autoridade mesmo sobre não-cristãos ou sobre algumas esferas da vida pública, como o exercício da justiça.

---

<sup>837</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 204-207, DIGESER, Elizabeth P. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. *Op. cit.*, p. 133-143, VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. *Op. cit.*, p. 29-34 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 176-177.

## Prerrogativas jurídicas

Em VC 4.26-27, Eusébio resume uma série de legislações imperiais (das quais ele não cita os documentos originais) que revisavam ordenações antigas e que, em seu entender, eram “mais santas” principalmente por favorecerem o culto cristão em detrimento dos demais cultos do Império. De início, ele menciona a revogação da *Lex Iulia de Maritandis* (“Lei Júlia sobre os que devem se casar”, editada por Augusto), que tornava inelegíveis para receber testamento todo aquele que permanecesse solteiro e/ou sem filhos. Eusébio julga a revogação desta lei por Constantino muito bem-vinda, pois ela deixava de punir aqueles que, por incapacidade natural ou por escolha deliberada “pelo amor da filosofia”, não deixaram herdeiros<sup>838</sup>. Acima de tudo, porém, essa lei era bem-vinda para os cristãos que se dedicavam a uma vida de renúncia sexual (não só virgens e monges, mas também clérigos<sup>839</sup>) e que estariam, portanto, impedidos pela lei anterior de receber heranças. Como parte dessas heranças fatalmente estava voltada para as igrejas, a revogação constantiniana da *Lex Iulia de Maritandis* também era um meio de defender o patrimônio eclesiástico.

Pesquisadores nas últimas duas décadas conseguiram mostrar que, ao contrário do que sugere Eusébio, essa revogação constantiniana não tinha por objetivo primeiro favorecer as igrejas, mas sim os senadores e demais aristocratas que cada vez mais adotavam práticas “filosóficas” de vida que incluíam a abstinência sexual<sup>840</sup>. Além do mais, os historiadores conseguiram identificar oito fragmentos de um suposto edito imperial *ad populum* (“ao povo”) que seria o cerne da legis-

---

<sup>838</sup> VC 4.26.1-4.

<sup>839</sup> Sobre a exigência crescente do celibato entre clérigos, ver LIZZI, Rita. “I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes Imperii fra IV e V secolo D.C.” In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L'Éveque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>840</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 321-322 e EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. *Op. cit.*, p. 118-123.

lação reportada por Eusébio. Dentre esses fragmentos, o mais significativo é *CTh* 8.16.1 (320), que reproduz os principais termos legais alegados pelo bispo palestino, mas os outros sete tratam de questões variadas de pouco ou nenhum interesse para as igrejas, mas de importância considerável para os senadores interessados em legar ou receber heranças<sup>841</sup>. Judith Evans-Grubbs, uma das principais pesquisadoras atualmente sobre o tema da legislação sobre matrimônio na Antigüidade Tardia, diz mesmo que essa constituição constantiniana resumida pelo bispo de Cesaréia não possui nenhum traço de influência cristã, lidando exclusivamente com os interesses das elites senatoriais romanas<sup>842</sup>. Caroline Humfress, por sua vez, acredita que a ordenação imperial apenas confirmava a prática corrente na época, que era desconsiderar as determinações de Augusto, mas que também nada tinha a ver com o novo estatuto do cristianismo no Império<sup>843</sup>. Possivelmente a influência cristã sobre essa lei – seja ela proveniente da fé pessoal do imperador ou dos pedidos de clérigos para que a legislação anterior fosse reformada – não seja marcante, mas não se pode ignorar também que, mesmo de modo indireto, ela beneficiou o patrimônio das igrejas e de seus clérigos.

Ainda sobre o tema das heranças, Eusébio menciona outra constituição constantiniana que desobrigava os testamentários a expressar seus últimos desejos com fórmulas legais pré-estabelecidas, o que, segundo o autor, costumava levar a manipulações maliciosas<sup>844</sup>. Constantino permite que os testamentos fossem feitos com a linguagem cotidiana e mesmo desejos expressos

---

<sup>841</sup> Estes sete fragmentos (*CTh* 3.2.1, 4.12.3, 8.16.1, 11.7.3; *CI* 6.9.9, 6.23.15, 6.37.21) são discriminados e analisados por EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. *Op. cit.*, p. 118-123 e discutidos por BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 52 e ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 111, 113.

<sup>842</sup> EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. *Op. cit.*, p. 128-131, onde a autora discute o modo como Eusébio cita e interpreta essa lei em sua *Vida de Constantino* para construir a imagem de um imperador que valorizava os ideais cristãos (neste caso, o ideal do celibato).

<sup>843</sup> HUMFRESS, Caroline. "Civil Law and Social Life". In: LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. *Op. cit.*, p. 215. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 52 também acredita que a lei de Augusto também não era mais efetiva por volta do ano 300, mas ele defende que Constantino a remodelou seguindo uma orientação cristã.

<sup>844</sup> VC 4.26.5-6.

diante de testemunhas, ainda que não formalizados em escrita, podiam ter validade legal. Novamente, assim como no caso da revogação da *Lex Iulia de Maritandis*, essa constituição não tem em si nenhum valor cristão imbuído ou mesmo foi pensada para favorecer a Igreja, mas uma constituição preservada no *Codex Theodosianus* mostra que seus desdobramentos vieram a beneficiar as comunidades cristãs. Em uma legislação endereçada ao povo em 321, Constantino determinava que:

*Toda pessoa deve ter a liberdade de legar, em sua morte, qualquer propriedade que desejar ao santíssimo e venerabilíssimo concílio da Igreja Católica. Testamentos não devem ser declarados inválidos, pois não há nada que seja mais próprio aos homens que a expressão de seu último desejo, após o qual eles não podem mais desejar nada, seja livre e o poder da escolha, que não volta mais, seja respeitado*<sup>845</sup>.

O debate sobre esta lei tem gerado contínuos debates na historiografia tanto a respeito de sua influência cristã quanto sobre seu grau de favorecimento aos clérigos. Timothy Barnes, por exemplo, acredita que o objetivo dessa lei era sobrepor os vínculos dos cidadãos com a religião a seus vínculos familiares, tornando, assim, a Igreja alvo prioritário de heranças<sup>846</sup>. Thomas Elliott, por sua vez, não vê qualquer favorecimento à Igreja com essa legislação, mas apenas uma reforma “inteligente” promovida por um *outsider* à legislação romana quem em nada favorecia as comunidades cristãs<sup>847</sup>. Uma vertente historiográfica mais recente, porém, capitaneada por Judith Evans-Grubbs, Caroline Humfress e Paul Stephenson, sustenta que esse tipo de constituição não

---

<sup>845</sup> *CTh* 16.2.4 (321).

<sup>846</sup> Tese recuperada recentemente por GUICHARD, Laurent. “L’élaboration du statut juridique des clercs et des églises d’après les lois constantiniennes du Code Théodosien XVI, 2”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 215-216, segundo quem essa lei constituiu “as bases jurídicas da riqueza futura das igrejas”.

<sup>847</sup> I.e. considerando-se que Constantino se voltava para o direito romano como um cristão, embora não incluísse suas preferências religiosas na legislação que promulgava (ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 102-103).

criava nenhum privilégio específico para os cristãos, mas apenas os equiparava aos demais cultos da época que tinham permissão para receber heranças<sup>848</sup>. Como se tratava de uma legislação sobre propriedade (propriedade aristocrática, frise-se bem, pois era dela que saíam a maior parte das heranças legisladas nessa lei), é plausível supor que ela se ocupasse em regulamentar como os aristocratas podiam dispor de suas heranças, não em regulamentar que a Igreja tivesse prioridade sobre elas. De qualquer modo, é inegável que esta lei, constituísse ela ou não as “bases jurídicas da riqueza futura das igrejas”<sup>849</sup>, contribuiu para assegurar a ampliar o patrimônio eclesiástico nesse período.

Após mencionar algumas leis que restringiam o direito de propriedade de senhores judeus sobre escravos cristãos (o que o bispo utiliza para mostrar o reconhecimento, da parte do imperador, da superioridade do cristianismo frente ao judaísmo)<sup>850</sup>, Eusébio faz uma observação, que, de certa forma, resume bem o eixo temático segundo o qual ele organizava essas constituições aparentemente sem relações entre elas. Segundo o bispo:

*Ele [Constantino] colocou seu selo nos decretos de bispos feitos em concílios, de modo que fosse ilegal para os governadores de província anular o*

---

<sup>848</sup> EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. *Op. cit.*, p. 317-321, HUMFRESS, Caroline. “Civil Law and Social Life”. *Op. cit.*, p. 218 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 174.

<sup>849</sup> GUICHARD, Laurent. “L'élaboration du statut juridique des clercs et des églises d'après les lois constantiniennes du Code Théodosien XVI, 2”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 215.

<sup>850</sup> VC 4.27.1. Preferi não estender minha análise sobre essas constituições (que encontram paralelo em CTh 16.8.1) por adentrarem em uma temática mais ampla e polêmica, relativa ao suposto anti-semitismo das leis de Constantino, que seriam não tanto uma influência cristã mas uma continuação de outras constituições imperiais que limitavam os direitos civis das comunidades judaicas. Sobre esse assunto, o leitor pode consultar com proveito BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 252, 392-393 n. 74 (identificando as leis existentes no *Codex Theodosianus* reportadas por Eusébio sobre o assunto), ODAHL, Charles. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 250 e, para uma abordagem mais ampla do problema na antigüidade Tardia, NEMO-PEKELMAN, Capucine. “L'exclusion des juifs des fonctions et des dignités”. In: GUINOT, Jean-Nöel ; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 413-430.

*que eles aprovaram, já que os sacerdotes de Deus eram superiores a qualquer magistrado*<sup>851</sup>.

Essa afirmação eusebiana tem causado muita polêmica na historiografia, principalmente por declarar que “os sacerdotes de Deus eram superiores a qualquer magistrado” (*pantos einai dikastou tous hiereis tou theou*). Essa afirmação chegou até mesmo a motivar estudos de vocabulário a respeito da titulação referente aos clérigos na documentação oficial romana entre os séculos IV e V para saber se ela comprovava ou não essa pretensa superioridade clerical frente aos magistrados<sup>852</sup>. O que estes estudos puderam comprovar é que, do ponto de vista nobiliárquico, os bispos ainda eram inferiores, quando muito equivalentes, aos demais magistrados romanos<sup>853</sup>. Do mesmo modo, causa inquietação nos pesquisadores a asserção segundo a qual “Ele [Constantino] colocou seu selo nos decretos de bispos feitos em concílios” (*tous tôn episkopôn de horous tous en sunodois apophanthentas epesphragizeto*), pois muitos historiadores argumentam que o imperador, pelo contrário, manipulava os concílios para atender a seus próprios interesses ou para favorecer um ou outro partido eclesiástico de sua preferência no momento. O receio aqui volta a ser de que o imperador estivesse imbuído de uma concepção “cesaropapista” do poder ao empres-

<sup>851</sup> VC 4.27.2: *Kai tous tôn episkopôn de horous tous en sunodois apophanthentas epesphragizeto, hês mê exeinai tois tôn ethnôn arkhousi ta doxanta paraluein: pantos gar einai dikastou tous hiereis tou theou dokimôterous.*

<sup>852</sup> Os estudos clássicos a este respeito foram feitos por KLAUSER, Theodor. *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*. Bonner, 1949; INSTINSKY, Hans U. *Bischofsstuhl und Kaiserthron*. Munique, 1955; JERG, Ernst. *Vir venerabilis: Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in der außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlicher Stellung*. Viena, 1970; FEISSEL, Denis. *L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIe siècle*. Roma, 1989 (todos apud RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. *Op. cit.*, p. 7-8 e DI BERARDINO, Angelo. “L’immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel codice teodosiano”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire (eds.) *L’Évêque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 36-37). O trabalho mais recente sobre o tema é DI BERARDINO, Angelo. “L’immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel codice teodosiano”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire (eds.) *L’Évêque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 35-48.

<sup>853</sup> DI BERARDINO, Angelo. “L’immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel codice teodosiano”. In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire (eds.) *L’Évêque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 43, 47 mostra inclusive que os bispos, tanto na documentação oficial quanto na própria literatura cristã, eram preferencialmente referidos por sua titulação eclesiástica, não nobiliárquica (Ambrósio, por exemplo, preferia ser chamado de “bispo”, não de “ilustre”, seu título oriundo de sua condição senatorial), embora o autor argumente que os títulos eclesiásticos portavam, ao menos no século V, valor honorífico e prestigioso também do ponto de vista social (*idem*, p. 48).

tar sua autoridade a concílios que, em teoria, dela não dependeriam para terem valor efetivo na vida das comunidades. Para muitos, essa afirmação de Eusébio também não deixava de ser apenas uma frase vazia, escrita com o único objetivo de fazer com que os filhos de Constantino não revertessem as decisões conciliares tomadas durante o principado de seu pai<sup>854</sup>.

Contudo, se pensarmos na nova posição em que o cristianismo se encontrava no início do século IV, torna-se interessante investigar porque tal reconhecimento de Constantino às decisões conciliares era necessário. Até então, já tinham ocorrido diversos concílios e nunca, até onde sabemos, qualquer um destes teve suas decisões questionadas por um magistrado romano ou vetadas por um imperador. Como vimos, mesmo um imperador como Aureliano, que depois se voltaria para uma política persecutória, era capaz de, ao ser consultado pelos bispos, reafirmar as decisões já tomadas em concílio e não demonstrar o menor interesse em intervir de forma contrária àquilo que os cristãos decidiram entre si. Então por que uma atitude dessas de Constantino era louvada por Eusébio se ela era, em suma, inútil ou redundante? Podemos supor que, seguindo o propósito apologético e polemista da obra, o autor quisesse enfatizar o comprometimento do imperador com o cristianismo, mostrando como o príncipe não só emprestava sua autoridade aos decretos conciliares como também reconhecia nos bispos uma fonte legítima de autoridade, ainda que restrita ao campo religioso. Mas me parece que o problema aqui tem outra conotação, muito voltada para aquilo que venho tentando apresentar ao longo desta dissertação: que as lideranças cristãs, a partir de Constantino, se voltam para uma maior aproximação com o poder imperial para poderem defender os interesses de suas comunidades, sobretudo no que se refere à propriedade eclesiástica. Neste caso, podemos pensar que o problema da ratificação imperial das decisões conciliares não esteja relacionado a uma resistência de oficiais romanos que se objetavam às

---

<sup>854</sup> E.g. ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 3.

decisões das comunidades cristãs, mas sim que resida no seio dessas próprias comunidades, e que a única solução viável para isso, assim como no caso da deposição de Paulo de Samósata, era o recurso ao arbítrio imperial.

Outro ponto a se levar em consideração ao se tratar dessa questão é entender o que Eusébio pretendia dizer com “decretos de bispos feitos em concílios” que o imperador ratificava. Isso porque um “concílio” podia deliberar sobre diversas questões dentro da vida das comunidades, desde a eleição de um novo bispo até julgar questões disciplinares referentes a clérigos ou leigos, sendo as resoluções teológico-dogmáticas apenas uma parte do todo desses decretos. Acaso Eusébio pretendia dizer que Constantino ratificava eleições episcopais, medidas disciplinares contra clérigos e leigos e decisões dogmáticas? Seria interessante se o bispo palestino tivesse esclarecido melhor esse ponto em seu texto (embora seja bem possível que essa afirmação fosse vaga justamente para dar a entender um favorecimento mais amplo do Augusto às comunidades), mas nós podemos conjecturar, com base na legislação imperial que chegou até nós, quais eram essas decisões ratificadas por Constantino e em que sentido elas se sobrepunham à autoridade dos magistrados civis.

Um primeiro ponto, que seria a ratificação imperial das decisões de grandes concílios como os de Nicéia (325) e Tiro (335), por lidarem com a questão da controvérsia ariana, tratarei no capítulo seguinte. Um segundo ponto, sobre o qual Eusébio estranhamente silencia em sua obra, é a chamada *manumissio in ecclesia* (manumissão de escravos em igrejas), que era uma prática comum nas comunidades desde tempos remotos, mas que, sob Constantino, adquiriu características novas. Assim como acontecia nos templos pagãos e nos festivais citadinos<sup>855</sup>, um senhor de

---

<sup>855</sup> Em templos pagãos ou em festivais, costumava-se fazer a venda ou doação simbólica do escravo alforriado à divindade como sinal público da quebra de vínculo de propriedade entre as partes. Nas igrejas, não havia prática semelhante, sendo o testemunho do clero e da comunidade suficiente para o reconhecimento do ato jurídico (BAR-

escravos podia, caso quisesse alforriar algum de seus escravos, levá-lo até uma igreja em um domingo, quando a comunidade estivesse reunida, e, perante o clero e a assembléia, divulgar publicamente que o(s) escravo(s) em questão estava(m) livre(s) a partir de então, e a comunidade passava, então, a ser testemunha desse ato jurídico. Alguns clérigos seriam responsáveis, por sua vez, por produzir um documento que comprovasse que a manumissão ocorrera e que declarasse agora a condição de liberto do ex-escravo<sup>856</sup>.

Até então, isso ocorria normalmente nas comunidades cristãs, mas, em 316, Protógenes, bispo da comunidade de Serdica, na Mésia, escreveu ao imperador solicitando o reconhecimento legal das manumissões de escravos feitas em igrejas. A resposta de Constantino na forma de *rescriptum*, escrita em dezembro de 316<sup>857</sup>, foi preservada de forma abreviada em uma constituição do *Codex Iustinianus*, tal como se segue:

*Imperador Constantino Augusto a Protógenes, bispo. Já nos agradou anteriormente que os proprietários pudessem conceder a liberdade a seus escravos em uma igreja católica se eles o fizessem diante do povo e na presença dos bispos [antistibus]<sup>858</sup> dos cristãos, de modo que, para se preservar a memó-*

---

NES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 311-312 n. 76 e RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Op. cit.*, p. 241).

<sup>856</sup> Sobre o cerimonial da manumissão em igrejas, ver RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Op. cit.*, p. 240-241.

<sup>857</sup> Sobre a datação desta lei, ver *Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II : Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes. Op. cit.*, p. 412. Os manuscritos reproduzem a data de *VI id. Iun Sabino et Rufino cons.* (“em 6 dos idos de junho sob os consulados de Sabino e Rufino” – 8 de junho de 316, segundo o nosso calendário), mas já Otto Seeck, no início do século XX, pensava que esta lei, sendo posterior à seguinte lei que irei analisar – *CTh 4.7.1 (321)* – deveria ser de 8 de junho de 323 (*VI id. Iun Seuero et Rufino cons.*). Já BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 51 acha mais plausível supor, com base no contexto político da época de disputa entre Constantino e Licínio pelos territórios dos Bálcãs, que essa lei seja mesmo de 316, mas que tenha sido postada só em dezembro, no curso da Guerra de Cíbalis. De minha parte, concordo com a análise de Barnes, pois ela parece situar melhor a lei em um quadro político claro (faz todo sentido essa lei pertencer ao final do ano de 316, quando Constantino acabara de conquistar a Mésia, mas não faz sentido algum ela pertencer ao ano de 323).

<sup>858</sup> Sobre a possibilidade de se traduzir *antistes* como bispo, ver DI BERARDINO, Angelo. “L’immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel codice teodosiano”. *Op. cit.*, p. 41, para quem *antistes* é um termo técnico do direito

*ria do ocorrido no lugar das atas oficiais, se produza um atestado escrito qual-quer no qual [os bispos] assinem no lugar das testemunhas. Disso resulta que as liberdades podem ser concedidas ou abandonadas por vós também de modo legal da maneira como um de vós queira, contanto que se possa produzir um testemunho evidente de vossa vontade*<sup>859</sup>.

Essa constituição talvez seja um dos exemplos mais emblemáticos de como os bispos se voltam para o poder imperial em busca da ratificação de suas decisões. Até onde sabemos, nunca foi necessário que um bispo pedisse a um imperador o reconhecimento legal das manumissões de escravos que se realizavam em sua igreja. Isso porque, mesmo sendo um ato de relevância pública (o escravo liberto em uma igreja, em um templo ou em um festival se tornava livre perante toda a sociedade romana, e não apenas perante o grupo social que testemunhou sua alforria), ele podia ser realizado em foro privado, contanto que se produzissem testemunhas e documentos que comprovassem a veracidade do ocorrido. Como bem enfatiza Jill Harries, o direito romano era bem mais flexível do que seu correlato moderno no que se refere ao reconhecimento de decisões de foro privado como portando pleno valor legal na vida pública romana. No caso da manumissão de escravos em igrejas não era diferente: o que era diferente era a necessidade de um bispo pedir a confirmação imperial de que este ato tinha pleno valor legal *na presença dos bispos*,

---

romano derivado do vocabulário religioso pagão mas que, no *Codex Theodosianus*, se aplica somente aos bispos cristãos.

<sup>859</sup> *CI 1.13.1 (316): IMP. CONSTANTINVS A. AD PROTOGENEM EPISCOPVM. Iam dudum placuit, ut in ecclesia catholica libertatem domini suis famulis praestare possint, si sub aspectu plebis adsistentibus Christianorum antistitibus id faciant, ut propter facti memoriam uice actorum interponatur qualiscumque scriptura, in qua ipsi uice testium signent. Vnde a uobis quoque ipsis non immerito dandae et reliquendae sunt libertates, quo quis uestrum pacto uoluerit, dummodo uestrae uoluntatis euidentis appareat testimonium.*

mesmo sabendo que, com base nos juristas da época, esse procedimento era válido independente da confissão religiosa seguida pelas testemunhas<sup>860</sup>.

Seria muito proveitoso se possuíssemos a constituição original endereçada a Protógenes (bem como a petição episcopal que deu origem a esse *rescriptum*) para compreendermos as motivações do bispo de Serdica em sua solicitação bem com a motivação de Constantino para acatá-la (e até que ponto ele a acata), mas a versão abreviada preservada no *Codex Iustinianus* só nos dá acesso ao cerne da ordenação jurídica. O que, acredito, pode nos elucidar melhor o porquê do apelo de Protógenes ao reconhecimento imperial da validade da manumissão em igrejas é o contexto político-militar da época em que essa lei foi composta. Sabemos que, após o encontro de fevereiro de 313 que resultou na aliança entre Constantino e Licínio através do casamento deste com a irmã daquele (Constância) e na discussão das bases do “edito de Milão”, ambos os imperadores mantiveram relações amigáveis por certo tempo, mas logo a discórdia voltou a imperar. As fontes oferecem diversas explicações para o rompimento entre os imperadores, desde a ambição de Constantino em ampliar seus territórios<sup>861</sup> até a inveja de Licínio do sucesso de seu rival<sup>862</sup>, passando inclusive por uma complexa história na qual certo Bassiano fora indicado pelo imperador do Ocidente como um de seus Césares, mas fora convencido pelo Augusto do Oriente a se voltar contra Constantino<sup>863</sup>. Os documentos também não são claros sobre quando a ruptura ocor-

---

<sup>860</sup> Para uma apresentação dos principais pontos levantados pelos juristas romanos sobre a questão da validade legal de atos jurídicos realizados em foro privado (i.e. longe dos tribunais), ver HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity. Op. cit.*, p. 176-179.

<sup>861</sup> EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.5.

<sup>862</sup> EUSÉBIO. HE 10.8.

<sup>863</sup> Contida em um opúsculo anônimo denominado *Origo Constantini Imperatoris* (“a origem do imperador Constantino”), também conhecido como *Anônimo Valesiano*, por ter sido publicado pela primeira vez na edição de Henry de Valois (Henricus Valesius) das *Res Gestae* de Amiano Marcelino (“*Anonymi Valesiani Pars Prior – Origo Constantini Imperatoris*”). In: AMIANO MARCELINO. *History. Books 27-31. Excerpta Valesiana*. Translated by John C. Rolfe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001 (1ª edição: 1939), p. 508-531). Nada se sabe sobre as preferências políticas do autor, como ele teve acesso a informações que nenhuma outra fonte do século IV conhece nem quando ele escreveu esse texto. As duas principais hipóteses sobre sua composição são de BARNES, Timothy D. “Jerome and the ‘Origo Constantini Imperatoris’”. Toronto. *Phoenix*, volume 43, nº 2, p. 158-161, verão de 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1088214>, acessado no dia 07/08/2009, que defende fundamentalmente

reu, sendo que alguns favorecem a data de 314<sup>864</sup>, outros a de 316<sup>865</sup>, mas a maior parte dos historiadores acredita hoje possuir evidências seguras de que o primeiro conflito entre esses imperadores, conhecido como Guerra de Cibalis, teve início em meados de 316<sup>866</sup>. Em meados desse ano, Constantino partiu do Ocidente e guerreou com sucesso contra Licínio, inicialmente em Cibalis, na Panônia, e depois em outras localidades dos Bálcãs até que, em março do ano seguinte, após um impasse nas campanhas militares desse ano, os imperadores assinaram um acordo de paz que perdurou até 323, ano da segunda e definitiva ruptura entre ambos que culminou com a derrota de Licínio em Crisópolis em 18 de setembro de 324<sup>867</sup>. Como resultado de seus sucessos militares em 316/7, Constantino conseguiu anexar três das quatro dioceses balcânicas (Panônia, Mésia e

---

que a obra é de origem de um autor pagão escrevendo logo após a morte de Constantino (provavelmente na metade do século IV) e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 3-4, que argumenta ser a *Origo* obra de um cristão leigo nascido sob Constantino mas que só foi escrever por volta de 380 como reação às detrações pagãs contra o primeiro imperador cristão que surgem posteriormente a Juliano. Ambos, no entanto, a consideram como uma obra confiável, embora, no caso específico do episódio de Bassiano, um personagem obscuro na política romana e desconhecido de outro modo, eu acredite que a *Origo* não deve ser tomada como fonte exclusiva, até pelo fato de não conhecermos a metodologia de trabalho e os propósitos do autor desse texto.

<sup>864</sup> EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.6.

<sup>865</sup> VC 1.51, situando as hostilidades entre os imperadores logo após a comemoração das *decennalia* de Constantino em Roma em 315 (VC 1.50).

<sup>866</sup> Desde que Patrick Brunn, renomado numismata inglês da década de 1960, apresentou diversas evidências numismáticas que indicam que o rompimento entre os Augustos ocorreu seguramente após 315, as historiografias inglesa e francesa tendem a favorecer a data de 316 como a mais provável para o início da Guerra de Cibalis. Contudo, vários historiadores alemães ainda preferem trabalhar com a data de 314 para esse conflito, também eles se valendo de evidências numismáticas para defender sua posição. Para uma apresentação geral dos argumentos de parte a parte e para uma defesa da data de 314 como a mais segura, ver 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<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien. Op. cit.*, p. 354. De minha parte, opto aqui por trabalhar com a data de 316, mesmo porque, excetuando-se as evidências numismáticas (que são conflitivas e quase auto-excludentes entre si), a melhor evidência literária que possuímos para datar esse evento é a *Vida de Constantino*, que a situa após 315 (todos os outros autores são posteriores em quase meio século a esses eventos e não temos como saber de onde eles conseguiram suas informações).

<sup>867</sup> Para uma exposição detalhada das duas campanhas, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 66-77, ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 162-189 e STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor. Op. cit.*, p. 162-166, 177-182. Eusébio não traz quase nenhum detalhe importante dessas campanhas em sua *História Eclesiástica* (EUSÉBIO. HE 10.8-9), a não ser a menção à vitória naval de Crispo em Bizâncio – omitida na *Vida* – e pouco se concentra nos detalhes militares dela na *Vida de Constantino* (VC 2.3-18). Em ambas, ele trata desses dois conflitos como uma só guerra, tratando, na primeira obra, da perseguição de Licínio aos cristãos e, na segunda, retrata o conflito como se fosse uma guerra entre cristianismo (representado por Constantino) e paganismo (representado por Licínio).

Macedônia, sendo que a Trácia permaneceu em mãos de Licínio), tendo-as já ocupado no final de 316<sup>868</sup> e às quais pertencia a sede de Serdica liderada por Protógenes.

Os manuscritos do *Codex Iustinianus* atribuem o *rescriptum* a Protógenes a 8 de junho de 316, mas essa datação foi questionada pela historiografia, pois Constantino, mesmo sendo *Maximus Augustus* desde sua vitória na batalha da ponte Mílvia em 312, não tinha autoridade sobre a diocese da Mésia, que estava nas mãos de Licínio, até o final desse ano<sup>869</sup>. Possivelmente aqui, como em tantos outros casos existentes no *Theodosianus* e no *Iustinianus*, os compiladores ou tiveram acesso a uma cópia da lei com a datação errada ou a encontraram incompleta e a completaram de modo equivocado<sup>870</sup>. O próprio Seeck pensou ser mais adequado redatar essa constituição para o ano de 323<sup>871</sup>, com base na alegação de que já havia uma constituição constantiniana a respeito da manumissão nas igrejas<sup>872</sup>, mas é bem mais provável, como defendeu Barnes, que ela pertença mesmo a 316, embora deva ser adiantada para fins de dezembro desse ano, quando Constantino já possuía o controle militar sobre Serdica. Se levarmos em consideração esse contexto, podemos pensar que Protógenes recorria a Constantino para obter a confirmação legal de um direito que era negligenciado por Licínio e seus magistrados, o que tornava necessário que o bispo recorresse ao arbítrio de um imperador que já demonstrava favorecer a causa dos clérigos

---

<sup>868</sup> Além disso, Constantino conseguiu que Licínio reconhecesse Crispo e Constantino II como Césares. De sua parte, Constantino também reconheceu o filho de Licínio com sua irmã, Liciniano, como César (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 66-68 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 165).

<sup>869</sup> Nós poderíamos aceitar essa data considerando que o imperador que respondeu a Protógenes foi Licínio e não Constantino, mas isso é mais improvável ainda, mesmo porque o estilo da constituição se assemelha muito com as demais emitidas pelo imperador ocidental.

<sup>870</sup> Sobre o quanto os compiladores podiam se enganar tanto com relação a datas quanto com relação aos lugares onde as leis foram emitidas, recebidas ou postadas (ou mesmo quanto aos imperadores que as promulgavam), ver o debate a respeito entre SIRKS, Boudewijn. “The Sources of the Code”. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 53-56.

<sup>871</sup> Ver p. 333 acima.

<sup>872</sup> Seeck assume que a expressão “já nos agradou anteriormente” (*iam dudum placuit*) se refere a *CTh* 4.7.1 (321), e por isso posterga o *rescriptum* a Protógenes para um ano posterior a 321. Nada, contudo, nos faz supor que Constantino faça referência a essa lei, sendo mais provável pensar que a constituição referida por ele tenha se perdido (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 51).

por suas medidas anteriores. Ao mesmo tempo, a determinação de Constantino para que o bispo estivesse presente no momento da manumissão (talvez um elemento legal sugerido por Protógenes) era um modo também de reforçar a autoridade do bispo perante sua comunidade, reconhecendo-o como o representante legal da assembléia perante as autoridades civis competentes.

Do ponto de vista do direito romano, o *rescriptum* a Protógenes é conservador, apenas reconhecendo o direito já admitido por juristas antigos de que um grupo de pessoas tivesse o direito de, em assembléia, reconhecer a manumissão de um escravo e que este ato tivesse pleno valor legal perante as autoridades. Contudo, em uma segunda constituição a respeito do mesmo tema, também ela um *rescriptum* a uma petição de um bispo, desta vez Óssio de Córdoba, Constantino conferia novas atribuições legais aos bispos quando estes presidiam a tal ato jurídico. Segue-se a constituição:

*Imperador Constantino Augusto a Óssio, bispo. Se alguma pessoa, com intenção piedosa, quiser conceder a liberdade merecida a seus escravos favoritos no seio da Igreja, ele deverá concebê-la com a mesma força legal que aquela com a qual se costumava conceder antigamente a cidadania romana de acordo com a observância das formalidades usuais. Mas é nosso desejo que tal direito de alforriar nas igrejas seja concedido somente àquelas pessoas que concederem a liberdade aos olhos dos bispos [sub aspectu antistitum]<sup>873</sup>.*

Tal como no *rescriptum* a Protógenes, o *rescriptum* a Óssio não só reafirma o direito da manumissão de escravos ocorrer nas igrejas como também reitera que esta só pode ter validade se for realizada “aos olhos dos bispos” (*sub aspectu antistitum*). Aqui, o problema da contestação dos “decretos de bispos feitos em concílios” não parece se relacionar com a relutância dos magis-

---

<sup>873</sup> CTh 4.7.1 (321): IMP. CONSTANT(INVS) A. HOSIO EP(ISCOPO). Qui religiosa mente in ecclesiae grêmio seruuilis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem iure donasse uideantur, quo ciuitas Romana sollemnitatibus decursis dari consueuit; sed hoc dumtaxat his, qui sub aspectu antistitum dederint, placuit relaxari.

trados romanos em reconhecê-los, mas sim na vontade de bispos como Óssio de se colocarem como os principais representantes de suas comunidades perante as autoridades. Por conta disso é que se faria necessário que a manumissão ocorresse “aos olhos dos bispos” e não apenas diante de um grupo de clérigos ou apenas diante da assembléia reunida, pois é o bispo quem deve ser a máxima autoridade em sua comunidade. Nesse caso, a alegação de Eusébio de que “Ele [Constantino] colocou seu selo nos decretos de bispos feitos em concílios” não era uma elevação da autoridade do episcopado acima da dos oficiais romanos, mas sim a reiteração imperial da autoridade episcopal sobre suas comunidades. Nesse sentido, a aproximação dos bispos da corte imperial se mostrava benéfica não só às comunidades cristãs, que tinham assegurados seus direitos de culto e propriedade, mas principalmente aos bispos, que conseguiam apoio do próprio príncipe para exercer sua autoridade em suas sedes.

Uma objeção comumente feita por aqueles que utilizam esse *rescriptum* a Óssio como prova de que essa legislação estava motivada pela fé sincera do imperador no cristianismo e por seu intento de difundir a crença no Cristo pelo Império é a sua concessão de que, feita segundo as “formalidades usuais” e “aos olhos dos bispos”, a manumissão na igreja concedia a cidadania romana ao liberto, algo que não ocorria com as demais formas de manumissão (até onde sabemos) e que concedia direitos adicionais ao ex-escravo<sup>874</sup>. Todavia, desde a publicação da Constituição Antoniniana por Caracala em 212, toda pessoa de condição livre adquiria o direito da cidadania romana e, desde então, a simples posse desse direito pouco ou nada acrescentava à pes-

---

<sup>874</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 51, ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 108, que acredita que o objetivo de Constantino era fazer com que o liberto associasse sua liberdade à fé cristã, favorecendo, com isso, novas conversões, e NOETHLICH, Karl Leo. “Éthique chrétienne dans la législation de Constantin le Grand”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives. Op. cit.*, p. 230.

soa a não ser “direitos” como o de ser inelegível a práticas de tortura e execução menos cruéis<sup>875</sup>. Com a concessão da cidadania universal, os verdadeiros privilégios civis ficavam reservados para outras camadas da população – eqüestres e senadores – e tornaram a cidadania ordinária um privilégio sem muita utilidade prática. Mesmo se Constantino inovava aqui e concedia privilégios diferenciados às igrejas com relação aos demais cultos do Império, esse era um favorecimento menor.

Porém, na continuação dessa mesma constituição, o imperador instaura benefícios aos clérigos sem precedentes no direito romano, desta vez com clara relevância econômica e social. Segue a constituição:

*Aos clérigos, além disso, nós garantimos ainda que, quando eles concedem a liberdade a seus próprios escravos domésticos, não só se deve dizer que eles concederam o pleno gozo de tal liberdade quando a asseguraram aos olhos da Igreja e da congregação religiosa, mas também quando eles concederem a liberdade em um último desejo ou ordenarem que ela seja dada por quaisquer palavras, de modo que os escravos recebam sua liberdade diretamente no dia da publicação do testamento sem a necessidade de qualquer testemunha ou intermediário da lei<sup>876</sup>.*

O privilégio concedido aqui aos clérigos os diferencia dos leigos de sua comunidade e concede a eles direitos semelhantes aos que vimos na legislação de Constantino sobre as heran-

---

<sup>875</sup> EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. *Op. cit.*, p. 41, onde a autora argumenta que mesmo a concessão do direito de cidadania não obrigava o indivíduo a se sujeitar ao direito romano, podendo ele recorrer às ordenações jurídicas às quais já estava acostumado por pertencer a determinada população subjugada por Roma. Desse ponto de vista, a obtenção da cidadania romana não acrescentava novos direitos a seu portador nem alterava suas competências jurídicas, sendo uma distinção de pouca valia nessa época.

<sup>876</sup> CTh 4.7.1. (321) – continuação: *Clericis autem amplius concedimus, ut, cum suis famulis tribuunt libertatem, non solum in conspectu ecclesiae ac religiosi populi plenum fructum libertatis concessisse dicantur, uerum etiam, cum postremo iudicio libertates dedrint seu quibuscumque uerbis dari praeceperint, ita ut ex die publicatae uoluntatis sine aliquo iuris teste uel interprete competat directa libertas..*

ças, permitindo que apenas a vontade do eclesiástico fosse suficiente para que seu testamento fosse válido e que, por isso, pudesse conceder a liberdade a seus escravos mesmo sem a presença da comunidade. O que é ainda mais sério, e que não constava na lei de heranças, é o direito dos clérigos terem o seu direito respeitado mesmo na ausência de testemunhas, algo que violava as próprias bases do direito romano, para o qual a existência de testemunhas era um preceito elementar que conferia validade a qualquer ato ou documento jurídico<sup>877</sup>. Esse me parece ser um dos casos em que os decretos eclesiásticos eram ratificados por constituições imperiais “de modo que fosse ilegal para os governadores de província anular o que eles [bispos] aprovaram”, mas não deixa de ser evidente que essa ordenação constantiniana era útil apenas dentro das comunidades romanas, pois permitia ao bispo dispor de seu patrimônio pessoal sem a necessidade de prestar contas à sua comunidade. Seria interessante saber se essa premissa estava já na petição de Óssio ou se foi um acréscimo do legislador ao pedido do bispo, mas ela certamente realçava a posição dos clérigos como membros privilegiados de suas comunidades, com privilégios à parte dos leigos confirmados por legislação imperial e que, se confiarmos em Eusébio, não podiam ser questionados nem mesmo diante de um magistrado<sup>878</sup>.

Essas duas constituições que regulamentavam a manumissão de escravos em igrejas, portanto, pouco inovavam do ponto de vista legal em relação àquilo que já se fazia nas comunidades desde tempos imemoriais e apenas reafirmavam princípios do direito romano que já conferiam

---

<sup>877</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 323. Note-se que, mesmo no *rescriptum* a Protógenes, Constantino determinava que a manumissão de escravos em igrejas só teria valor legal mediante a produção de um documento onde os bispos assinassem como testemunhas.

<sup>878</sup> Como bem nota LIZZI, Rita. “I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes Imperii fra IV e V secolo D.C.” In: REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L'Éveque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. *Op. cit.*, p. 88, esse esforço por promover uma maior distinção entre clero e laicado (ou mesmo entre alto e baixo clero) que se verifica na legislação imperial também era acompanhado por medidas semelhantes estabelecidas em concílios como Arles (314). Isso não significa dizer que as constituições sobre a manumissão de escravos e testemunho clerical tivessem sido concebidas em concílios e apenas foram reafirmadas pelo imperador (o que até viria ao encontro da alegação de Eusébio), mas que havia um esforço clerical em duas frentes (conciliar e imperial) para reafirmar seus privilégios e sua autoridade perante a comunidade.

plano valor legal ao ato jurídico praticado à margem das autoridades romanas. Sua grande inovação consiste em privilegiar o lugar dos clérigos, especialmente dos bispos, como autoridades dentro de sua comunidade perante o poder romano, concedendo-lhes direitos distintos daqueles acordados aos leigos e confiando-lhes o cuidado de supervisionar toda e qualquer caso de alforria ocorrido nas igrejas para que esta possuísse pleno valor legal. Como se pode depreender pelos destinatários dessas leis, essa é uma iniciativa clerical a que o imperador consente<sup>879</sup>, o que mostra como a aproximação entre Império e episcopado ocorria por iniciativa do segundo grupo com o intuito de conseguir confirmações legais de prerrogativas que exercia sobre as assembléias e também novos benefícios que reafirmassem sua posição de liderança nas igrejas.

Essa aproximação, no entanto, não converteu os bispos em novos senhores de Roma ou em atores cruciais da política romana. Os benefícios que conseguem, como no caso da manumissão em igrejas, diziam respeito à vida das igrejas, não à política romana em sentido amplo. O “Império cristão” de Constantino só existia no âmbito das igrejas, não no mundo romano de modo geral. De fato, se o Augusto e sua corte consentiam em conceder tantos privilégios às igrejas e principalmente aos clérigos, isso não é uma característica tanto da “fé cristã” do imperador que se pode observar em textos como a *Oração à assembléia dos santos* – como disse anteriormente, o contexto literário em que esse texto está inserido por Eusébio só o torna prova documental das afirmações do clérigo palestino sobre o comprometimento imperial com o cristianismo, mas não pode ser entendido como uma espécie de manifesto político pró-cristão e anti-pagão – mas sim dessa busca dos eclesiásticos em reiterar direitos até então ameaçados (em especial o direito de propriedade) e ampliá-los através de uma maior aproximação com o poder romano. Essa tentativa de aproximação já havia com os imperadores anteriores, mas foi somente com as escolhas políti-

---

<sup>879</sup> Como não possuímos as petições originais de Óssio e Protógenes, não temos como saber até que ponto Constantino concedia as reivindicações episcopais e até que ponto ele as modificava, mas é bem possível que ele não tivesse feito grandes modificações.

cas de Constantino e sua corte em consentir a essas reivindicações que elas puderam se concretizar. Do ponto de vista clerical, o fato de o imperador atender suas petições por conta de sua fé particular ou por estar interessado em alguma vantagem política que pudesse adquirir com esse favorecimento não fazia grande diferença: o problema que se vivencia no início do século IV não é tanto uma mudança de postura do imperador frente ao cristianismo (que existe, é bem verdade), mas uma mudança radical no seio das comunidades cristãs que impulsionava seus líderes para um reconhecimento externo à Igreja de suas prerrogativas sobre os fiéis e dos direitos que essas igrejas podiam usufruir no mundo romano. O que define essas mudanças não é a fé pessoal do imperador, mas a atuação pública dos bispos junto ao poder imperial pressionando para eles acontecessem.

Esse também é o caso da prerrogativa legal consentida aos bispos por Constantino talvez mais debatida na historiografia nos últimos anos. Trata-se da assim chamada *episcopalis audientia* (audiência episcopal), um dispositivo jurídico que permitia a um conjunto (“concílio”) de clérigos liderados pelo bispo local mediar disputas entre os fiéis em assuntos que envolviam o direito civil. De fato, já Paulo em sua carta aos Coríntios estabelecia que os cristãos não deveriam recorrer aos tribunais convencionais para resolver as disputas jurídicas que travavam entre si, mas que deviam conduzir o assunto para a comunidade, que se encarregaria de chegar a um veredicto justo, mas sobretudo cuidaria para que as partes se reconcilhassem<sup>880</sup>. Essas ordenações paulinas constituíam as bases da audiência episcopal, prática corrente no cristianismo nos três primeiros séculos e que, com o tempo, foi sendo atribuída como responsabilidade dos clérigos e do bispo

---

<sup>880</sup> 1Cor 6.1-6 : “quando alguém de vocês tem uma questão com outro, como ousam levar o caso para ser julgado pelos pagãos e não pelos membros da comunidade? Então vocês não sabem que os cristãos é que vão julgar o mundo? E se é por vocês que o mundo vai ser julgado, seriam vocês indignos de julgar coisas menos importantes? Vocês não sabem que nós haveremos de julgar os anjos? Quanto mais as coisas da vida cotidiana! No entanto, quando vocês têm processos desta vida para serem julgados, vocês tomam como juízes pessoas que não tem autoridade dentro da Igreja. Digo isso para que vocês se envergonhem. Será que entre vocês não existe ninguém suficientemente sábio para servir de juiz entre os irmãos? No entanto, um irmão é intimado em juízo por outro irmão, e isso diante de infiéis!”.

por excelência. Seu caráter conciliatório era tão marcante que, nos textos disciplinares dos séculos III e IV, recomendava-se que a audiência tivesse início em uma segunda-feira para que houvesse o maior tempo hábil possível para que as partes pudessem se reconciliar a tempo de participar da Eucaristia do domingo seguinte<sup>881</sup>.

Do ponto de vista do direito romano, a audiência episcopal era válida, assim como a manumissão de escravos, mas somente em caráter arbitral. Como disse anteriormente, os juristas reconheciam a possibilidade de que as partes litigantes em um processo pudessem não recorrer a um tribunal convencional, mas que se propusessem a escolher um árbitro que tentaria, de todas as formas possíveis, por um fim ao litígio. Elas deviam, no entanto, cumprir certas formalidades para que o acordo resultante da arbitragem tivesse pleno valor legal, como redigir um *compromissum* para comunicar sua decisão de escolher um árbitro para a disputa e estabelecendo os termos nos quais ele atuaria e, ao final, redigir uma *dialysis* indicando quais foram as decisões tomadas pelo árbitro. Essas arbitragens deveriam ser consensuais, i.e. a pessoa escolhida como árbitro não tinha direito de impor sua vontade sobre qualquer uma das partes, mas deveria atuar como facilitador para que ambas chegassem a um acordo. Contudo, tendo-se acordado os termos do final do litígio e tendo-se cumprido as formalidades legais, a decisão contida na *dialysis* era irreversível e não poderia ser contestada por nenhum magistrado romano, nem mesmo o prefeito pretoriano, o mais alto cargo civil abaixo do imperador. O objetivo com isso era evitar a recorrente seqüência de apelos que tomava conta dos tribunais, evitando assim mais morosidade jurídica e obrigando as partes a chegarem a um acordo definitivo. A grande vantagem da arbitragem é que, além de ser um processo mais amistoso entre as partes, era muito mais barato, pois era mais rápido que a justiça comum e não demandava a cobrança incessante de taxas e de pagamentos a advogados e juí-

---

<sup>881</sup> RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. *Op. cit.*, p. 244-245.

zes, além do que estava menos sujeita à corrupção que imperava nos tribunais romanos, onde os ricos subornavam juízes e pagavam seus advogados para procrastinar *ad eternum* o desfecho do processo e, assim, vencer seus adversários mais pobres pelo cansaço ou pela falta de recursos<sup>882</sup>.

A audiência episcopal nos três primeiros séculos funcionava nas mesmas bases legais das arbitrações comuns, porém com algumas peculiaridades. Em primeiro lugar, o árbitro tinha que ser preferencialmente o bispo e este era acompanhado por seus clérigos na condução da mediação. Em segundo lugar, não parece que as igrejas costumassem redigir *compromissa e dialysis* para cada caso analisado pelos clérigos, mas a única garantia de que as partes litigantes cumprissem o acordo estabelecido era seu respeito pela autoridade dos clérigos<sup>883</sup>. Ainda, só cristãos podiam recorrer a esse instrumento jurídico, embora saibamos de casos de clérigos que, fora do espaço da igreja, atuavam como árbitros em disputas envolvendo também não-cristãos<sup>884</sup>. Até onde sabemos, nenhum magistrado romano foi interpelado, antes de Constantino, para intervir em um caso de audiência episcopal, seja para contestar o veredicto do bispo, seja para favorecer qualquer um dos lados.

Contudo, em 318, Constantino foi obrigado a tratar da validade da autoridade episcopal em uma de suas constituições – infelizmente, os manuscritos não indicam a quem se endereçava

---

<sup>882</sup> Sobre os problemas dos tribunais romanos comuns, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 1, p. 477-484, 494-499, embora HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 153-171 e HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 38 minimizem o problema da corrupção endêmica nos tribunais como uma construção retórica pura e simplesmente.

<sup>883</sup> HUCK, Olivier. “La création de l’*audientia episcopalis* par Constantin”. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 299.

<sup>884</sup> Essas evidências, quase todas provenientes de papiros egípcios, podem ser encontradas em HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 180-181, 197-198. Os clérigos em questão não precisavam ser bispos (aliás, a maioria dos exemplos envolve presbíteros).

essa lei e o texto que chegou até nós parece estar corrompido<sup>885</sup>. Nesse texto, Constantino delibera que:

*Por sua solitudine, um juiz deve observar que, se uma ação for trazida diante de uma corte episcopal, ele deve se manter em silêncio, e se alguém quiser transferir seu caso para a jurisdição da lei cristã e observar sua decisão, que seja atendido, mesmo que o caso já tenha sido iniciado perante um juiz, e que seja tido por santo o que quer que for decidido por eles [i.e. os bispos]. Porém, que não se cometam abusos a partir disso, com um dos litigantes indo ao tribunal acima citado [i.e. o tribunal do juiz] e enunciando sua decisão. Pois o juiz da presente causa deve manter íntegra a decisão [episcopal], para que pronuncie aquela que foi aceita por todos<sup>886</sup>.*

Como bem observou Olivier Huck, o problema envolvido nessa constituição não é o reconhecimento da validade legal da audiência episcopal (que já era um dado consolidado nessa época

---

<sup>885</sup> Por fazer parte do livro 1 das edições modernas do *Codex Theodosianus*, essa constituição não sobreviveu nos manuscritos do *Codex* (assim como todos os livros de 1 a 5, reconstituídos basicamente através do Breviário de Alarico, uma compilação legal composta em 509 a mando de Alarico II e que resumia boa parte da legislação romana em vigor no início do século VI), mas somente no *Codex Lugdunensis* juntamente com as *Constituições Sirmondianas* (aliás, só se sabe a devida numeração dessa lei na compilação de Teodósio porque esta é indicada nos manuscritos do *Lugdunensis*). Esse estado precário de preservação talvez ajude a explicar porque o título da lei está incompleto, bem como a confusa data que lhe é atribuída (*data VIII kal. Iulias Constantinopoli (...) A. et Crispo caes. cons.* – “nono dia antes das calendas de julho em Constantinopla sob os consulados de Augusto [Constantino] e Crispo”): Crispo morreu antes que Constantinopla fosse dedicada e ele só é atestado como cônsul em 318, mas ao lado de Licínio, não de Constantino. Para mais informações sobre os problemas técnicos inerentes a essa constituição, ver PHARR, Clyde. *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 31 n.18, VESSEY, Mark. “The Origins of the *Collectio Sirmondiana*: a new look at the evidence”. In: HARRIES, Jill; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code. Op. cit.*, p. 181-182 e HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh 1.27* et la question du régime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives. Op. cit.*, p. 43-45.

<sup>886</sup> *CTh 1.27.1 (318)*, tradução minha: *IMP CONSTANTINVS A. Iudex pro sua sollicitudine observare debebit, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accomodetur et, si quis ad legem Christianam negotium transferre voluerites, et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet.* (texto latino extraído de HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh 1.27* et la question du régime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives. Op. cit.*, p. 49 n. 25).

ca apoiada pela jurisdição romana), mas sim os problemas que ela trazia para dentro dos tribunais romanos<sup>887</sup>. Observando o direito de que nenhuma arbitragem podia ser contestada por um magistrado, o imperador ordena que o juiz acate toda e qualquer decisão episcopal trazida a ele e que, caso alguém queira transferir seu caso para uma corte cristã, ele assim poderia fazê-lo mesmo que o processo já corresse na justiça convencional – algo que também era permitido às arbitrações comuns<sup>888</sup>. Contudo, em alguns casos, alguns litigantes se aproveitavam dessa garantia legal e apresentavam diante do juiz uma decisão alegadamente provinda de uma corte episcopal, o que era considerado uma prática abusiva. O objetivo desta constituição, portanto, era preservar a confiabilidade das decisões tomadas na corte episcopal, fazendo cumprir aquelas legalmente estabelecidas e ignorando aquelas obtidas por meios inescrupulosos.

A questão que se põe, então, por esta constituição é como os magistrados romanos deveriam se reportar a veredictos episcopais, em que ocasiões estes deveriam ser executados e em quais eles deveriam ser ignorados. Por esse motivo, Olivier Huck cogitou que essa lei pode ter sido motivada por um pedido dos magistrados encarregados de executar essas decisões, possivelmente confusos perante as práticas díspares da audiência episcopal com relação aos outros tipos de arbitrações (como, por exemplo, a ausência da redação de um *compromissum* que estabelecesse os termos em que a mediação ocorreria). Segundo Huck, os magistrados pediam esclarecimentos ao imperador para saber se era válido que os litigantes pudessem trazer ao tribunal uma decisão já tomada alhures solicitando que ela fosse cumprida ou mesmo que eles iniciassem um processo em um tribunal civil, o abandonassem no meio dos trabalhos para recorrer ao arbítrio episcopal

---

<sup>887</sup> HUCK, Olivier. “La création de l’*audientia episcopalis* par Constantin”. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 298 e NOETHLICH, Karl L. “Éthique chrétienne dans la législation de Constantin le Grand”. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 229.

<sup>888</sup> Com base nessa brecha legal, HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 172-173 acredita que muitas pessoas ingressavam com um processo em um tribunal civil para forçar a outra parte envolvida no litígio a aceitar uma mediação, que seria mais rápida, mais barata e menos conflitiva.

para então retornar ao juiz e pedir que ele cumprisse o que fora decidido pelo bispo. Segundo o historiador francês, o receio era de que os tribunais romanos ficassem esvaziados, dadas as vantagens de se recorrer aos clérigos como fontes mais rápidas e baratas de justiça. Nesse contexto, a decisão do imperador era que os litigantes podiam requisitar a transferência de seu caso a uma corte episcopal em qualquer fase do processo e que, caso as partes solicitassem que o veredicto clerical fosse cumprido pelas autoridades competentes, que isso fosse feito toda vez que se verificasse que o que era alegado pelas partes realmente fora decidido perante um bispo. O legislador, com isso, queria evitar que uma das partes, à revelia da outra, trouxesse ao juiz uma decisão que supostamente fora tomada por um bispo, dado que, na ausência da redação de um *compromissum*, essa possibilidade existia<sup>889</sup>.

Essa constituição, portanto, retoma o problema enunciado por Eusébio da relação entre bispos e magistrados. Nesse caso, Constantino tornava “ilegal para os governadores de província anular o que eles [bispos] aprovaram” dentro de parâmetros bem definidos – i.e. em um contexto já reconhecido pelo direito romano de arbitragem jurídica e legislando com o objetivo de não permitir abusos dessa prática. Para o contexto apologético da *Vida de Constantino*, a audiência episcopal podia evidenciar mais uma vez o reconhecimento do imperador à autoridade dos bispos, mas isso não pode ser exagerado dentro de uma perspectiva histórica. Nessa constituição específica, o Augusto não introduz nenhuma inovação jurídica nem concede privilégios exclusivos ao clero, mas apenas reafirma o direito de duas partes litigantes escolherem para si um árbitro que resolvesse o conflito e que a decisão tomada por ele, cumpridas as devidas formalidades burocráticas, tivesse valor legal (e, portanto, fosse executada pelo magistrado competente). A única exceção feita pelo legislador era conceder que as decisões episcopais fossem executadas mesmo

---

<sup>889</sup> HUCK, Olivier. “La création de l’*audientia episcopalis* par Constantin”. In: GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 298-300.

sem a redação de um *compromissum* ou de uma *dialysis*, posto que este era o costume das comunidades na época. Constantino não pretendia subordinar a autoridade dos magistrados civis àquela dos bispos, mas apenas equiparar o reconhecimento legal da audiência com as demais formas de mediação existentes na época.

Além disso, essa lei também nos remete ao problema de porque havia a necessidade de uma confirmação imperial de decisões episcopais no início do século IV mesmo após três séculos em que as comunidades cristãs decidiam entre si seus conflitos sem o recurso ao direito romano. Ainda segundo Huck, a questão não residia na administração imperial, mas nas comunidades cristãs, que cada vez mais julgavam prudente obter garantias do poder romano de que os acordos obtidos dentro da assembléia seriam cumpridos<sup>890</sup>. É bem provável que, até Diocleciano, os cristãos costumassem não recorrer aos magistrados para a execução do veredicto episcopal, mas que essa situação tenha mudado a partir de Constantino e foi justamente isso que motivou não só as inquietações dos magistrados como também a enunciação dessa lei.

A hipótese de Huck, embora explique os problemas envolvidos na audiência episcopal para as autoridades romanas, não dá conta de explicar porque houve essa mudança justamente sob Constantino. Qual era, afinal, o interesse dos cristãos em uma constituição como *CTh* 1.27.1? O que os motivou a ter uma atitude diferente perante a audiência episcopal a partir de Constantino a ponto de recorrerem com maior frequência a um juiz para que esse confirmasse ou executasse o veredicto clerical?

A explicação na historiografia para questões desse gênero tenderam a se concentrar na fé pessoal do imperador, em seu apreço pelos bispos ou mesmo no uso político que ele poderia fazer de práticas como a audiência episcopal. No primeiro caso, Constantino teria sido motivado por

---

<sup>890</sup> *Idem*, p. 299.

uma ética cristã<sup>891</sup> a reconhecer os plenos direitos legais dos clérigos de exercerem julgamento sobre os fiéis – seja porque reputava as decisões episcopais “mais santas” que aquelas tomadas em tribunal civil, seja porque pretendia valorizar os bispos e o cristianismo de uma forma geral com o intuito de difundir a fé no Cristo pelo Império<sup>892</sup>. No último caso, o interesse do Augusto seria utilizar a audiência episcopal como uma forma de justiça complementar ao direito convencional, reservando a ela o julgamento de extratos da população que, de outro modo, não teriam condições de levar seus litígios a uma corte romana ou que teriam poucas chances de sucesso nela<sup>893</sup>. Em ambos os casos, a mudança legislativa observada em constituições como *CTh* 1.27.1 partiria do imperador e não dos interesses e necessidades das comunidades cristãs.

Entretanto, a constituição de 318 não fora suficiente para dirimir as dúvidas legais que pairavam sobre a audiência episcopal. Em 333, respondendo a um questionamento do prefeito pretoriano Ablábio – um cristão, diga-se de passagem, e que, portanto, deveria saber como funcionava a audiência episcopal nas igrejas – que interrogava sobre a validade deste instrumento para o julgamento de casos envolvendo menores de idade<sup>894</sup>, o imperador fazia novas determinações a respeito dessa prática jurídica inclusive revendo vários dos preceitos estabelecidos por ele em 318. O texto dessa lei, preservada na coleção das *Constituições Sirmondianas*, reproduz a ordenação constantiniana nos seguintes termos:

---

<sup>891</sup> NOETHLICH, Karl L. “Éthique chrétienne dans la législation de Constantin le Grand”. In: GUINOT, Jean-Nôel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 229-230.

<sup>892</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>893</sup> BROWN, Peter. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. *Op. cit.*, p. 67, seguido por DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 331, 336 e HUCK, Olivier. “La création de l'*audientia episcopalis* par Constantin”. In: GUINOT, Jean-Nôel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 311.

<sup>894</sup> É o que se pode depreender do comentário: “se, portanto, o julgamento foi dado pelos bispos entre menores ou entre adultos” (*sive itaque inter minores sive inter maiores ab episcopis fuerit iudicatum*), como nota DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 324.

*Nós ordenamos, portanto, assim como a forma de nosso edito declara, que os julgamentos dos bispos enunciados de qualquer natureza sejam preservados inviolados e incorruptíveis sem qualquer distinção de idade. Sendo assim, que qualquer julgamento determinado pelos bispos seja mantido santo e venerável. Se, portanto, o julgamento foi dado pelos bispos entre menores ou entre adultos, nós desejamos que ele seja pertinente de ser executado por você, que possui a mais alta corte, e por todos os outros juízes. Quem quer que, portanto, tendo um caso, seja acusador ou réu, seja durante o início do caso ou após o esgotamento do tempo previsto, seja quando os argumentos finais estão sendo feitos ou quando a sentença está prestes a ser pronunciada, quiser escolher o juízo do sumo sacerdote da sacrossanta lei, imediatamente e sem hesitação, mesmo que a outra parte se oponha, que as partes litigantes sejam levadas ao bispo. Pois muitas coisas que, em uma corte legal, os capciosos meios da objeção legal não permitem que seja levado adiante, a autoridade da religião sacrossanta investiga e torna público. Portanto, que todos os casos que são conduzidos pela lei pretoriana ou pela lei civil, depois de serem resolvidos pela sentença dos bispos, sejam confirmados por uma lei de estabilidade perpétua, e que não seja permitido que se façam apelos à matéria julgada pelos bispos. Além do mais, seja permitido que todo juiz possa aceitar sem dúvida o testemunho de um único bispo, e que nenhuma outra testemunha seja ouvida quando o testemunho de um bispo foi solicitado por qualquer uma das partes. Isso é verdadeiramente confirmado pela autoridade da verdade, que é incorruptível, que*

*a consciência de um espírito ilibado seja levada adiante por um homem sacrosanto*<sup>895</sup>.

A grande inovação trazida por essa lei era deliberar que os bispos podiam atuar como juízes e não mais apenas como árbitros em uma disputa jurídica. Validando aquilo que fora vetado antes, o legislador consentia que apenas a vontade de uma das partes era suficiente para que o caso fosse transferido da corte civil para a corte eclesiástica sob a alegação de que “muitas coisas que, em uma corte legal, os capciosos meios da objeção legal não permitem que seja levado adiante, a autoridade da religião sacrossanta investiga e torna público” (*multa, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas*). Sendo assim, a função do bispo na audiência deixava de ser conciliatória, buscando pacificar as partes em litígio mais do que propriamente chegar a um veredicto justo, e passava a ser judiciária, julgando o caso em questão do mesmo modo como faziam os magistrados romanos, podendo até mesmo deliberar algo que fosse contrário ao interesse de uma das partes. Em termos jurídicos, a audiência episcopal passava de um regime *inter uolentes* (i.e. consensual, típico das mediações, onde ambas as partes deveriam concordar com a escolha do árbitro e mesmo com sua decisão final) para um regime *inter nolentes* (i.e. judicial, típico da justiça comum, onde

---

<sup>895</sup> CS 1, reproduzida e traduzida integralmente por DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 485-487: *Sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum quolibet genere latas sine aliqua aetatis discretionem inuolatas semper incorruptasque seruari; scilicet ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeantur, quidquid episcoporum fuerit sententia terminatum. Sive itaque inter minores sive inter maiores ab episcopis fuerit iudicatum, apud vos, qui iudiciorum summam tenetis, et apud ceteros omnes iudices ad executionem volumus pertinere. Quicumque itaque litem habens, sive possessor sive petitor vel inter initia litis vel decursis temporum curriculis, sive cum negotium peroratur, sive cum iam coeperit promi sententia, iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, ilico sine aliqua dubitatione, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur. Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas. Omnes itaque causae, quae vel praetorio iure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, Nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiatur testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. Illud est enim veritatis auctoritate firmatum, illud incorruptum, quod a sacrosanto homine conscientia mentis inlibatae protulerit. Sigo aqui a tradução proposta por Drake.*

a vontade de uma das partes obrigava a outra a acatar a escolha do juiz e seu veredicto)<sup>896</sup>. Além disso, o testemunho de um bispo no curso de um processo passava a ter prioridade sobre todos os demais a ponto de torná-los supérfluos, pois um “homem sacrossanto” (*sacrosanto homine*) possuiria a “consciência de um espírito ilibado” (*conscientia mentis inlibatae*). O raciocínio do legislador era simples: como o bispo só poderia falar a verdade (pois era um “homem sacrossanto”), o que quer que as demais testemunhas falassem seria ou redundante (posto que, se verdadeiro, concordaria com a fala do bispo) ou mentiroso (no caso de contrariar a opinião do “sumo sacerdote da sacrossanta lei”)<sup>897</sup>.

Por estar contida em uma coleção legal não-oficial, a constituição de 333 é reproduzida na íntegra e não na forma resumida em que foram editadas as leis do *Theodosianus* e do *Iustinianus*, o que nos permite conhecer não só a motivação dessa ordenação (um questionamento de Ablábio sobre a validade da audiência episcopal quando o caso envolvia menores de idade) como também as justificativas imperiais de suas deliberações. Porém, dada a excepcionalidade dessa lei tanto pelos princípios que enuncia quanto pelos argumentos que emprega, muitos pesquisadores chegaram a pensar que se tratava de uma falsificação eclesiástica, talvez posterior à época de Constantino em mais de três séculos<sup>898</sup>. Desfeitas hoje as dúvidas principais sobre a autenticidade desse documento, as dúvidas historiográficas passaram a recair sobre a validade desta lei na época em que foi produzida. Jill Harries, por exemplo, acredita que os bispos, respeitando o costume eclesiástico, ignoraram essa lei por completo e que só aceitavam tomar parte de uma causa na condi-

---

<sup>896</sup> Para a diferença entre os regimes *inter uolentes* e *inter nolentes*, ver HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du Code Théodosien: le titre CTh 1.27 et la question du régime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 47, que defende que a constituição de 318 favorecia o primeiro regime e a legislação de 333, o segundo.

<sup>897</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 327-328.

<sup>898</sup> Para bibliografia a respeito, ver HUCK, Olivier. “Les Constitutions Sirmondiennes : Introduction”. In: *Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*. *Op. cit.*, p. 442-446, onde o autor defende a veracidade não só desta, mas de todas as *Constituições Sirmondianas*.

ção de árbitro, não de juiz<sup>899</sup>. Harold Drake, por sua vez, pensa que Ablábio tentava, através desse questionamento, reverter uma constituição anterior de Constantino onde o príncipe já havia determinado o regime *inter nolentes* da audiência, mas que sua tentativa teria sido em vão<sup>900</sup>. Olivier Huck, por fim, baseando-se nas teses de Boudewijn Sirks a respeito do processo de confecção do *Codex*, afirma que esse *rescriptum* a Ablábio foi deliberadamente excluído da compilação teodosiana tanto por não mais ter utilidade prática em meados do século V como também por não se adequar ao quadro legislativo do tempo de Teodósio II, quando a audiência episcopal voltou a ser um instrumento arbitral, *inter uolentes*<sup>901</sup>. Em suma, tratando-se de um excesso imperial (motivado por um zelo religioso exagerado?), essa lei logo teria se tornado letra morta entre os cristãos do século IV, que teriam continuado a recorrer aos bispos apenas na condição de árbitros, não de juízes.

Novamente, penso que a historiografia se equivoca ao se voltar para os problemas que uma legislação como essas acarretava para os magistrados romanos ou mesmo para o Império em geral, mas desconsiderando qual a relação que havia entre a sua enunciação e os interesses clericais. Neste caso, não só Eusébio como também Sozomeno, um historiador eclesiástico de meados do século V com excelente conhecimento jurídico<sup>902</sup>, acredita que as ordenações constantinianas nessa matéria contribuíssem para elevar os bispos a um estatuto jurídico superior mesmo que ao

---

<sup>899</sup> HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 197.

<sup>900</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 324. Com base na expressão “assim como a forma de nosso edito declara” (*sicut edicti nostri forma declarat*), HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh 1.27* et la question du Hrégime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 54-55 identifica que Constantino promulgou uma terceira lei sobre a audiência episcopal entre 318 e 333 na qual alterava seu regime de *inter uolentes* (prescrito em 318) para *inter nolentes*. CS 1, portanto, apenas reafirmaria as prescrições desse edito perdido.

<sup>901</sup> HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh 1.27* et la question du Hrégime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. *Op. cit.*, p. 55-56.

<sup>902</sup> Sobre o conhecimento jurídico de Sozomeno, ver SOZOMENO. *Histoire Ecclésiastique*. Texte Grec de l’édition de J. Bidez. Introduction par Bernard Grillet et Guy Sabbah. Traduction par André-Jean Festugière, o.p. Annotation par Guy Sabbah. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983-2008, 4v., v. 1, p. 18-20. Dos historiadores eclesiásticos do século V, Sozomeno é aquele que mais recorre ao *Codex Theodosianus* em busca de material para sua história.

dos magistrados, que deveriam apenas cumprir as determinações episcopais sem poder contestá-las<sup>903</sup>. Do ponto de vista do debate entre cristãos e pagãos que estava em voga na época de Eusébio (e que se exacerbava na de Sozomeno a ponto de se constituir em um verdadeiro conflito entre cristianismo e paganismo), esse simples reconhecimento imperial de um estatuto jurídico particular para os bispos podia ser usado – como foi – em recurso apologético para reafirmar a nova condição que o cristianismo vivia no início do século IV – senão religião oficial do Império, ao menos religião favorecida pelo imperador. Independentemente da aplicabilidade ou não desta lei na época de Constantino, sua simples enunciação era um trunfo que clérigos como Eusébio souberam usar a seu favor no contexto apologético em que escreviam<sup>904</sup>.

No entanto, existem diversos exemplos posteriores à época de Constantino que mostram, a meu ver, que o *rescriptum* a Ablábio tanto não era letra morta ao longo de todo o século IV como estava inserido dentro de um quadro de preocupações próprio às igrejas, e que, por isso, deveríamos pensar tanto *CTh* 1.27.1 como CS 1 como respostas aos interesses dos cristãos e não como puras invenções imperiais sem base social que as sustentassem. Ambos os exemplos, curiosamente, provêm de bispos antipáticos à instituição da audiência episcopal judicial, *inter nolentes*, e que escreveram após o principado de Juliano, imperador que revogou praticamente todos os

---

<sup>903</sup> SOZOMENO. HE 1.9. Huck suspeita que a lei mencionada por Sozomeno fizesse parte da edição original do *Theodosianus* (HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh* 1.27 et la question du régime juridique de l’audience épiscopale”. In : CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien*: Diversité des approches et nouvelles perspectives. *Op. cit.*, p. 51-53). Contudo, o estudioso francês duvida que o historiador eclesiástico citasse uma versão resumida da CS 1 (a qual, por sua excepcionalidade, não teria sido copiada pelos compiladores do *Codex*), mas sim que ele se referia a uma constituição anterior, promulgada entre 318 e 333, que serviria de base para a posterior composição da primeira sirmondiana.

<sup>904</sup> Em sua edição da *Vida de Constantino*, Henry de Valois supunha mesmo que VC 4.27.2 se referia à instituição da audiência episcopal (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. *Op. cit.*, p. 354). É quase certo, porém, que Eusébio não se referisse diretamente a esse instrumento jurídico em seu texto, mas também não deixa de ser plausível acreditar que o bispo palestino tivesse em mente, dentre outras constituições, o *rescriptum* a Ablábio de 333 como base para afirmar que “Ele [Constantino] colocou seu selo nos decretos de bispos feitos em concílios, de modo que fosse ilegal para os governadores de província anular o que eles aprovaram, já que os sacerdotes de Deus eram superiores a qualquer magistrado”. De fato, a constituição que conhecemos hoje como CS1 é a que mais se aproxima daquilo que o bispo palestino descreve, embora o clérigo de Cesaréia quisesse lê-la como uma comprovação do reconhecimento imperial da superioridade do cristianismo e de seus bispos frente ao paganismo e seus sacerdotes.

benefícios e privilégios instituídos por Constantino à Igreja. Em 1962, Theodor Klauser mostrou, com razão, que Hilário de Poitiers exortava em seus sermões que os bispos não se assentassem na “cátedra da pestilência” (*cathedra pestilentiae*) se quisessem obter para si a “ordem da beatitude” (*beatitudinis ordo*). Pois “os fariseus, quando ensinavam, sentavam-se na cátedra de Moisés, e Pilatos, igualmente, sentava-se na do tribunal” ( *sederunt in cathedra Moysi pharisaei docentes, sedit et Pilatus in tribunali*). Sendo assim, “a quem estimaremos ser pernicioso se assentar em uma cátedra” (*cuius itaque cathedrae sessionem existimabimus pestilentem*)?<sup>905</sup> Klauser inferia que essa era uma crítica implícita aos bispos que continuavam a se valer da prerrogativa constantiniana enunciada em 333 para “se assentarem em uma cátedra” (i.e. para atuarem como juízes) em casos que lhes interessavam, uma vez que, para Hilário, os clérigos deveriam ter uma função reconciliadora quando eram solicitados a intervir em uma disputa entre cristãos. Ora, se Hilário, escrevendo já na segunda metade do século IV, censurava alguns de seus pares quanto a atuação destes como juízes, não deveríamos suspeitar que a constituição preservada em CS1 ainda fosse usada como prerrogativa para legitimar essas audiências?

Outro exemplo provém da carta 24 de Ambrósio, onde o bispo de Milão relata o caso de uma disputa de herança entre um bispo e seu irmão (que era um *uir consularis*, i.e. alguém de estatuto senatorial) que fora alocada inicialmente na corte do prefeito pretoriano. Os advogados de ambos os lados, todavia, decidiram ser mais vantajoso transferir a disputa para a corte do já então bispo Ambrósio na condição de juiz (*iudex*). O bispo milanês, por sua vez, acatou tomar

---

<sup>905</sup> KLAUSER, Theodor. *Bischöfe auf dem Richterstuhl. Jahrbuch für Antike und Christentum*, volume 5, 1962 apud HUCK, Olivier. “Sur quelques texts ‘absents’ du *Code Théodosien*: le titre *CTh* 1.27 et la question du régime juridique de l’audience épiscopale”. In: CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives. Op. cit.*, p. 56-57. Huck, no entanto, não está convencido de que o comentário de Hilário se aplicasse diretamente aos bispos, mas ele parte do pressuposto de que a constituição constantiniana que permitia aos bispos atuar como juízes e não como árbitros em disputas envolvendo cristãos se tornou letra morta pouco tempo depois de sua promulgação.

parte no caso, mas somente na condição de árbitro, não de juiz<sup>906</sup>. A historiografia tendeu a interpretar essa carta como um testemunho de que os bispos, por preferirem exercer uma função reconciliadora e não punitiva quando eram chamados a intervir em uma disputa legal, costumavam declinar sua atribuição como juízes, tal como lhes permitia o *rescriptum* a Ablábio de 333, para aceitarem apenas mediar o conflito<sup>907</sup>. Porém, o que essas análises desconsideram é que havia a possibilidade concreta de um bispo, mesmo em finais do século IV, ser solicitado para atuar como juiz em uma causa civil. Certamente ficava a cargo do bispo optar se aceitaria o convite na condição de árbitro ou juiz, sendo que a primeira opção era inclusive mais comum, mas a segunda possibilidade ainda era válida porque a Constituição Sirmondiana 1 criara um precedente jurídico que foi aproveitado pelos cristãos dos anos seguintes para poder recorrer ao bispo mesmo à revelia da outra parte ou em casos como o relatado por Ambrósio, onde disputas por heranças ou propriedades podiam ameaçar o sucesso de uma mediação<sup>908</sup>.

Somente esse uso recorrente, ainda que insipiente ou mal-visto por alguns bispos, do precedente aberto pelo *rescriptum* a Ablábio de 333 pode explicar como essa constituição foi incorporada, em meados do século V, a uma coleção legal que posteriormente seria anexada ao conjunto de atas conciliares gaulesas reunidas no *Codex Lugdunensis* em finais do século VI ou início do século VII e que é hoje conhecida pelo nome de *Constituições Sirmondianas*. A despeito das objeções de bispos como Hilário ou Ambrósio ao caráter judicial que a audiência episcopal podia tomar em alguns casos, esse ainda era um recurso válido ao longo do século IV, o que tam-

---

<sup>906</sup> AMBRÓSIO. *Ep.* 24 apud HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 161.

<sup>907</sup> Os exemplos citados por Humfress desse tipo de análise desse documento são VISMARA, Giorgio. *La giurisdizione civile dei vescovi*. Milão: A. Guiffré, 1995 e HARRIES, Jill. “Resolving Disputes: The Frontiers of Law in Late Antiquity”. In: MATHISEN, Ralph W. *Law, Society, and authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001 (ambos apud HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 161 n. 33)

<sup>908</sup> Como bem mostra HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 205-211, a maioria dos exemplos de audiência episcopal que possuímos para os séculos IV e V tratavam de questões de propriedade e herança. Mesmo Agostinho reconhecia que era solicitado principalmente nesse tipo de caso (AGOSTINHO. *Ep.* 33, discutido por HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 204 e por HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 168).

bém mostra que os “excessos” de Constantino nessa lei atendiam aos interesses de alguns litigantes cristãos mesmo após 337 ou ainda após 362, quando Juliano anulou todos os privilégios clericais e eclesiásticos concedidos por Constantino. Poderíamos pensar, então, que leis como *CTh* 1.27.1 e CS 1 foram incentivadas por clérigos interessados no reconhecimento legal de suas decisões tomadas em audiência mas que podiam ser contestadas por qualquer uma das partes que saísse descontente com o resultado da mediação? É possível, mesmo porque o contexto descrito por CS 1 indica que Ablábio pedia esclarecimentos ao príncipe sobre a possibilidade de uma decisão episcopal ser inválida ou poder ser revista por um alto magistrado<sup>909</sup>. Tanto *CTh* 1.27.1 como CS 1, em última instância, eram tentativas de preservar a audiência episcopal de práticas e recursos correntes nos tribunais civis – e.g. apelação, recurso a advogados, requerimentos, morosidade – e de abster as decisões tomadas pelos bispos de revisões ou interferências da parte de magistrados instados a tal. Em ambos os casos, a ênfase do imperador recai na obediência que o magistrado responsável, qualquer fosse a sua posição na administração civil, deveria guardar quando lhe fosse apresentado uma sentença episcopal. Diferentemente do que sugere Eusébio, que talvez tivesse essas leis em mente quando falava que “ele [Constantino] colocou seu selo nos decretos de bispos feitos em concílios (...) já que os sacerdotes de Deus eram superiores a qualquer magistrado”, o problema em questão aqui não era a superioridade ou não dos bispos frente às autoridades civis, mas o caráter exclusivo com que deveriam ser tratadas as sentenças episcopais. Estas deveriam ser consideradas válidas (e, portanto, executadas pelo magistrado responsável) de acordo com as regras que as norteavam dentro das comunidades, não de acordo com os preceitos do direito ro-

---

<sup>909</sup> HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 160-161 tenta reconstruir hipoteticamente o contexto da carta de Ablábio que teria motivado o *rescriptum* constantiniano preservado em CS 1. Dentre as possibilidades aventadas pela historiadora está a de que o prefeito pretoriano teria recebido uma apelação referente a uma audiência episcopal em que uma das partes era menor de idade, mas na qual o bispo, possivelmente por desconhecimento da lei, teria descumprido algumas exigências processuais que, em última instância, tornariam sua sentença inválida. A decisão de Constantino seria, portanto, preservar incólume a decisão episcopal pelo fato de a audiência ser dotada de especificidades não previstas no direito romano e para que ela não sofresse dos “capciosos meios da objeção legal” que se pretendia combater com essa constituição.

mano. Isso de fato pode ser considerado mais um privilégio concedido à Igreja, mas não no sentido de colocá-la em um patamar superior aos demais cultos no Império, mas no sentido de reconhecer que ela possuía meios peculiares para resolver os conflitos entre seus membros e que mesmo assim deveriam ser respeitados pelas autoridades competentes. Dentro desse contexto, podemos pensar que, nas primeiras décadas do século IV, a legislação imperial referente à audiência episcopal tentava resguardar essa prática da intervenção de funcionários imperiais, não porque eles fossem inferiores aos bispos, mas para salvaguardar a autoridade episcopal dentro das comunidades, evitando assim, que fiéis apelassem de uma decisão do bispo porque ela lhe desagradou.

Como último ponto de análise sobre a afirmação de Eusébio de que “[Constantino] colocou seu selo nos decretos de bispos feitos em concílios”, passemos agora à análise da controvérsia eclesiástica mais importante para a igreja oriental durante o principado de Constantino. Como pretendo deixar claro nas próximas páginas, a relação que existia entre Constantino e os bispos ao longo da controvérsia ariana não só era semelhante àquela que pudemos esboçar nas páginas anteriores como também se constitui como símbolo máximo dessa nova fase de colaboração entre clérigos e imperadores. Os textos de Eusébio, longe de apresentarem um viés “herético” sobre a disputa, nos ajudarão a perceber como Igreja e Império passaram a depender um do outro para a preservação de seus interesses a partir de inícios do século IV, e de como isso motivou a construção de uma “linguagem comum” entre essas partes para tratarem de questões a um só tempo dogmáticas e políticas.



### *Eusébio e a controvérsia ariana: uma questão eclesiástica?*

Um dos debates eclesiásticos que maiores conseqüências trouxe para a conformação da ortodoxia e da disciplina eclesiástica nos séculos seguintes, a controvérsia ariana surgiu, assim como a controvérsia donatista, como uma disputa entre clérigos motivada por questões disciplinares e de hierarquia eclesiástica, mas que logo tomou proporções que tornaram praticamente inevitável que as autoridades romanas não as ignorassem e não interviessem. Como já foi mencionado antes, essa não era a primeira vez que um Augusto era instado a tomar partido em uma controvérsia clerical, tal como já ocorrera quando Aureliano fora interpelado a decidir a quem cabia o controle da igreja em Antioquia em 272/3 e se decidiu a favor do partido católico contra Paulo de Samósata. A diferença na época de Constantino foi o grau de participação do soberano nos próprios debates entre os clérigos e sua maior importância para os rumos da controvérsia.

Diferentemente do que ocorre no caso da controvérsia donatista, para o qual ele nos é de pouca valia, Eusébio é uma de nossas principais testemunhas a respeito dos primeiros anos da controvérsia ariana, especialmente porque ele foi um dos participantes mais ativos nos debates, o que lhe valeu a presença em concílios importantes como Nicéia (325), Antioquia (328), Cesaréia (334), Tiro (335) e Jerusalém (335), e porque dele provêm nossas principais informações a respeito da participação imperial nos debates. Contudo, não são em muitas de suas obras que ele menciona o desenrolar desses acontecimentos, concentrando-se nisso apenas em sua *Vida de Constantino*, e mesmo assim apenas a partir do final do livro 2. Em outras obras, como no *Contra Marcelo* e na *Teologia Eclesiástica*, sua preocupação é sobretudo teológica, voltada para a refutação de rivais como Marcelo de Ancira, e em outras, como na *Introdução Geral Elementar*, na *Preparação do Evangelho*, na *Demonstração do Evangelho* e na *Teofania*, ele apenas marca sua

posição em assuntos polêmicos do ponto de vista teológico que reapareciam com frequência nos debates clericais, mas não os relaciona diretamente ao desenvolvimento da controvérsia.

Para parte significativa da historiografia, essa alusão restrita do bispo palestino à controvérsia ariana era sintomática de seu posicionamento nas discussões, que, segundo alguns pesquisadores, era próximo das posições de Ário, presbítero alexandrino cujas posições teológicas foram condenadas em Nicéia (325) por diferenciarem de tal modo as pessoas da Trindade a ponto de torná-las irreconciliáveis. De fato, em suas obras apologéticas e teológicas (além do livro 1 de sua *História Eclesiástica*), Eusébio defendia uma diferenciação marcante entre as pessoas da Trindade: tributário do pensamento trinitário origenista, o bispo palestino defendia que Pai e Filho constituíam duas *ousiai* e duas *hupostaseis* distintas (nesse caso, podemos dizer que o bispo palestino defendia que Eles eram duas “entidades” diferentes<sup>910</sup>), sendo que o Filho possuía honra, glória e poder inferiores ao do Pai, uma vez que Seus atributos derivavam daqueles do Pai. Equivalente ao Verbo (*Logos*) e à Sabedoria (*Sophia*) divinos, o Filho teria sido o instrumento do Pai na história da Salvação, sendo mesmo Ele o responsável pela Criação e pela redenção dos homens através de Sua Encarnação. Fundamentalmente, Eusébio acreditava que as duas pessoas da Trindade tinham características próprias que lhe conferiam existências distintas, mas que o Filho não poderia ser igual a seu Pai, devendo haver uma distância mínima entre ambos para que

---

<sup>910</sup> Como a historiografia tem mostrado nas últimas décadas, uma das principais questões envolvidas na controvérsia ariana era definir qual o vocabulário que deveria ser empregado para se referir à Trindade. Dentro dessa busca, diversos termos mudavam de sentido de acordo com o autor que as utilizava, de tal modo que os termos *ousia* (pl. *ousiai*, grosso modo traduzível como “substância”, mas também podia ser traduzido como “entidade”) e *hupostasis* (pl. *hupostaseis*, que podia assumir diversas traduções, como “entidade”, “existência”, até mesmo “substância”, antes de assumir a tradução convencional de “pessoa” adotada a partir de Constantinopla (381)) podiam ser usados ou como sinônimos ou mesmo como antônimos, dependendo daquilo que o autor pretendia defender. Sobre a pluralidade de significados que esses termos podiam assumir dependendo do autor que o empregava, ver HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 181-190.

Eles, de fato, constituíssem duas pessoas e não apenas uma<sup>911</sup>. Contudo, proposições como estas foram condenadas no concílio de Nicéia (325), que enfatizava que as pessoas da Trindade eram consubstanciais (*homoousioi*) entre si e que entre elas não havia hierarquia nem divisão, sendo toda afirmação em contrário taxada de herética e “ariana”. Eusébio nunca se designou como “ariano”, mas a proximidade de suas teses com aquelas condenadas em Nicéia levou historiadores a denominá-lo com uma série de rótulos que, a meu ver, pouco explicam seu posicionamento teológico na controvérsia (“semi-ariano”, “cripto-ariano”, “arianizante”, etc)<sup>912</sup>.

Para grande parte da historiografia, Eusébio se reconhecia como herege ou, no mínimo, percebera sua posição desfavorável nos debates após Nicéia, o que o teria levado a silenciar em suas obras a respeito tanto de sua participação na controvérsia quanto de seu apoio aos partidários de Ário (apoio esse muito vago, como veremos). Por causa disso, ao tratar desse assunto na *Vida de Constantino*, sua opção teria sido se concentrar na descrição da participação do imperador nos concílios e selecionar o material que tinha à sua disposição para construir a idéia (falsa) de que o príncipe concordava com suas posições teológicas<sup>913</sup>, o que, de uma vez por todas, o isentaria da acusação de heresia. Muitos pesquisadores, inclusive, cogitam que Eusébio tenha escrito sua *Vida* com o propósito de defender sua posição teológica favorável a Ário e de exortar os novos imperadores, filhos de Constantino, a não defender os partidários do concílio de Nicéia, em especial Atanásio de Alexandria e Marcelo de Ancira, que retornavam do exílio após a morte de Constantino<sup>914</sup>.

---

<sup>911</sup> Sobre as teses “arianas” de Eusébio, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 173-174, 188, 263-265 (que as rotula como tal) e HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381). Op. cit.*, p. 46-59.

<sup>912</sup> E.g. ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 151.

<sup>913</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 271 e ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 222.

<sup>914</sup> *Idem.*

Como pretendo mostrar ao longo deste capítulo, essa leitura que se costuma fazer do relato de Eusébio sobre a controvérsia ariana é marcada por uma análise retrospectiva dos debates orientada pelos autores do partido vencedor na disputa, em especial Atanásio de Alexandria, um severo opositor de Eusébio e de todos aqueles que se opuseram, de uma maneira ou de outra, às decisões dogmáticas tomadas em Nicéia (325). Por peculiaridades próprias à sua situação instável à frente da igreja de Alexandria entre 328 e 366<sup>915</sup>, sempre tendo a legitimidade de sua liderança eclesiástica questionada por grupos que ele próprio denominava “melecianos”, “colucianistas” ou “arianos”, Atanásio compôs uma série de textos – uma *Apologia contra os Arianos*<sup>916</sup>, uma *Defesa dos decretos do concílio de Nicéia*<sup>917</sup>, uma *História dos Arianos*<sup>918</sup> e quatro *Orações contra os*

---

<sup>915</sup> Atanásio foi bispo de Alexandria entre 328 e 373, mas somente em 366, após ter tido problemas com quatro imperadores diferentes (Constantino, Constâncio II, Juliano e Valente) conseguiu se consolidar sem maiores questionamentos à frente da igreja egípcia (BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 163-164).

<sup>916</sup> A *Apologia contra os Arianos* (*Apologia contra Arianos*) é uma obra em que o bispo alexandrino apresenta sua defesa contra a maioria das acusações que pairavam contra ele feitas nas décadas de 330 e 340. Provavelmente escrita originalmente para ser apresentada ao concílio de Antioquia (349) com o intuito de receber sua reabilitação e retomada em 353 e 357 para rebater novas acusações, a *Apologia contra Arianos* tentava mostrar como todas as acusações feitas contra Atanásio (que seriam obra conjunta de melecianos e arianos) foram em vão e foram recusadas tanto pelos imperadores quanto por concílios que investigaram os casos a fundo. Uma das utilidades da *Apologia*, apesar de seu viés completamente tendencioso (o autor omite muitas informações importantes que aparecem em outras de suas obras e silencia sobre invectivas significativas de seus acusadores), é o fato de ela citar documentos que, até onde sabemos, são autênticos e nos permitem reconstruir como era a situação do bispo à frente da igreja de Alexandria durante o principado de Constantino. Sobre a metodologia de composição dessa obra, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 99-100, 192-195 e ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Defence against the Arians*. In: *idem*. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV: Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 97-99.

<sup>917</sup> A *Defesa dos decretos do concílio de Nicéia* (*De Decretis*) foi escrita provavelmente como uma resposta a um concílio romano de 352 convocado pelo bispo local, Libério (352-366), no qual as acusações que pairavam contra Atanásio nesse momento foram revistas. Aproveitando a conquista de um novo aliado, o bispo alexandrino promovia uma defesa sistemática das decisões tomadas no concílio de Nicéia (325) como sendo os mais seguros bastiões da ortodoxia (este era um momento em que a ortodoxia nicena estava sob intensa desconfiança e revisão), dos quais ele próprio seria o mais zeloso guardião. Associando sua causa à causa da ortodoxia nicena, o bispo alexandrino narrava como, desde a época de Constantino até então, os “hereges” tinham se voltado contra ele para defenderem sua posição na Igreja, e para isso teriam recorrido até mesmo ao poder imperial para expulsarem os defensores da fé verdadeira de seus legítimos postos. A intenção da obra era mostrar como os “arianos” estavam errados do ponto de vista teológico e de como sua ação na Igreja fora nociva às comunidades, em uma clara tentativa de afastar Libério e seus bispos da comunhão com os opositores de Atanásio. O interesse dessa obra, igualmente tendenciosa, para o presente estudo também reside nos documentos constantinianos que cita (cinco ao todo) e nas informações que ela nos aporta sobre a situação de Atanásio em Alexandria até 337. Para mais, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 110-112 e ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *De*

*Arianos*<sup>919</sup> (isso para nos restringirmos apenas às obras que nos informam sobre sua situação durante o principado de Constantino) – escritos principalmente nos períodos em que se encontrava em exílio por conta ou de condenações conciliares ou por pressão de imperadores como Constâncio II<sup>920</sup>, em que denunciava seus opositores como hereges, aliados dos novos perseguidores pagãos e corruptores da Igreja que necessitavam do apoio imperial para imporem a desordem nas comunidades e se manterem no poder<sup>921</sup>. Além disso, Atanásio denunciava os rivais de seus aliados (principalmente Marcelo de Ancira e Eustácio de Antioquia) também como hereges e corruptores de igrejas, dentre os quais estava justamente Eusébio de Cesaréia, que travou intensas polémicas com Eustácio<sup>922</sup> e Marcelo nas décadas de 320 e 330.

Vitorioso após anos de disputa com partidos rivais, Atanásio se estabeleceu como uma das principais autoridades eclesiásticas da segunda metade do século IV, sendo tratado com reverên-

---

*Decretis or Defence of the Nicene Definition*. In: *idem. Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. *Op. cit.*, p. 149.

<sup>918</sup> A *História dos Arianos* (*Historia Arianorum*) pode ser entendida, em parte, como uma continuação da *Apologia contra Arianos*, uma vez que retoma sua defesa anterior das acusações que se faziam contra ele no momento. Contudo, escrita durante o terceiro exílio do bispo, esta obra apresenta um caráter muito mais virulento que todas as demais, com Atanásio falando abertamente sobre fatos e pessoas que antes ele julgara mais prudente omitir e/ou nuanciar. É uma obra escrita por alguém quase sem qualquer esperança de retornar a seu posto original enquanto Constâncio II estivesse vivo e que se dirigia a monges que ainda o respeitavam, o que lhe dava a liberdade de atacar figuras importantes tanto da Igreja quanto do Império com maior liberdade. Para mais, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 126-132 e ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *History of the Arians*. In: *idem. Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. *Op. cit.*, p. 266-269.

<sup>919</sup> As quatro *Orações contra os Arianos* (*Orationes contra Arianos IV*) constituem a base dos argumentos teológicos de Atanásio contra aqueles que reputava “arianos”. Escritas durante seu segundo exílio, elas não se concentram em uma defesa aberta das decisões nicenas, mas apresentam um quadro peculiar do panorama teológico nesse período. Nessas *Orações*, inclusive, Atanásio delinea com mais detalhes o que teriam sido as posições teológicas de Ário (embora se acredite que ele assim o faz de modo estereotipado, justamente para chocar sua audiência, esse é o melhor testemunho que temos a esse respeito). Supõe-se hoje que apenas as três primeiras Orações sejam de autoria atanasiana, sendo a quarta atribuível a um pseudo-Atanásio que teria escrito na década de 350. Para mais, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 53-55 e ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Four Discourses against the Arians*. In: *idem. Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. *Op. cit.*, p. 303-305.

<sup>920</sup> Atanásio viveu cinco períodos de exílio ao longo do tempo em que foi bispo de Alexandria: 335-337, 339-343, 356-362, 362-363, 365-366. A maior parte de seus textos referentes à controvérsia ariana foram escritos no período de seu terceiro exílio (356-362), momento mais delicado de sua carreira quando não havia a menor perspectiva de retomar seu posto à frente da igreja de Alexandria.

<sup>921</sup> Sobre a tese geral que norteia essas obras, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 121-135.

<sup>922</sup> Mencionada por SOZOMENO. HE 2.18.3-4.

cia por ícones da ortodoxia como Basílio de Cesaréia e Gregório Nazianzeno e sendo considerado com o principal expoente da causa nicena<sup>923</sup>. Essa imagem perdurou pelos séculos seguintes, sendo adotada também pelos historiadores eclesiásticos do século V – Rufino<sup>924</sup>, Sócrates Escolástico<sup>925</sup>, Sozomeno<sup>926</sup> e Teodoreto de Ciro<sup>927</sup> – que se aproveitaram dos textos do bispo alexandrino

---

<sup>923</sup> BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 6, 164.

<sup>924</sup> Rufino de Aquiléia foi o responsável pela tradução da *História Eclesiástica* de Eusébio para o latim, feita a pedido do bispo local, Cromácio, em 408. Contudo, Rufino não foi muito literal em sua tradução, “corrigindo” Eusébio (especialmente no livro 1) onde suas idéias teológicas eram consideradas heréticas, retrabalhando episódios para adquirirem maior esmero literário (ele, por exemplo, insere uma versão modificada da “visão de Constantino” narrada em VC 1.28-31 no curso do relato sobre o conflito com Maxêncio) e omitindo material (como o panegírico de Tiro) que ele julgava ser de pouco valor histórico. O resultado final foi uma obra em nove livros (Rufino fundiu os livros 9 e 10 em um só) seguida por uma continuação em dois livros (livros 10 e 11) que estendia a narrativa até a morte de Teodósio I em 395. A continuação de Rufino possui diversos problemas como texto histórico, pois oferece uma versão dos eventos da controvérsia ariana altamente idealizada, voltada para mostrar um crescente avanço da ortodoxia apenas atrapalhado por cruéis hereges e “maus imperadores” como Constâncio II e Valente. Rufino também desconsidera boa parte das evidências fornecidas em alguns textos mais antigos e virulentos de Atanásio, conformando-se à visão tardia do bispo alexandrino sobre sua participação na controvérsia. Para mais, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 6-7 e AMIDON, Philip. “Introduction”. In: RUFINO DE AQUILÉIA. *The Church History of Rufinus of Aquileia: Books 10 and 11*. Translated by Philip R. Amidon, S.J. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1997, p. vii-xix.

<sup>925</sup> Sócrates, um *scholasticus* (i.e. alguém com conhecimento jurídico, talvez um advogado) de Constantinopla, escreveu uma *História Eclesiástica* em sete livros na qual ele narra os eventos entre 306 e 439 a guisa de continuação à obra de Eusébio (de fato, ele narra *en passant* o período entre 306 e 324). A obra conheceu duas edições: uma, pouco posterior a 439, foi muito influenciada pela obra homônima de Rufino, mas Sócrates, após conhecer as obras de Atanásio, se viu compelido a reescrever seu texto por acreditar que o escritor de Aquiléia faltava com a verdade e o havia levado a conclusões errôneas. A *História* de Sócrates é um esforço de erudição não só para reconstituir esse passado recente da Igreja, mas também para documentá-lo, razão pela qual o autor insere, tal como Eusébio fizera antes, abundantes documentos ao longo de sua narrativa para documentar suas afirmações. A característica mais marcante dessa obra é seu recurso a uma coleção de atas e credos conciliares reunidas por um autor “ariano” de nome Sabino, a qual Sócrates utiliza tanto para documentar seu texto (ele é aquele que melhor nos informa sobre esses documentos) como também para refutar esse autor. Para mais, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 7 e SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *Histoire Écclésiastique*. Texte grec de l'édition G. C. Hansen. Traduction par Pierre Périchon, s.j. et Pierre Maraval. Notes par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004-2007, 4v, v. 1, p. 9-32.

<sup>926</sup> Sozomeno era um advogado de origem palestina que exercia sua profissão em Constantinopla e que, por volta de 450, escreveu uma *História Eclesiástica* em 9 livros narrando os eventos entre 324 e 439 dedicada ao imperador Teodósio II. Dos historiadores eclesiásticos, Sozomeno era aquele mais afeito à historiografia clássica grega, razão pela qual seu texto apresenta um alto padrão retórico e cita poucos documentos, preferindo parafraseá-los. É bem possível que a *História* de Sozomeno tenha se inspirado na obra de Sócrates e que a tenha apenas parafraseado em alguns pontos, apenas reescrevendo-a em um nível estilístico mais elevado, tamanha a semelhança entre ambas. O autor palestino também é aquele mais preocupado com a legislação imperial favorável às igrejas, sendo aquele que mais cita constituições imperiais (quase todas provenientes da versão original do *Codex Theodosianus*, já então em circulação), muitas desconhecidas de outro modo. Para mais, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 8 e SOZOMENO. *Histoire Ecclésiastique. Op. cit.*, v. 1, p. 32-87.

<sup>927</sup> Teodoreto, bispo de Ciro, na Síria, escreveu sua *História Eclesiástica* em cinco livros também por volta de 450. Profundo conhecedor de teologia e um dos principais personagens da controvérsia nestoriana (na qual tomou inicialmente o partido de Nestório, razão pela qual foi condenado no concílio de Éfeso I em 431, sendo reabilitado so-

para compor seus relatos sobre a controvérsia ariana. Apesar de também conhecerem a *Vida de Constantino* e muitas vezes se utilizarem dela, esses historiadores desconsideraram a posição teológica de Eusébio (pois ele era tratado como herege no século V<sup>928</sup>) e, especialmente no caso de Teodoreto, o denunciavam como um legítimo herege. Para eles, a causa da ortodoxia estava junto de Atanásio e tudo aquilo que não se enquadrasse no quadro explicativo do bispo alexandrino, fosse ele histórico ou teológico, era retratado como herético<sup>929</sup>. Desse modo, a opção de Eusébio de se deter sobre a participação imperial nos debates eclesiásticos era vista com desconfiança por esses autores, que preferiam a posição atanasiana de se concentrar nas relações entre os clérigos, muitas vezes em oposição ao poder romano, como o cerne da controvérsia.

Para eles, assim como para Atanásio, a controvérsia ariana era uma questão exclusivamente doutrinal, restrita a discussões teológicas a respeito da relação entre as pessoas da Trindade e sem qualquer relação com o poder imperial. O recurso a este teria sido obra dos hereges, que,

---

mente em Calcedônia em 451), Teodoreto compôs sua *História* voltado para os debates teológicos dos séculos IV e V, o que o torna uma de nossas melhores fontes para o estudo teológico da controvérsia ariana e um dos menos úteis para a reconstituição histórica desses eventos, ainda mais por deixar em segundo plano a participação imperial no conflito. A obra de Teodoreto também é relevante porque, dada a localização da cidade de Ciró e sua vinculação à capital síria, é uma das que melhor nos informam sobre a situação em Antioquia e, portanto, sobre as disputas entre Eusébio de Cesaréia e Eustácio nesse momento. Até por esse motivo, o bispo de Ciró é uma das fontes mais hostis a Eusébio, pois o vê como um rival do “grande Eustácio”. Para mais, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 8 e TEODORETO DE CIRÓ. *Histoire Ecclésiastique*. Texte grec de L. Parmentier et G. C. Hansen avec annotation par J. Bouffartigue. Introduction par Annick Martin. Traduction par Pierre Canivet. Revue et annotée par Jean Bouffartigue, Annick Martin, Luce Pietri et Françoise Thelamon. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006-2009, 2v., v. 1, p. 11-37. A única exceção é Filostórgio, cuja *História Eclesiástica*, escrita talvez como resposta à obra homônima de Rufino ainda no início do século IV, adotava um posicionamento pró-ariano (na verdade, eunomiano, mas classificado como “ariano” por autores como Atanásio por se opor à teologia trinitária exposta no Credo niceno) e, por isso, denunciava Atanásio como um dos corruptores da Igreja. Dessa História composta por um não-ortodoxo, restou-nos apenas um resumo desta feita pelo patriarca de Constantinopla, Fócio, que escreveu sua Biblioteca no século IX. A edição moderna da obra de Filostórgio, feita por Joseph Bidez, incorpora o resumo de Fócio e incorpora também excertos de outras obras que se assemelham em perspectiva de análise ao texto do autor eunomiano, em uma tentativa de oferecer uma avaliação mais ampla e menos lacunar de sua obra. Para mais, ver AMIDON, Philip. “Introduction”. In: FILOSTÓRGIO. *Philostorgius: Church History*. Translated with an introduction and notes by Philip R. Amidon, S.J. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. xviii-xxiv.

<sup>928</sup> A única exceção a essa regra era Sócrates, que reputava a teologia exposta por Eusébio em obras como o *Contra Marcelo* como ortodoxas (SÓCRATES, HE 2.21).

<sup>929</sup> A respeito da influência de Atanásio sobre os historiadores eclesiásticos do século V, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 6-9.

acuados por suas seguidas derrotas em concílios, teriam recorrido ao imperador para não serem expulsos da Igreja e também para combater seus rivais. Dentro desse quadro explicativo, haveria um contínuo progresso rumo à ortodoxia não fossem as constantes intervenções imperiais posicionando-se a favor do partido ariano e perseguindo os principais líderes da causa nicena (como Atanásio). Essa tese, que perdurou na historiografia até o século XX<sup>930</sup>, olhava com desconfiança para o relato eusebiano contido na *Vida de Constantino* como tendencioso pelo simples motivo de não se concentrar nos debates entre os clérigos e se concentrar na participação imperial, alegadamente para se refugiar na defesa imperial de seu partido.

Contudo, como vários historiadores mostraram com sucesso nas últimas décadas, esse era um conjunto de teses cômodo para Atanásio e seus partidários, que se colocavam como mártires da ortodoxia lutando contra novos perseguidores, desta vez não mais pagãos, mas também hereges, para esconder as críticas que pairavam contra sua própria atuação eclesiástica. De fato, não só os arianos recorriam ao imperador quando se encontravam acuados nas disputas dentro da Igreja, mas também os nicenos adotavam esse estratagema, e não apenas os partidários de Ário eram acusados de conturbar a vida das igrejas, mas mesmo Atanásio era suspeito de uma série de acusações de violência contra clérigos rivais e de diversas ingerências contra a disciplina eclesiástica<sup>931</sup>. A idéia de uma luta entre ortodoxia e poder secular, nesse sentido, era conveniente para explicar porque o partido niceno obteve seguidas derrotas desde o fim do principado de Constan-

---

<sup>930</sup> GWATKIN, Henry M. "Arianism". In: *The Cambridge Medieval History*. Planned by J. B. Bury; edited by H. M. Gwatkin and J. P. Whitney. Volume I: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms. Cambridge: Cambridge University Press, 1975 (1ª edição: 1911), p. 142. Gwatkin, um dos maiores especialistas a respeito da controvérsia ariana no início do século XIX e também influenciado por uma concepção cesaropapista das relações entre os bispos e Constantino, ainda defendia esse tipo de tese, afirmando que o partido ariano só sobreviveu por tanto tempo por conta do patrocínio imperial, sem o qual ele não tinha estrutura para se perpetuar.

<sup>931</sup> Para essas acusações, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 21-22.

tino até 359/360, quando o partido “ariano” (assim chamado por Atanásio<sup>932</sup>) obteve vitórias contundentes nos concílios de Rimini (359), Selêucia (359) e Constantinopla (360)<sup>933</sup>, mas é insuficiente para explicar os desenvolvimentos da controvérsia e o crescente envolvimento imperial nos debates eclesiásticos.

Dentro desse contexto, o testemunho de Eusébio deve ser reavaliado com base nas preocupações da própria época em que fora escrito e nas prioridades que o autor costumava adotar em seus textos históricos, não com base em uma leitura geral da controvérsia ariana muito menos com base em uma leitura feita somente a partir dos textos de Atanásio ou de seu posicionamento como um “herege”. Isso não significa negar que Eusébio tomasse partido em textos como a *Vida de Constantino*, mas sim que essa posição tenha que ser considerada lado a lado a de Atanásio, pois muitas vezes elas podem ser entendidas como complementares e não conflitivas. A escolha eusebiana de se concentrar na participação imperial nos debates eclesiásticos deve ser entendida dentro da produção literária do autor, voltada desde a *Crônica* para enfatizar a relação íntima que deveria haver entre Igreja e Império como partes complementares dentro da economia da salvação, e não como uma defesa indireta do “partido ariano”.

É a partir da narrativa eusebiana que podemos perceber como a proximidade entre imperador e bispos era necessária para as igrejas no curso da controvérsia ariana e de como o sucesso de um partido ou de outro em sua aproximação à corte imperial poderia ser decisivo para seu sucesso ou fracasso nos debates eclesiásticos. Além disso, ela nos mostra como a atuação pública dos bispos forçava o imperador a tomar parte nos debates quando estes influenciavam a vida pú-

---

<sup>932</sup> Na verdade, tratava-se do partido homoeano, liderado por Acácio de Cesaréia e Eudócio de Constantinopla. Eles não se consideravam arianos, embora defendessem que o Filho era apenas “semelhante” (*homoios*) ao Pai e discordassem do credo niceno. Porém, para Atanásio, qualquer um que se opusesse a ele e não concordasse com a doutrina de Nicéia (325) era taxado de ariano como forma de desqualificação ao associá-lo a um herege consolidado. A esse respeito, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 133-135.

<sup>933</sup> Sobre esses concílios, ver *idem*, p. 144-149.

blica do Império ou mesmo chegavam a ameaçar a ordem e a paz nas cidades. Contudo, para entendermos como situar o relato eusebiano sobre a controvérsia ariana nesse contexto de interação crescente entre bispos, imperador e vida pública romana, precisamos de maiores informações sobre a disputa eclesiástica que não são fornecidas pelo bispo palestino, as quais só encontramos em Atanásio ou nos historiadores eclesiásticos do século V. Como disse, não precisamos entender que essas informações sejam necessariamente conflitantes ou mesmo irreconciliáveis, mas sim que explicam aspectos distintos dos debates sobre os quais cada autor se concentra. Note-se, no entanto, que o enfoque aqui adotado não será teológico – não pretendo explicar em detalhes as minúcias doutrinárias e dogmáticas envolvidas nos debates eclesiásticos<sup>934</sup> – mas histórico, buscando analisar como a controvérsia contribuiu para o desenvolvimento das relações entre imperador e bispos ao longo do século IV e de como ela influenciou na construção de um lugar público para a atuação eclesiástica no mundo romano.

### **Disputa em Alexandria: primeiros concílios**

É embaraçoso reconhecer que, para uma das controvérsias eclesiásticas mais importantes do século IV, não temos como saber muito sobre suas origens ou mesmo sobre suas bases teológicas iniciais. De fato, até porque a documentação, refletindo os interesses de Atanásio, preferiu se concentrar no período posterior a Nicéia (325) e tratar com menos detalhes dos primeiros debates, limitando-se, no máximo, a reproduzir algumas cartas dos principais expoentes iniciais da

---

<sup>934</sup> Para esse propósito existem obras bem mais especializadas e proveitosas, como KELLY, John N. D. *Early Christian Creeds*. *Op. cit.*, p. 205-262 e HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, as quais recomendo para o leitor interessado nos aspectos propriamente teológicos da controvérsia.

controvérsia (Alexandre de Alexandria<sup>935</sup>, Eusébio de Nicomédia<sup>936</sup>, até mesmo Ário<sup>937</sup>) lidas de modo retrospectivo – i.e. como esclarecedoras das posições teológicas de cada grupo eclesial após Nicéia. Também por esse motivo, não sabemos quase nada sobre quem era Ário ou o que ele realmente ensinava a ponto de gerar tantas disputas no seio da igreja oriental nos anos anteriores à vitória definitiva de Constantino sobre Licínio em 324, e o pouco que sabemos provém de Atanásio, que tinha todos os motivos para retratar a teologia de seu rival do modo mais sensacionalista possível<sup>938</sup>. Segundo o bispo alexandrino em suas *Orações contra os Arianos*, Ário pregava que o Filho foi criado por Deus (Pai) a partir do nada (*ton huion tou theou ex ouk ontôn gegênêthai*), que havia um tempo em que Ele (o Filho) não existia (*einai pote hote ouk ên*), que Ele era uma criatura ou obra do Pai (*ktisma kai poiêma*), que Ele era capaz de escolher entre o bem e o mal (*autexousiotêti kakias kai aretês dektikon huparkhein*), dentre outras<sup>939</sup>. Não temos como saber se Ário realmente pregava tais coisas ou, mais importante, porque ele assim o fazia. Se esta fosse mesmo sua teologia<sup>940</sup>, ela provavelmente seria uma resposta ao sabelianismo<sup>941</sup> vigente em algumas comunidades da época calcada em princípios origenistas (ou melhor, em certa leitura origenista da relação entre a Trindade<sup>942</sup>) e em conceitos da filosofia da época - notadamente o platonismo médio, o neoplatonismo e o aristotelismo<sup>943</sup>. Do ponto de vista do desenvolvimento histórico da controvérsia, o problema de Ário, a meu ver, não são suas idéias nem mesmo sua

---

<sup>935</sup> TEODORETO. HE 1.4, endereçada a Alexandre de Constantinopla.

<sup>936</sup> TEODORETO. HE 1.6, endereçada a Paulino de Tiro.

<sup>937</sup> TEODORETO. HE 1.5, endereçada a Eusébio de Nicomédia.

<sup>938</sup> HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 10.

<sup>939</sup> Resumidas em SOZOMENO. HE 1.15.3.

<sup>940</sup> HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 5-15 oferece boas evidências de que a descrição de Atanásio parece ter fundo de verdade, embora pareça ter exagerado na ênfase dada por Ário na relação de subordinação entre Pai e Filho.

<sup>941</sup> A preocupação de Ário com o sabelianismo é alegada por SÓCRATES. HE 1.5.2.

<sup>942</sup> Como bem mostrou HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 62-70 todos os principais expoentes iniciais da controvérsia ariana eram marcados pelo pensamento origenista. A diferença entre eles é de leitura da obra de Orígenes, que podia ser usada para defender tanto uma relação de subordinação como uma relação de igualdade entre as “pessoas” da Trindade.

<sup>943</sup> Para as bases filosóficas do pensamento de Ário, ver *idem*, p. 84-94.

dívida com a filosofia clássica, mas são seus questionamentos teológicos feitos a partir de um lugar da hierarquia eclesiástica que, no século IV, não mais lhe permitia fazê-los.

De fato, Ário era alguém reputado por seu conhecimento teológico em Alexandria desde a época em que Pedro, martirizado sob Maximino Daia<sup>944</sup>, era bispo da capital egípcia, o que talvez tenha lhe valido uma posição no clero já desde essa época<sup>945</sup>. Contudo, ele se indisputou várias vezes com os ocupantes da sede de Alexandria, chegando mesmo a se aliar ao cismático Melécio<sup>946</sup>, bispo de Licópolis, contra Pedro. Arrependido, Ário foi readmitido e ordenado diácono, mas foi novamente afastado por ter criticado a atitude do bispo de excomungar Melécio. Readmitido por Áquila, o sucessor de Pedro, Ário então foi ordenado presbítero, e sua importância na comunidade era tamanha que Filostórgio afirma que, após a morte deste bispo, ele disputou a sucessão episcopal com Alexandre, que assumiria a posto a partir de 313<sup>947</sup>. Sua relação inicial com este novo bispo era tranqüila, mas isso logo acabou por iniciativa do presbítero. Era costume que, em Alexandria, os presbíteros assumissem uma das várias igrejas paroquiais da cidade onde eles ficariam responsáveis por officiar os sacramentos e pregar a palavra aos fiéis, e a Ário foi confiada a igreja de Baucalis, na região portuária da cidade<sup>948</sup>. Aí, ele se valeu dessa prerrogativa para expor aos leigos suas idéias sobre as relações entre a Trindade, as quais se opunham àquelas defendidas por Alexandre, o que motivou o então bispo a convocar um concílio local para decidir o que fazer

---

<sup>944</sup> Segundo BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 202, o martírio de Pedro ocorreu em 26 de novembro de 311 (o que seria um indício de que Maximino ignorou rapidamente o edito de tolerância de Galério).

<sup>945</sup> SOZOMENO. HE 1.15.2. É possível que Ário estivesse vinculado diretamente às atividades realizadas na escola catequética de Alexandria, fundada ainda por Orígenes e que era responsável pela catequese dos catecúmenos e pela formação dos pregadores.

<sup>946</sup> Melécio, fundador do cisma com seu nome, era bispo de Licópolis mas se opunha aos ocupantes da sede de Alexandria no que se refere ao tratamento que dispensavam àqueles que falharam nas perseguições. Assim como Novato em Roma na época das perseguições de Décio, Melécio não aceitava que os *lapsi* fossem reincorporados à Igreja, pois seu pecado já os teria condenado para sempre e, por esse motivo, fundara uma igreja à parte, conhecida como “igreja dos mártires”. Melécio e seus seguidores foram seguidamente condenados em concílios egípcios ao longo das décadas de 310 e 320 até serem reincorporados, com restrições, ao clero em Nicéia (325). Sobre Melécio e seu cisma, ver ainda BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 201-202 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 252.

<sup>947</sup> FILOSTÓRGIO. HE 1.3.

<sup>948</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 202.

com o clérigo insubordinado<sup>949</sup>. Provavelmente realizado em 318<sup>950</sup>, este sínodo excomungou Ário e alguns presbíteros e diáconos aliados a ele e os proibiu de pregar.

O conflito poderia muito bem ter acabado aí caso Ário não tivesse a plena convicção de que estivesse sendo injustiçado e de que a sede de Alexandria era ocupada por alguém que conhecia mal a Trindade e que, por isso, não merecia o posto que ocupava. Ário sabia que suas teses não eram totalmente absurdas ou blásfemas para o período e que outros clérigos, muitos deles lideranças destacadas nas igrejas de língua grega, concordariam que sua excomunhão fora um exagero. Por isso, ele e seus partidários em Alexandria<sup>951</sup> começaram a enviar cartas para aqueles que poderiam partilhar dessas idéias nas quais eles explicavam em linhas gerais o que o presbítero alexandrino defendia (exposto de modo bem menos chocante do que na terminologia de Atanásio) e como havia ocorrido sua excomunhão, solicitando também que o destinatário, caso concordasse que Ário deveria ser reabilitado, escrevesse a Alexandre pedindo que este reconsiderasse a decisão conciliar e aceitasse novamente o presbítero e seus partidários na comunhão da Igreja<sup>952</sup>. Felizmente para ele, vários bispos de sedes importantes responderam de modo favorável a seu pedido, dentre os quais se destacavam Eusébio de Nicomédia, Paulino de Tiro, Teógnis de Nicéia, Patrófilo de Citópolis, Atanásio de Anazarbo e Eusébio de Cesaréia<sup>953</sup>, metropolitanos de províncias como a Bitínia, a Fenícia, a Cilícia e a Palestina. Contudo, Alexandre adotou o mesmo estratagema de seu rival, e obteve respostas de solidariedade da parte de Macário de Jerusalém,

---

<sup>949</sup> SÓCRATES. HE 1.5.1-2.

<sup>950</sup> Sobre a datação do início da controvérsia ariana, ver HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 129-138.

<sup>951</sup> O concílio de Alexandria (318) condenou não só Ário, mas também outros clérigos locais que o apoiavam (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 204).

<sup>952</sup> Das cartas escritas por Ário e seus partidários, restou-nos aquela escrita a Eusébio de Nicomédia reproduzida em TEODORETO. HE 1.5, que nos serve de modelo para saber como era, em linhas gerais, o modo como o presbítero alexandrino retratava suas concepções sobre a Trindade.

<sup>953</sup> Os nomes dos bispos que inicialmente defenderam Ário perante Alexandre são atestados pelo próprio Ário em sua carta a Eusébio de Nicomédia citada acima (TEODORETO. HE 1.5.2).

Filogônio de Antioquia e Alexandre de Tessalônica<sup>954</sup>. O conflito deixava as fronteiras do Egito e passava a ser uma questão que mobilizava toda a rede de alianças episcopais ao redor do Oriente, fazendo com que as posições teológicas de um presbítero se tornassem o estopim para uma disputa que em muito excedia apenas os interesses de Ário.

Expulso de Alexandria, Ário se dirigiu para as províncias dos bispos que se opunham à sua excomunhão, sendo sua presença atestada nas províncias da Palestina e da Bitínia ao longo dos anos 320<sup>955</sup>. Nestas localidades, seus bispos metropolitanos convocaram concílios onde concederam permissão ao presbítero alexandrino e a seus companheiros para pregar, embora ambos os sínodos fizessem a ressalva de que isso não dava o direito a Ário de se manter afastado de sua comunidade e de não manter relações com seu bispo, sendo imperioso que ambos fizessem as pazes<sup>956</sup>. Tecnicamente, a excomunhão de Ário valia, portanto, somente nas regiões onde Alexandre e seus aliados exerciam sua influência, mas isso não significava que, em regiões como na Palestina ou na Bitínia, não se exortasse para que o presbítero ainda reconhecesse sua subordinação a seu bispo.

---

<sup>954</sup> Igualmente atestados na carta de Ário a Eusébio de Nicomédia citada em TEODORETO. HE 1.5.2. TEODORETO. HE 1.4 reproduz uma carta de Alexandre de Alexandria a Alexandre de Constantinopla, mas é consenso atualmente que o destinatário realmente se tratasse de Alexandre de Tessalônica (HANSON, Richard. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 17). Essa carta, conhecida como *Henos Sômatos* (“Um só corpo”), apresenta estrutura semelhante às cartas enviadas por Ário a seus partidários, mas ela, por sua vez, apresenta uma exposição bem mais longa e detalhada da posição teológica do bispo de Alexandria sobre a questão trinitária. SÓCRATES. HE 1.6.40 nos informa que todas essas cartas, tanto pró como anti-Ário, foram reunidas em um *corpus* que, ao longo do século IV, se tornou fundamental para todos os partidos envolvidos na controvérsia ariana como base de sustentação para suas teses. Tal *corpus* foi denominado por Van Nuffelen como a “Coleção de Alexandre” (VAN NUFFELEN, P. *Un héritage de paix et piété. Étude sur les Histoires Ecclésiastiques de Socrate et Sozomène*. Louvain, 2003, apud MARAVAL, Pierre. “Introduction”. In: SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *Histoire Ecclésiastique*. *Op. cit.*, p. 31).

<sup>955</sup> Os concílios da Bitínia e da Palestina (ambos c. 320) são mencionados apenas por SOZOMENO. HE 1.15.10-12. A data é estimada por BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 15.

<sup>956</sup> No concílio da Bitínia, exortava-se que todos os cristãos mantivessem comunhão com Ário, inclusive Alexandre. Contudo, este concílio não tinha condições de punir o bispo alexandrino caso este descumprisse esta recomendação (como ele de fato descumpriu).

O reconhecimento dos direitos de Ário por dois concílios orientais gerou um impasse nas comunidades, uma vez que a autoridade de Alexandre não era respeitada fora do Egito e muitos bispos, como no caso de Eusébio de Nicomédia, passaram a lhe fazer oposição ferrenha. O estado dos debates se agravou ainda mais quando Licínio (talvez atendendo a uma petição do bispo de Nicomédia?<sup>957</sup>) proibiu que os cristãos realizassem concílios nos territórios orientais, proibição essa que perdurou até 324 aparentemente sem muitas tentativas de violação por parte dos clérigos<sup>958</sup>. Porém, após a vitória de Constantino na batalha de Crisópolis, a situação da controvérsia mudou completamente, pois o novo imperador do Oriente, cuja fama de favorecimento aos cristãos e de participação mesmo em concílios relativos a disputas eclesiásticas era bem conhecida dos cristãos do Oriente<sup>959</sup>, foi convidado a tomar parte também da nova controvérsia envolvendo as teses de Ário sobre a Trindade.

É possível que, nem mesmo tendo vencido Licínio ainda, Constantino já soubesse da divisão que marcava as igrejas orientais<sup>960</sup> e que tenha sido melhor informado a respeito da situação tão logo tenha entrado em Nicomédia em setembro desse mesmo ano. Isso porque, antes mesmo

---

<sup>957</sup> Tese aventada por GRANT, Robert M. “Religion and Politics at the Council at Nicaea”. *Op. cit.*, p. 3. Não é de todo improvável que Eusébio de Nicomédia peticionasse ao imperador a proibição da realização de concílios para impedir um avanço de Alexandre contra os partidários de Ário, mas esta tese, além de desconsiderar todas as demais medidas licinianas contra os cristãos (e que Eusébio reputava como sendo persecutórias), parte do pressuposto freqüente na historiografia de que a posição ariana sempre estava mais ameaçada que a nicena no curso dos debates.

<sup>958</sup> Segundo Eusébio (VC 1.51.2), essa decisão impedia a plena realização dos deveres clericais, como a ordenação de novos bispos, e obrigava muitas vezes à própria violação da norma canônica, pois era necessário que três bispos procedessem à ordenação de um novo membro da classe episcopal.

<sup>959</sup> Em VC 1.44.1-2, Eusébio alega que, no curso da controvérsia donatista, Constantino não só convocou concílios (o que pode ser comprovado pela carta do imperador a Miltiades reproduzida em EUSÉBIO. HE 10.5.18-19), mas que também participou deles. BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 58, baseado nessa afirmação e em sua análise do itinerário imperial dos anos entre 312 e 324, conclui que Constantino participou do concílio de Arles (314) tal qual participaria depois do concílio de Nicéia (325) – i.e. como um simples fiel, desprovido de sua indumentária imperial e, portanto, sem poder para determinar os rumos dos debates. Averil Cameron e Stuart Hall (EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. *Op. cit.*, p. 221), por sua vez, acreditam que o bispo palestino apenas tenha reaproveitado material referente ao concílio de Nicéia para sua descrição da controvérsia donatista e que, portanto, essa afirmação não deveria ser levada ao pé da letra. De minha parte, acredito que a tese de Barnes tenha mais fundamento, mesmo porque a convocação de um concílio para uma cidade na qual o imperador pudesse estar presente na data combinada faz supor sua intenção de presenciar ao menos a parte dos debates, assim como ele faria em Nicéia onze anos depois.

<sup>960</sup> Hipótese cogitada por ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.* p. 186.

do final desse ano, o imperador foi instado a tomar uma decisão sobre como se posicionar com relação aos dois lados da disputa<sup>961</sup>. Acaso ambos os partidos podiam ser considerados membros da “Igreja Católica e Apostólica” ou um deles deveria ser tratado como os donatistas na África, ou seja, desconsiderados na concessão de benefícios fiscais e econômicos e na concessão de privilégios que começaria a se fazer no Oriente a partir de então? Isso só agravava a seriedade da controvérsia, e a solução do Augusto, diante do conflito entre partidos representados por clérigos tão iminentes de ambos os lados, foi exortar a Alexandre e Ário que deixassem de lado as divergências e que reatassem a comunhão baseados em sua crença maior em um Deus criador e salvador. Ele o fazia em uma carta preservada na *Vida de Constantino* de Eusébio<sup>962</sup>, onde ele identificava como o principal problema envolvido na disputa a falta de disposição de ambos os lados para uma posição conciliatória, pois:

*quando tu, Alexandre, perguntavas aos presbíteros o que pensava cada um deles sobre certa passagem da lei, ou melhor, sobre um aspecto vão de certa questão, tu, Ário, insensatamente contestaste algo que ou não era conveniente conceber em princípio ou, concebido, de relegá-lo ao silêncio. Assim, começada a controvérsia, a união foi rejeitada e o povo santo, dividido em duas partes, se distanciou da harmonia que tem um corpo comum*<sup>963</sup>.

---

<sup>961</sup> Depreende-se do conteúdo da carta de Constantino a Alexandre e Ário que Óssio de Córdoba fosse o responsável por convencer o imperador a escrever aos expoentes da controvérsia para que ambos se reconciassem. No mais, é Óssio o encarregado pelo imperador de enviar essa carta aos dois clérigos litigantes, o que mostra seu interesse na composição desse documento (HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy* (318-381). *Op. cit.*, p. 137, baseado em VC 2.63, onde Eusébio diz que Constantino escolheu “como negociador da paz, a um que, entre os homens religiosos de seu entorno, estava mais agudamente provado, segundo chegou a se inteirar sobre seu histórico de prudência e integridade de fé, um homem que, em circunstâncias anteriores, havia se distinguido pela intrépida profissão de sua religião”, e nas atas do concílio de Antioquia (325) realizado pouco tempo depois, ao qual Óssio presidiu).

<sup>962</sup> VC 2.64-72.

<sup>963</sup> VC 2.69.1: *Hote gar su, ô Alexandre, para tôn presbuterôn ezêteis, ti dêpote autôn hekastos huper tinos topou tôn en tôi nomôi gegrammenôn, mallon d' huper mataiou tinos zêtêseôs merous êisthaneto, su [te], ô Areie, touth', hoper ê mêde tèn arkhên enthumêthênai ê enthumêthenta siôpêi paradounai prosêkon ên, aprooptôs antethêhkas, hothen*

Para o imperador, tal não deveria ser o comportamento esperado dos sacerdotes da “sacrossanta religião”, uma vez que:

*Tanto uma questão temerária quanto uma resposta incauta necessitam uma mútua troca de perdão igual de ambos os lados. Pois o impulso de vossa discussão não ultrapassa o ponto principal dos preceitos da Lei, nem vós vos deparastes com a intromissão de uma nova doutrina a respeito do culto a Deus, mas vós tendes uma mesma opinião, de modo que deveis ser capazes de vos reunir novamente em comunhão. Que tantos dos fiéis de Deus, que deveriam estar sujeitos à direção de vossas mentes, estejam em disputa porque discutíeis entre si sobre pequenos e bem insignificantes pontos, não deve ser considerado nem próprio nem legítimo de qualquer modo*<sup>964</sup>.

Muitos historiadores, partilhando da leitura retrospectiva que se faz dos debates teológicos feita por Atanásio de Alexandria, reputam essas considerações do imperador ou como evidência de seu despreparo teológico para compreender uma questão de vital importância para a doutrina cristã como a relação entre o Pai e o Filho ou como seu desinteresse pelas sutilezas filosóficas do debate, pois o que lhe interessava mesmo seria a unidade da Igreja para seu proveito político, obtida ao custo que fosse necessário<sup>965</sup>. Pesquisas recentes, no entanto, mostram que o imperador

---

*tês en humin dikhonoias egertheisês hê men sunodos êrnêthê, ho de hagiôtatos laos eis amphoterous skhistheis ek tês tou koinou sômatos harmonias ekhôrithê.*

<sup>964</sup> VC 2.70: *Dioper kai erôtêsis aprophulaktos kai apokrisis apronoêtos isên allêlais antidotôsan eph' hekatêra suggnômên. Oude gar huper tou koruphaiou tôn en tôi nomôi paraggelmatôn humin hê tês philoneikias exêphthê prophasis, oude kainê tis humin huper tês tou qeou thrêskeiaj hairesis anteisêkhthê, all' hena kai ton auton ekhete logismon, hês pros to tês koinônias sunthêma dunasthai sunelthein. Humôn gar en allêlois huper mikrôn kai lian elakhistôn philoneikountôn, tosouton tou theou laon, hon hupo tais humeterais phresin euthunesthai prosêkei, dikhnoein oute prepon outh' holôs themiton einai pisteuetai.*

<sup>965</sup> E.g. JONES, Arnold H. M. *Constantine and the Conversion of Europe. Op. cit.*, p. 132, para quem o único interesse de Constantino nos debates era a unidade, não os detalhes teológicos. As opiniões, no entanto, variam, chegando ao ponto de H. Kraft considerar que Constantino era um habilidoso teólogo que guiava os rumos da discussão para onde ele sabia que seria mais seguro (apud HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381). Op. cit.*, p. 171), tese esta defendida também por ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.* p. 163-185. Para uma bibliografia mais extensa a respeito da interpre-

era alguém bem educado o suficiente para compreender os argumentos filosóficos e teológicos em questão<sup>966</sup> e que, ao longo de sua estadia no Ocidente entre 312 e 324, ele teve a oportunidade de aprender rudimentos de teologia com cristãos como Lactâncio, que trabalhava na corte da Gália como tutor de seu primeiro filho, Crispo<sup>967</sup>. A crítica que se costuma a fazer a Constantino, portanto, parte apenas da interpretação atanasiana de que as questões postas pela controvérsia ariana eram de suma importância para a preservação da fé e que qualquer um que conhecesse minimamente os detalhes de cada uma das posições logo perceberia a heterodoxia de Ário. Contudo, nem mesmo entre os clérigos havia essa certeza de que a controvérsia envolvia um seriíssimo ponto doutrinal, sendo que mesmo clérigos como Eusébio de Cesaréia eram capazes de conceber, com base em uma passagem de Isaías, que a questão era complexa e abstrata demais para ser tratada com tanta veemência e convicção a ponto de dividir as igrejas do Oriente<sup>968</sup>. É fato que estes mesmos clérigos conseguem dissertar por páginas e mais páginas a respeito da relação entre o Pai e o Filho, mas até Nicéia muitos deles reconheciam de que tanto a posição de Alexandre como a de Ário se encontravam dentro de um limite aceitável de discussão, posto que embaçadas nas Escrituras e nos textos de Orígenes e distantes de posições já então heterodoxas como a de Sabélio. Desse ponto de vista, a posição conciliatória de Constantino era reflexo de um sentimento que já havia em parte do clero de que a disputa entre os dois rivais podia ser conciliada e

---

tação historiográfica desta carta constantiniana, ver ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 177-178.

<sup>966</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 213.

<sup>967</sup> ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. *Op. cit.*, p. 125-126.

<sup>968</sup> HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 50, 125, onde ele menciona uma passagem do *Comentário sobre os Salmos* de Eusébio baseada em Is 53.8 (“sobre sua origem, quem falará?” – *tên genean autou, tis diêgêsetai;*) e outra passagem do *Comentário sobre Isaías*. Não só Eusébio estava atento a essa passagem bíblica, mas mesmo Alexandre a utilizara em uma de suas cartas (*idem*, p. 143-144). De fato, assim como Pr 8.22 (“o Senhor me [i.e. a Sabedoria] fez como primeira de suas obras” – *kurios ektisen me arkhên hodôn autou eis erga autou*) e Jo 1.1 (“no princípio havia o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus, e o Verbo era Deus” – *En arkhêi ên ho logos, kai ho logos ên pros ton theon, kai theos ên ho logos*), Is 53.8 é uma passagem recorrente utilizada na controvérsia por ambos os lados para defenderem suas posições e cuja interpretação podia ser a mais variada possível de modo a defender a posição teológica mais conveniente para o autor.

que suas divergências teológicas poderiam ser tratadas longe do público<sup>969</sup>. Os eventos em Nicéia provariam que essa posição era insustentável, mas, até então, essa era uma possibilidade considerada. Ler essa carta de forma retrospectiva só nos faz desconsiderar as diferentes possibilidades até então em jogo na disputa e, principalmente, nos fazem desconsiderar porque tanto os clérigos recorreram ao imperador como este aceitou o pedido daqueles para assumir um papel de mediador entre as partes. O problema em finais de 324 não era a existência de uma questão teológica em primeiro lugar, mas sim de uma questão de disciplina e hierarquia eclesiástica para a qual os clérigos não conseguiam achar uma solução sem o auxílio de um agente externo.

Embora clérigos como Eusébio de Cesaréia fossem capazes de aceitar tanto a posição de Alexandre como a de Ário como aceitáveis dentro de uma concepção ortodoxa mais ampla até 325<sup>970</sup>, o responsável por levar a carta do imperador às partes em disputa não tinha essas mesmas convicções. Óssio de Córdoba, o encarregado para essa tarefa, já havia defendido a causa de Ceciliano na controvérsia donatista na década anterior e agora se mostrava disposto a trabalhar pelo partido de Alexandre. Com base na carta a ele confiada, Óssio presidiu a um concílio em Alexandria em finais de 324 que novamente condenou as proposições de Ário e reiterou sua excomunhão da Igreja<sup>971</sup>. Poucos meses depois, já no início de 325, por ocasião de uma visita imperial à cidade de Antioquia, realizou-se aí um novo concílio a propósito da questão ariana, onde as decisões de Alexandria (324) foram reafirmadas<sup>972</sup>. Deste concílio, no entanto, nós possuímos as atas,

---

<sup>969</sup> Para uma opinião contrária (ainda que não bem aceita pela historiografia), ver ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.* p. 163.

<sup>970</sup> Isso não significa que ele concordasse com ambas, podendo ele ter suas preferências pessoais respeito. O que me interessa é que Eusébio, assim como Constantino, acreditava ser possível que Alexandre e Ário convivessem em paz em Alexandria apesar de suas divergências teológicas. A própria exortação para que estes personagens entrassem em comunhão, feita no concílio da Palestina (c. 320), dá mostras dessa crença.

<sup>971</sup> Para este concílio, ver HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 137 e BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>972</sup> Sobre este concílio, ver LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. *Op. cit.*, p. 642-656. Desde Lane Fox, desenvolveu-se a tese de que Óssio enviou a carta de Constantino não para o concílio de Alexandria (324), mas sim para o

preservadas em uma versão siríaca que foi descoberta em 1905 pelo historiador alemão Eduard Schwartz e que foi por ele vertida para o grego clássico<sup>973</sup>. Além de conter uma série de cânones concernentes a questões de disciplina eclesiástica, as atas de Antioquia (325) preservam os nomes de alguns bispos que, por sua relutância em se conformar à condenação de Ário, também foram excomungados. Dentre eles estavam Paulino de Tiro, Patrício de Citópolis e Eusébio de Cesaréia, todos bispos que, é quase certo, lideraram o concílio palestino que concedeu liberdade de pregação ao presbítero alexandrino no início dos anos 320. As decisões conciliares, no entanto, alertavam que estas eram excomunhões provisórias, que seriam revistas no grande e santo concílio que se realizaria nos meses seguintes na capital da Galácia, Ancira.

Por razões óbvias, Eusébio nunca mencionou essa sua condenação em Antioquia (325) em suas obras e, a meu ver, ela não diz muito a respeito de seu posicionamento frente à teologia de Ário. Tudo o que ela diz é que, em Antioquia (325), o grupo de Eusébio era minoritário em relação ao grupo de Óssio e Alexandre<sup>974</sup> e que, por conta disso, tanto a posição conciliatória de Constantino (e em parte também de Eusébio) foi derrotada. Vários historiadores que, até 1905, acreditavam que o bispo palestino fizesse parte de um partido moderado na controvérsia que buscasse uma maior conciliação entre as partes, após 1905 logo começaram a rever suas posições e a

---

de Antioquia (325), onde Alexandre e Ário já esperavam pelo veredicto imperial. Esta hipótese está baseada na comprovação, através de evidências numismáticas, de que o imperador realizou uma visita à capital síria no inverno de 325, o que supõe a existência de um cortejo imperial partindo de Nicomédia antes mesmo do final de 324 no qual Óssio provavelmente estava. Se esta tese estiver certa, o concílio de Alexandria mencionado por Atanásio seria posterior ao de Antioquia e apenas teria reafirmado suas decisões em escala provincial, como pensa ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 183-184. De minha parte, acho que a hipótese tradicional que data o concílio de Alexandria em 324 é mais plausível, uma vez que as atas de Antioquia (325) já mencionam o grande concílio de Ancira que estava prestes a ocorrer e nada dizem sobre o sínodo grego. Quanto à hipótese de a carta de Constantino ter sido apresentada em Antioquia e não em Alexandria, isso me parece impossível de discernir. Se a primeira hipótese fosse verdadeira, isso explicaria como Eusébio teve acesso a esse documento para inseri-lo em sua *Vida de Constantino*, mas também causa estranheza que o bispo palestino quisesse citar um texto contido nas atas de um concílio que o condenou.

<sup>973</sup> Sobre a descoberta deste manuscrito bem como para a apresentação de seu conteúdo geral, fio-me aqui em HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381). Op. cit.*, p. 146-151.

<sup>974</sup> FILOSTÓRGIO. HE 1.7 insinua que já em 325 esses dois clérigos possuíam uma relação muito próxima a ponto de combinarem entre si com antecedência qual seria sua estratégia nos concílios de que participariam.

condenar Eusébio como um “ariano”, “semi-ariano” ou “arianizante”, o que fez com que suas posições a respeito do relato eusebiano sobre a controvérsia na *Vida de Constantino* mudasse drasticamente<sup>975</sup>. A própria inserção da carta de Constantino a Ário e Alexandre passava a ser vista como uma manipulação tendenciosa do clérigo palestino, interessado em fazer seu leitor acreditar que o imperador pouco se importava para as divergências teológicas da época quando, na verdade (i.e. segundo Atanásio), o príncipe era um ardoroso defensor da tese da consubstancialidade entre Pai e Filho<sup>976</sup>.

Contudo, o que alguns pesquisadores negligenciam é que não havia ainda um consenso mínimo a respeito da teologia trinitária nesse momento e que esta era uma época em que as decisões de um concílio já estavam definidas quando se determinava quem presidiria à reunião e quem seriam seus membros. Foi assim em Roma (313), quando a decisão de Miltiades de convocar quinze bispos italianos adicionais aos 23 já previamente ordenados por Constantino (dez de cada lado mais três bispos gauleses) provocou furor entre os opositores de Ceciliano a ponto de eles, considerando os procedimentos conciliares injustos, recorrerem ao imperador solicitando uma nova audiência para apresentarem seu caso<sup>977</sup>. O mesmo ocorreu no concílio palestino de início dos anos 320, quando, em meio a clérigos que não discordavam<sup>978</sup> de sua posição, Ário recebeu novamente o direito de pregar. Cada concílio era determinado por sua audiência e por

---

<sup>975</sup> Algo para o qual já sinalizava o artigo de Giorgio Pasquali a respeito da composição da *Vida de Constantino* (apud BARNES, Timothy D. “Panegyric, history and hagiography in Eusebius’ *Life of Constantine*”. *Op. cit.*, p. 98). Pasquali também era partidário da tese segundo a qual essa obra foi escrita tendo em vistas as controvérsias eclesiais da época.

<sup>976</sup> E.g. ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 185-186.

<sup>977</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 218-221.

<sup>978</sup> Existe uma grande diferença entre “não discordar” e “concordar”. Eusébio não precisava concordar com Ário para admitir que as posições teológicas do presbítero eram aceitáveis em meados de 320, do mesmo modo que, após 325, ele continuou a enunciar as mesmas idéias sobre a Trindade que defendia em obras como a *Preparação do Evangelho* mesmo nunca mais voltando a ser simpático a Ário. Insisto: Eusébio discordava da posição de Alexandre de excomungar Ário por conta de detalhes “superáveis” de teologia e talvez as teses do presbítero lhe fossem mais simpáticas que as do bispo egípcio, mas isso não significa que Eusébio fosse totalmente contrário a Alexandre como o era, por exemplo, Eusébio de Nicomédia.

seu presidente, o que foi a marca da política eclesiástica por todo o século IV. Atanásio foi seguidas vezes condenado em concílios como Sirmium (351), Arles (353) e Milão (355)<sup>979</sup>, mas nem por isso os pesquisadores o reputam como um herege ou deixam de tratar sua obra com a devida seriedade por ela omitir essas condenações. O mesmo deveria ocorrer com a obra de Eusébio, mas o fato de ele não ter se alinhado com o partido vencedor custou caro para sua memória.

É comum historiadores pensarem que, após Antioquia (325), Eusébio se encontrava em uma posição delicada e que ele precisava, a todo custo, se livrar da acusação de heresia que pairava contra ele no vindouro concílio de Ancira. Entretanto, nada nos faz supor nem que Eusébio nem que outro dos bispos condenados sequer tenham sido depostos ou afastados de suas funções nesse entretempo<sup>980</sup>, mas as decisões tomadas no concílio sírio certamente mostraram que os debates já enveredavam para searas perigosas. Eusébio já era um dos bispos mais reconhecidos da época por seu trabalho histórico, apologético e teológico, e mesmo Paulino de Tiro era um dos bispos mais experientes do momento e que inclusive exercia seu ministério desde o período das perseguições. Condenar a ambos dava mostras de como a disputa estava fora de controle e poderia se converter, se seu destino ficasse nas mãos de Óssio e Alexandre, em um expurgo generalizado de clérigos no Oriente. O fato de o próximo concílio estar programado para ser realizado em Ancira também poderia despertar as suspeitas mesmo do mais incauto dos observadores: esta era a sede de Marcelo, bispo conhecido por ser um ardoroso defensor de teses monarquianas (muito próximas das de Sabélio) e que ficaria conhecido mais tarde por sua polêmica com um sofista de

---

<sup>979</sup> Para estas três condenações de Atanásio (que não foram as únicas), ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 109-117.

<sup>980</sup> A não ser que desconheçamos os nomes daqueles que ocuparam a vaga temporariamente só até serem ejetados do cargo após a reabilitação geral ocorrida em Nicéia (325). Todavia, se esses sucessores realmente existiram, seria preciso indagar porque Atanásio se esqueceu de seus nomes ou mesmo porque se esqueceu de mencionar a própria existência de Antioquia (325) em suas obras, que só nos é atestada por suas atas descobertas em 1905 (HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy* (318-381). *Op. cit.*, p. 146-147). É bem possível supor que Atanásio tenha se esquecido desse “detalhe” por ele não ter sido importante ou porque as decisões conciliares, dada a proximidade do grande concílio de Ancira, logo foram desconsideradas.

nome Astério, alguém que defendia teses muito próximas das de Ário<sup>981</sup>. Não era difícil concluir que a convocação de um grande concílio para essa localidade era um atestado que o que se faria aí seria uma extensão daquilo que já fora feito em Antioquia (325) e que a causa daqueles aí condenados já estava perdida.

Talvez até já prevendo um final desastroso para esse encontro (ou sendo alertado para isso por clérigos diretamente interessados no assunto como Eusébio de Nicomédia – cujo futuro também estava a perigo nesse sínodo), Constantino ordenou que o concílio de Ancira fosse transferido para Nicéia, na Bitínia, alegadamente onde os bispos teriam uma série de vantagens. Em uma carta preservada em siríaco na qual convocava os bispos para este concílio, o imperador as elencava: era uma cidade litorânea, de clima aprazível e de fácil acesso tanto aos bispos orientais quanto a eventuais participantes ocidentais do encontro, que não mais precisariam realizar a longa travessia através da estrada imperial que cortava a Anatólia até as regiões montanhosas de Ancira<sup>982</sup>. O imperador prometia também, assim como fizera em Arles (314), providenciar transporte a todos os participantes e seus acompanhantes através do *cursus publicus*, o que era uma grande vantagem em tempos de viagens longas e custosas. O objetivo era promover o primeiro concílio ecumênico de toda a cristandade romana, reunindo todos os (ou a maioria dos) bispos desde a Britânia até os confins da Mesopotâmia. O projeto era ambicioso, mas ele se justificava, pelo menos do ponto de vista eclesiástico: quanto mais bispos presentes, menor a chance do partidarismo tomar conta das discussões e de um dos lados condenar integralmente seu rival, o que favorecia a promoção de idéias conciliatórias. Para os céticos, no entanto, essa era uma excelente oportunidade de o imperador chamar todos os representantes das comunidades cristãs para perto

---

<sup>981</sup> Sobre as concepções teológicas de Marcelo de Ancira, ver HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 217-235.

<sup>982</sup> A carta de Constantino aos bispos convocando-os para o concílio de Nicéia se encontra em uma tradução grega feita por Schwartz de um original siríaco e reproduzida por OPITZ, Hans-G. *Urkunden 3*, nº 20 apud HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 152.

de si (Nicéia ficava ao lado da capital imperial de Nicomédia) e, assim, manter sobre eles vigi-  
lância constante a fim de que, movidos por suas querelas particulares, eles não arruinassem seu  
projeto de unidade imperial<sup>983</sup>.

Do ponto de vista da relação entre imperador e bispos, a transferência do concílio ecumê-  
nico para Nicéia era uma vitória dos opositores de Alexandre que, assim, tinham mais chances de  
saírem vitoriosos (ou pelo menos de não serem excomungados) do que caso o concílio ocorresse  
em Ancira<sup>984</sup>. A troca de cidades mostra também como ambos os partidos envolvidos na disputa  
gravitavam ao redor da corte imperial, não necessariamente com uma presença ostensiva em Ni-  
comédia ou tendo acesso privilegiado ao imperador, mas se comunicando com ele (ou com pes-  
soas próximas capazes de influenciá-lo) com frequência de modo a obter vantagens no curso dos  
debates. Seria excelente se nossas evidências nos permitissem ir mais longe em nossa análise ou  
mesmo nos oferecessem mais detalhes sobre como os bispos lidavam com a participação imperial  
nos concílios, mas podemos inferir com algum grau de segurança que a iniciativa de incluir o  
imperador nos debates partiu dos próprios clérigos, assim como ocorreu em 313 com os donatis-  
tas e, se recuarmos um pouco mais, como ocorreu também como Aureliano em 272: tendo chega-  
do a um impasse, os partidos rivais recorreram ao poder imperial para que este decidisse qual  
lado estava certo na disputa. Do ponto de vista mais prático e imediato, essa decisão se refletiria  
nos privilégios de que o grupo vencedor desfrutaria de forma exclusiva a partir de então, relegan-  
do o partido perdedor à categoria de herege e, portanto, sem direito a muitos dos benefícios asse-  
gurados por Constantino à Igreja católica desde 312. Quando os bispos solicitaram a intervenção

---

<sup>983</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Gesammelte Schriften* 3.2 apud HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy* (318-381). *Op. cit.*, p. 153. A tese segundo a qual Nicéia (325) foi convo-  
cado como forma de consolidar a unidade imperial recém-obtida no plano militar continua a ser defendida por histo-  
riadores como COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe: 300-1000*. Basingstoke: Palgrave; New York: St. Martin's  
Press, 1999 (1ª edição: 1991), p. 64.

<sup>984</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 251 inclusive acredita na  
participação direta de Eusébio de Nicomédia na decisão de Constantino de transferir o local do concílio.

de Constantino nos debates, eles não procuravam um “bispo daquilo que está fora da Igreja” (*episkopos ton ektos*<sup>985</sup>) para resolver seus problemas internos. O que procuravam, assim como nos casos anteriores, era um árbitro que pudesse emitir um veredicto a respeito de que lado ele reconhecia como sendo o verdadeiro representante da fé no Cristo no Oriente.

Nesse sentido, as atitudes iniciais de Constantino mostram que suas informações a respeito dos debates dependiam muito daquilo que clérigos ou pessoas próximas a ele lhe diziam. Esse era o padrão básico através do qual um imperador era informado sobre algum problema<sup>986</sup>, sendo raros os casos em que o príncipe podia conhecer uma dada questão sem o auxílio das partes interessadas. Sendo um dos bispos de mais longa relação com o imperador, Óssio logo pôde oferecer a sua versão dos fatos, o que lhe propiciou a oportunidade de receber uma carta imperial que lhe conferia a responsabilidade de “negociar a paz” entre Ário e Alexandre. No contexto dos anos de 324/325, isso era tudo que o partido do bispo de Alexandria necessitava para impor sua vontade nos concílios e convencer os clérigos indecisos de que sua posição era predominante<sup>987</sup>. Talvez a própria convocação do concílio de Ancira fizesse parte desse esforço inicial de Constantino para resolver a controvérsia guiado pelos conselhos de Óssio. Contudo, tão logo clérigos como Eusébio de Nicomédia também tiveram a oportunidade de expor seu posicionamento ao Augusto e tão rápido chegaram as informações de que pessoas importantes no meio eclesiástico como Eusébio

---

<sup>985</sup> A expressão é reproduzida em VC 4.24 como sendo do próprio imperador. Essa expressão gerou uma série de controvérsias na historiografia a respeito da condição de Constantino como um “igual aos bispos” mesmo em questões eclesiásticas ou mesmo dogmáticas, sendo que vários historiadores consideraram essa expressão como indício das pretensões “cesaropapistas” do príncipe. Outros, no entanto, acreditam que Constantino colocava seu poder como extensão do poder eclesiástico submetendo sob a autoridade da Igreja aqueles que estavam fora dela. Para Eusébio, a leitura a ser feita da frase era a segunda (como ele próprio expressa nesse mesmo excerto), mas não podemos tomá-la como tradução fiel da vontade do príncipe, mesmo porque ela se enquadra na proposta apologética da *Vida* de mostrar um imperador comprometido com a causa cristã. Isso não quer dizer que Eusébio tenha inventado essa fala do imperador, mas acredito que ela não tenha tanta importância quanto a historiografia quis lhe imputar.

<sup>986</sup> MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 271-272.

<sup>987</sup> *Idem*, p. 216-217 ressalta como mesmo o recebimento de uma carta imperial, independentemente de seu conteúdo, era sinal de distinção para um cidadão comum (i.e. que não fosse cidadão nem eqüestre) e podia ser empregada por ele como uma vantagem no curso de um litígio jurídico.

de Cesaréia e Paulino de Tiro foram condenados, o imperador se viu obrigado a recuar e tentar construir um caminho de conciliação por outras vias. A escolha por Nicéia era parte desse novo esforço.

De início, portanto, não vemos um imperador obcecado pela imposição da ortodoxia, muito menos um clero sequioso de que o imperador assumisse o controle dos debates teológicos. O que os eclesiásticos queriam é que o imperador mediasse o conflito então instaurado na Igreja, e a última coisa que o príncipe queria era aprofundar ainda mais a divisão que havia nas igrejas no Oriente ao permitir que um partido esmagasse seu rival. Sua opção pela conciliação exposta em sua carta a Alexandre e Ário não era um manifesto teológico nem mesmo um panfleto em prol de uma política de tolerância<sup>988</sup>, mas era uma exortação para que ambos os lados não aprofundassem uma divisão que, em última instância, se refletia nas assembleias. A última coisa que Constantino desejava era ver se repetir no Oriente aquilo que ocorrera na África uma década atrás, com o agravamento de uma disputa eclesiástica gerando sérios conflitos sociais que chegavam mesmo a ameaçar a ordem imperial em Cartago. Como imperador, seu interesse era zelar pelo bom funcionamento da administração romana, não por definir a que lado pertencia a ortodoxia. O que ocorre em 324 e 325 é que há, por razões distintas, uma confluência de interesses entre imperador e bispos para que ambos tomassem parte de uma mesma questão. O primeiro estava interessado em evitar que as divisões eclesiásticas se agravassem e levassem a novos conflitos nas cidades (o que ocorreria em pouco tempo, como veremos), enquanto os segundos acreditavam que Constantino podia mediar a solução da disputa, de preferência em favor de seu partido e em detrimento do grupo rival. São essas dissensões entre os clérigos, não uma política “cesaropapista” imperial,

---

<sup>988</sup> Como defende DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 240-242.

que marcaram as oscilações na política eclesiástica ao longo do principado de Constantino, como podemos ver já claramente no mais emblemático concílio da cristandade do século IV.

### **O concílio de Nicéia**

Até onde nossas evidências nos permitem ir, é provável que a iniciativa de convocar o concílio de Ancira – futuro concílio de Nicéia – tenha partido de Constantino a partir da sugestão de Óssio: a própria menção a um “grande e santo concílio” nos faz supor que já se tratasse de um concílio ecumênico no momento de sua convocação, pensado talvez nos mesmos moldes de Arles (314). Desse modo, a intenção do imperador era reunir todos os bispos de todas as províncias sob seu poder para que eles pudessem decidir qual a melhor solução a ser dada à disputa entre os partidos de Ário e Alexandre. Para tanto, ele disponibilizou o acesso ao *cursus publicus* a todos os clérigos interessados<sup>989</sup>, mas parece que nem todos tinham interesse em realizar uma longa viagem para tratar de uma questão que, para muitos, era desconhecida ou irrelevante. Das mais de cem províncias romanas da época, vieram pouco mais de duas centenas e meia de representantes clericais<sup>990</sup>, a maioria esmagadora proveniente das regiões diretamente afetadas pela controvérsia (Egito, Palestina, Síria, Ásia, Bitínia). Assim como em Arles (314), bispos de regiões distantes se abstiveram da viagem, o que incluía o próprio bispo de Roma, Silvestre, que enviou em seu lugar dois presbíteros, Vítor e Vicente. Ceciliano estava presente, mas nenhum daqueles que o apoia-

---

<sup>989</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 214.

<sup>990</sup> O número de participantes é incerto. Em VC 3.8, Eusébio fala em mais de 250 bispos presentes; Eustácio de Antioquia, presente em Nicéia assim como o bispo palestino, fala em quase 270 (TEODORETO. HE 1.8.1). Contudo, o número de presentes consagrado pela tradição é 318, alusão feita ao episódio no qual Abraão reúne 318 de seus servidores para resgatar seu parente, Ló (Gn 14, 14). O primeiro autor a endossar esse número é Hilário de Poitiers, partidário de Atanásio e do credo de Nicéia que escreve nas décadas de 360 e 370 (TEODORETO DE CIRO. *Histoire Ecclésiastique. Op. cit.*, p. 201 n. 3) e servia ao propósito de conferir autoridade às decisões tomadas nesse concílio. Esse número já aparecia em RUFINO. HE 10.1, SÓCRATES. HE 1.8.31 e em TEODORETO. HE 1.7.3. SOZOMENO. HE 1.17.3 prefere o eufemístico “cerca de 320”.

ram durante a controvérsia donatista o acompanharam na travessia do Mediterrâneo. Das Gálias, apenas um bispo da obscura cidade de Die compareceu, e os demais ficaram em casa<sup>991</sup>. O interesse por uma questão dogmática tão séria e crucial para o entendimento da doutrina cristã parece não ter sido suficiente para que os bispos ocidentais (muitos dos quais nem sabiam grego o suficiente para entender as sutilezas terminológicas envolvidas no debate) reputassem ser necessário fazer um deslocamento tão longo<sup>992</sup>.

Outro motivo para que os bispos ocidentais não tenham comparecido é o pouco tempo hábil que tinham para fazer um deslocamento que, em condições favoráveis, podia levar mais de três meses<sup>993</sup>. Mesmo se considerarmos que os convites para o concílio foram enviados antes do final de 324 (i.e. antes do concílio de Antioquia, que ainda trabalhava com a informação de que o concílio ecumênico se reuniria em Ancira), é difícil pensar que os clérigos do Ocidente tenham iniciado sua viagem em pleno inverno ou mesmo antes da celebração da Páscoa (quando já poderiam estar cientes da mudança de local), posto que esta era uma data onde a presença do bispo na igreja local era de suma importância. Para piorar, o concílio teve início em finais de maio ou, na melhor das hipóteses, em início de junho<sup>994</sup>, o que era um fator limitador para quem precisava atravessar grandes distâncias em tão pouco tempo. Mas por que tanta pressa em reunir um concílio que demandava mais tempo para ser organizado? Deixemos essa pergunta ainda em aberto, pois poderá ser melhor respondida mais à frente. O que podemos adiantar desde já é que o pró-

---

<sup>991</sup> Esses nomes aparecem em uma lista dos signatários de Nicéia (325) preservada por SÓCRATES. HE 1.13.12. Contudo, a lista de Sócrates parece estar bastante incompleta, pois ela não registra mais do que cem nomes dos mais de 250 participantes.

<sup>992</sup> Como mostra BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 143, a controvérsia ariana e o concílio de Nicéia quase não tiveram importância no Ocidente até meados da década de 350, e mesmo um expoente da causa nicena como Hilário de Poitiers reconhece que nunca tinha ouvido falar da existência do concílio ecumênico até este ter sido mencionado no concílio de Milão (355) no qual o bispo foi condenado e exilado.

<sup>993</sup> Sobre o problema dos deslocamentos (terrestres e marítimos) no Império Romano, que sempre dependiam da topografia do caminho a ser percorrido e das condições climáticas da época, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 2, p. 839-844.

<sup>994</sup> Para a data, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 215.

prio imperador fez questão de marcar presença em Nicéia durante o concílio, sendo uma de suas leis preservadas no *Codex Theodosianus* datada de 23 de maio de 325 e emitida em Nicéia<sup>995</sup>.

Sobre os debates conciliares em si, as fontes que possuímos pouco dizem, a não ser nos informar sobre o Credo e os cânones aí produzidos. Enquanto Atanásio, presente ao concílio na condição de presbítero de Alexandre, estava interessado em justificar as decisões aí tomadas mais do que explicar como elas foram construídas, os historiadores eclesiásticos do século V estavam preocupados com outros eventos paralelos que aconteciam em Nicéia por ocasião da realização desse encontro e que, em seu entender, davam dimensão da grandiosidade e santidade desse sínodo. Mobilizando tantas pessoas de diferentes regiões do Império, o interesse geral por esse acontecimento atraiu diversas pessoas para a cidade bitúnia nesse período, dentre as quais alguns filósofos pagãos que, segundo Sozomeno, vieram reclamar com o imperador sobre sua política de “combate ao paganismo”<sup>996</sup>. Sofistas também foram recrutados para auxiliar nos debates, sendo que um deles foi convertido ao cristianismo através de uma discussão dialética com um confessor<sup>997</sup>. Outros relatos também eram importantes de ser mencionados, como a querela do imperador com um bispo novaciano<sup>998</sup> e seu apreço por um confessor de nome Pafnúncio<sup>999</sup>. Sobre os debates em si, nada. Tudo o que sabemos é que Constantino participou de uma das sessões conciliares, narrada com grande pompa e circunstância por Eusébio<sup>1000</sup>, que antes dessa sessão ocorreria outra em que os bispos condenaram previamente as teses de Ário<sup>1001</sup> e que, por fim, foi reservado um dia para a elaboração dos cânones<sup>1002</sup>. Pouco podemos saber, portanto, a respeito de como os bispos se organizaram para estabelecer a heterodoxia de Ário ou que alianças foram fei-

---

<sup>995</sup> SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *Histoire Écclesiastique*. *Op. cit.*, v. 1., p. 64 n. 1.

<sup>996</sup> SOZOMENO. HE 1.18.5-7.

<sup>997</sup> SOZOMENO. HE 1.18.1-4.

<sup>998</sup> SÓCRATES. HE 1.10; SOZOMENO. HE 1.22.

<sup>999</sup> SÓCRATES. HE 1.11.

<sup>1000</sup> VC 3.10.

<sup>1001</sup> SOZOMENO. HE 1.17.6.

<sup>1002</sup> TEODORETO. HE 1.8.17. Os cânones, em número de 20, são reproduzidos por RUFINO. HE 10.6.

tas para que o credo niceno tomasse a forma que conhecemos hoje, com a inclusão do polêmico termo “consustancial” (*homoousios*) para definir a relação entre o Pai e o Filho<sup>1003</sup> e a qualificação da origem do Filho como sendo proveniente “da substância do Pai” (*ek tês ousias tou Patros*).

Como quase nenhuma fonte se detém sobre os debates, o relato mais próximo do que possam ter sido as discussões é aquele fornecido por Eusébio em sua *Vida de Constantino*. Nele, porém, o bispo se preocupa em mostrar como o imperador participou de forma produtiva dos debates, exortando os partidos rivais a moderarem seu extremismo e buscarem a conciliação, sugerindo soluções de entendimento para ambos os lados e, por fim, obtendo o consenso geral em torno de uma única fórmula de ortodoxia. Para o bispo palestino, era importante mostrar como o imperador ratificou as decisões conciliares ao escrever cartas para as comunidades comunicando quais foram as decisões tomadas pelos bispos em reunião e ordenando que elas fossem cumpridas pelos cristãos. Dentro de sua proposta de mostrar um imperador comprometido com a causa cristã, estas informações lhe bastavam, não sendo necessário, portanto, adentrar em questões espinhosas para ele como explicar sua adesão a uma fórmula que incluía termos que eram estranhos à sua teologia, como “consustancial” e “da substância do Pai”. Pior: como exemplo da ratificação imperial das decisões conciliares, o bispo palestino cita uma carta imperial endereçada a todas as igrejas na qual ele menciona outro tema discutido em Nicéia – a controvérsia a respeito da data

---

<sup>1003</sup> Muito se especula sobre o significado desse termo em Nicéia, mas poucas são as conclusões definitivas. Sabe-se que esse era um termo detestado por Ário e mesmo por Eusébio de Nicomédia, mas ele já havia sido condenado em Antioquia (268) pelo uso que dele era feito por Paulo de Samósata. O termo “consustancial” também podia ter uma conotação maniqueísta, na medida em que podia insinuar que o Filho, como toda criatura, era uma parte da essência divina dividida. Por ser polêmico, o termo logo caiu em desuso mesmo por seus partidários mais ferrenhos, como Atanásio, que só o retomam a partir da década de 350. Para mais, ver HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. *Op. cit.*, p. 190-202.

correta a ser celebrada a Páscoa<sup>1004</sup> – mas no qual nada se diz sobre a condenação de Ário ou de teses que subordinassem as pessoas da Trindade umas às outras.

Independentemente do fato de Nicéia (325) ter sido convocado por causa da controvérsia ariana ou por conta de outra querela eclesiástica qualquer, o fato é que outros temas de igual importância para as igrejas orientais também aí foram discutidos, em especial a controvérsia pascal e o cisma meleciano, que continuava a causar divisões na igreja egípcia<sup>1005</sup>. Contudo, Eusébio nada nos diz se a participação de Constantino visava a conciliar os clérigos em todas essas questões ou se apenas na questão ariana. Pelo que o bispo nos diz, a participação do imperador parece ter se restringido a apenas um dia dos debates (um dia solene, é bem verdade, talvez um domingo) já em um momento onde as discussões já estavam bem avançadas<sup>1006</sup>. Nas demais sessões conciliares, embora presente em Nicéia, Constantino parece não ter se interessado muito pelos debates teológicos dos bispos, ocupando-se, como era seu dever, de suas funções como o mais

---

<sup>1004</sup> Desde meados do século II, havia uma séria querela que opunha as igrejas do Ocidente e do Oriente a respeito do dia correto a ser celebrada a Páscoa. Isso porque havia diferentes tradições a esse respeito – em Roma, celebrava-se a festa no primeiro domingo após o equinócio de primavera (havia diferentes modos de se fazer esse cálculo, o que também levava a datas distintas), mas na Ásia a data era comemorada no mesmo dia da Páscoa judaica, que nem sempre caía em um domingo. Isso levava a situações, no mínimo, embaraçosas: podia acontecer que, em um mesmo ano, uma comunidade celebrasse a Páscoa no mesmo dia em que outra ainda se ocupava em lembrar a Paixão de Cristo ou estivesse realizando os jejuns costumeiros da quaresma. Em EUSÉBIO. HE 5.23-24, o bispo relatava como essa questão quase levou a uma cisma entre a igreja de Roma, capitaneada por Vítor, e as igrejas asiáticas não fosse a atitude conciliatória de bispos como Irineu de Lyon, que minimizavam a gravidade dessa divergência e enfatizavam a necessidade do respeito às tradições locais. O debate, contudo, nunca cessou, e foi retomado em Nicéia até mesmo pela oportunidade de se reunirem tantos bispos de tantas partes diferentes do Império. Em VC 3.4-5, Eusébio menciona que a controvérsia pascal era um dos motivos para a convocação de Nicéia (325), ao lado dos “efeitos do ressentimento da inveja agitando de modo preocupante as igrejas de Deus em Alexandria” (*ta de ge tês tou phthonou baskanias deinôs tas kata tèn Alexandreian ekklêsias tou theou suntarattonta* – i.e. a controvérsia ariana) e do “cisma maligno na Tebaida e no Egito” (*to Thêbaiôn te kai Aiguptiôn skhismatikon kakon* – i.e. o cisma meleciano).

<sup>1005</sup> Eusébio menciona a discussão sobre o cisma meleciano em Nicéia (325) em VC 2.62 e em VC 3.4. Além disso, os bispos em Nicéia estabeleceram, nos cânones, regras para a reincorporação de novacianos e paulinitas ao conjunto da Igreja (can. 9 e 21, respectivamente, na versão de Rufino).

<sup>1006</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 215 alega que a participação constantiniana descrita por Eusébio marcava a abertura das sessões, mas a indicação de SOZOMENO. HE 1.17.6, segundo a qual Ário já teria suas proposições condenadas em uma sessão anterior, dá a entender que o imperador apenas tomou parte dos debates quando estes já estavam em um estágio avançado. É possível que Constantino só tenha tomado parte nessa sessão solene por conta de um impasse prévio nas discussões que teria motivado a solicitação para que ele agisse como árbitro na discussão.. No mais, a própria atitude conciliadora do príncipe descrita pelo autor de Cesaréia (VC 3.13) mostra-o no papel de um árbitro tentando conciliar duas partes litigantes em um processo, não no de um déspota impondo sua vontade sobre bispos indefesos.

alto magistrado romano<sup>1007</sup>. Isso nos mostra como as questões eclesiásticas não dominavam de forma tirânica a agenda constantiniana, mas que o imperador delas se ocupava somente quando solicitado, especialmente quando partidos rivais entravam em impasse. A atitude de Constantino em Nicéia, portanto, deve ser entendida de um ponto de vista arbitral, ou seja, como a de um árbitro escolhido pelas partes para resolver a disputa que havia entre elas. Nesse sentido, ele não precisava ser um grande especialista em teologia (o que não quer dizer que ele fosse ignorante a esse respeito) ou mesmo ter uma posição definitiva no debate a favor de qualquer um dos lados, mas apenas trabalhar para que estes entrassem em consenso.

Foi esse esforço conciliatório feito por Constantino e a disposição de clérigos como Eusébio de Cesaréia para acatar essa conciliação que permitiu que o credo ratificado em Nicéia pelos bispos não se tornasse, de imediato, um instrumento de exclusão e partidarismo político. Apesar de conter expressões polêmicas como “consustancial” e “da substância do Pai”, as quais eram inaceitáveis para poucos, desagradáveis para muitos e confusas para quase todos, o credo niceno motivou apenas a excomunhão de Ário e de outros dois bispos que se recusaram a assiná-lo – Secundo de Ptolemais e Teônas de Marmarica, ambos líbios<sup>1008</sup>. Cerca de três meses depois, Eusébio de Nicomédia também sofreria excomunhão, mas por outros motivos que não sua ratificação da fórmula de fé – ele foi acusado de acolher Ário e seus partidários em sua sede em Nicomédia, algo que fora vetado pelo concílio<sup>1009</sup>. Todos os demais, por mais contrários que fossem às determinações conciliares, acabaram colocando sua assinatura nessas decisões. Muitos deles, inclusive Eusébio de Cesaréia, foram convencidos disso graças à insistência do imperador e às

---

<sup>1007</sup> Como mostra BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 219, a presença de Constantino é atestada em Nicéia e suas imediações até setembro, mas sua participação no concílio parece ter se restringido apenas à sessão descrita por Eusébio.

<sup>1008</sup> FILOSTÓRGIO. HE 1.9c.

<sup>1009</sup> Para a data, ver FILOSTÓRGIO. HE 1.10. Sobre os motivos, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 226.

justificativas dele dizendo que expressões como “consustancial” podiam ser entendidas em um sentido mais amplo, menos marcado teologicamente, e que aí constavam apenas para marcar a heterodoxia das posições extremistas de Ário. Em uma carta a seus paroquianos de Cesaréia, preservada por Atanásio<sup>1010</sup>, o bispo explicava porque consentira em aprovar o uso de termos e expressões tão incomuns para definir a relação entre Pai e Filho, e, segundo essa explicação, a interpretação que o imperador permitia deles se fazer era tão vaga que as proposições teológicas que defendera em obras como a *Introdução Geral Elementar* e a *Preparação do Evangelho* ainda eram aceitáveis e que nada mudava na doutrina da Igreja por conta dessa nova fórmula, escrita apenas para enfatizar a heterodoxia de alguns – Ário, em especial – mas para salvaguardar a maioria.

Embora a fórmula nicena agradasse muito mais a clérigos como Óssio e Alexandre do que a bispos como os dois Eusébios, ela foi interpretada de modo bastante amplo a fim de que nenhum personagem importante da Igreja da época fosse prejudicado. Sendo presbítero, Ário era o lado mais fraco e, por isso, acabou servindo de exemplo para os demais. De modo até mesmo a reforçar a posição de Alexandre à frente da igreja de Alexandria, Constantino enviou também uma carta às igrejas egípcias na qual seu tom era mais ríspido contra os rivais de Alexandre, tantos arianos como melecianos, mostrando um comprometimento maior com uma leitura mais literal e menos conciliatória da fórmula de fé<sup>1011</sup>. No entanto, endereçada apenas à província mais afetada pela divisão entre o presbítero alexandrino e seu bispo, o conteúdo dessa carta não foi endereçado às outras províncias, como a Palestina e a Bitúnia, onde os bispos manifestavam posições diferentes. Buscando a conciliação, Constantino buscava pacificar e reunir os cristãos do

---

<sup>1010</sup> Ver p. 179 acima.

<sup>1011</sup> A carta é reproduzida por ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *De Decretis* 38 e SÓCRATES. HE 1.9.17-25

Egito sob a autoridade de Alexandre enquanto preservava incólume a estrutura clerical das demais províncias.

Tanto Eusébio quanto Atanásio, portanto, reproduzem cartas imperiais em que decisões conciliares eram transmitidas aos fiéis e ratificadas com o selo da autoridade imperial. Contudo, as cartas que reproduzem versam sobre temas distintos dos debates – Eusébio escolhe uma carta sobre a controvérsia pascal, enquanto Atanásio escolhe uma carta sobre as controvérsias ariana e meleciana – o que motivou vários pesquisadores a acreditar que Eusébio estaria sendo tendencioso ao omitir as decisões contrárias ao partido de Ário (e que, em última instância, seriam contrárias à sua própria teologia), enquanto Atanásio estaria sendo fiel aos princípios que norteavam os debates em Nicéia. Para mim, essa leitura é injusta com Eusébio, que talvez nem tivesse conhecimento da carta imperial enviada às igrejas egípcias, e sobrevaloriza uma leitura atanasiana das querelas eclesiásticas desse momento como estando voltadas quase que exclusivamente para questões doutrinárias. Com efeito, ambas as cartas reproduzem decisões importantes tomadas em Nicéia e, através dos cânones, sabemos que não somente questões doutrinárias ocuparam os bispos ao longo de mais de um mês de deliberações. Os cânones falam, por exemplo, sobre regras para a eleição episcopal (cân. 4 e 7) e para a reincorporação dos que falharam na perseguição (cân. 12, 13 e 15), da proibição da transferência de clérigos entre diferentes sedes (cân. 16) e de regras sobre a hierarquia eclesiástica (cân. 20 e 22), sendo que nenhuma delas se relacionava seja à questão ariana, seja a questão pascal.

No caso de Atanásio, é fácil perceber que seu interesse ao reproduzir esse documento (interesse esse também partilhado por Teodoreto, que também reproduz essa carta) era mostrar um imperador comprometido com a causa nicena e feroz combatente contra os arianos, alguém convicto da veracidade das proposições teológicas expostas na fórmula de fé e intolerante contra

quem quer que delas discordasse. Inserido dentro de sua proposta de mostrar o avanço dos “hereges” arianos e melecianos contra Alexandre e, posteriormente contra si mesmo, esse documento servia aos propósitos de Atanásio de mostrar que a autoridade das decisões em Nicéia também partia do imperador, fiel depositário do conteúdo dogmático do credo niceno, e que por isso suas decisões deveriam ser cumpridas. Não por acaso, a vontade imperial aqui coadunava com a autoridade do bispo de Alexandria, que ganhava apoio das autoridades civis para impor sua vontade sobre os fiéis, mesmo aqueles dissidentes.

No caso da carta reproduzida na *Vida de Constantino* de Eusébio, o interesse do autor não é teológico, mas apologético, no sentido de mostrar a seus leitores o comprometimento do imperador com os interesses dos bispos. Nesse sentido, pouco importava se o documento versava sobre a questão ariana ou sobre a questão pascal, mas o importante era mostrar que o Augusto “colocou seu selo nos decretos de bispos feitos em concílios, de modo que fosse ilegal para os governadores de província anular o que eles aprovaram, já que os sacerdotes de Deus eram superiores a qualquer magistrado”<sup>1012</sup>. É difícil imaginar porque um magistrado se oporia a uma decisão conciliar, ainda mais a decisões como aquelas acordadas em Nicéia – a não ser que um clérigo que descumprisse qualquer um dos cânones, por exemplo, se voltasse para um tribunal civil para contestar a decisão de seu bispo – mas o interesse aqui era mostrar como Constantino tinha os concílios cristãos na mais alta estima, emprestando sua própria autoridade aos decretos episcopais como se eles fossem leis emanadas da própria vontade imperial.

Cada um a seu modo, tanto Atanásio quanto Eusébio “manipulam” essas cartas de Constantino para atender a seus próprios interesses em seus textos, mas nenhum deles parece se preocupar com a intenção do imperador de apenas promover um entendimento entre as comunidades

---

<sup>1012</sup> VC 4.27.2.

e, tal qual um árbitro, comunicar suas decisões aos fiéis de modo que eles as respeitassem (embora elas estivessem bem longe de possuir caráter legal). A meu ver, o que mais salta aos olhos nesses documentos e é significativo tanto dessa nova relação entre imperadores e bispos no início do século IV como também explica porque esses dois atores políticos, muitas vezes separados ao longo dos três primeiros séculos, precisaram cada vez mais trabalhar em conjunto a partir de 312, é que mostram a insuficiência da autoridade episcopal para lidar com as dissensões e oposições que sofria em cada uma das sedes da cristandade, que se vê compelida a recorrer ao arbítrio imperial tanto para resolver as querelas que existiam entre os clérigos como também reafirmar a prerrogativa da autoridade dos bispos sobre os fiéis. Na carta às igrejas do Egito, Constantino nada mais faz do que reiterar que, a despeito de clérigos como Ário e Melécio, é a autoridade de Alexandre que deveria prevalecer e era a ele que os fiéis deveriam obedecer. De certo modo, o maior radicalismo teológico do imperador nessa carta se explica para justificar porque Alexandre era o chefe legítimo das igrejas egípcias, enquanto Ário e Melécio deveriam ser desprezados como hereges. O interesse de Constantino não era tanto preservar incólume uma ortodoxia eterna, imutável e bem delimitada, mas era preservar incólumes as principais lideranças eclesiásticas de sua época.

Como já vinha fazendo desde 312, o imperador mantinha boas relações com o clero que lhe procurava pedindo benefícios, e isso se mostrou vantajoso do ponto de vista político, uma vez que, desse modo, a “questão cristã” criada pelas perseguições de Diocleciano podia ser administrado a contento. Para Constantino, era muito melhor manter relações amigáveis com bispos como Óssio, Ceciliano e Protógenes do que travar uma relação de hostilidade com o clero donatista, que promoveu diversas desordens no norte da África ao longo do período entre 313 e 321 que em nada ajudavam na governabilidade do Império, muito pelo contrário. Tudo o que ele não deveria

querer assim que assumiu o controle das províncias orientais em 324 era criar um novo grupo de cristãos insurretos que, pela defesa de sua causa, promovessem todo tipo de manifestações contrárias ao imperador. Para ele, o ideal é que os clérigos discutissem teologia como filósofos, em uma harmoniosa discordância que não contaminasse as assembleias. Como nenhum dos lados que a ele acorreu se mostrava disposto a isso, sua mediação do conflito foi-lhe útil para promover a conciliação entre as partes e, assim, evitar que uma prevalecesse sobre a outra e gerasse assim um grupo descontente (e pior, repleto de iminentes lideranças eclesiásticas do período) que complicasse seu governo. Nesse sentido, o interesse de Constantino em ratificar as decisões conciliares nada mais era do que ratificar a autoridade episcopal *dentro das comunidades*, não como autoridades superiores dentro da política imperial. Se os senadores ainda eram o alvo principal do imperador como instrumentos do governo do Império, os cristãos se mostravam cada vez menos negligenciáveis e requerentes de uma maior atenção da parte do imperador. A presença em Nicéia de Constantino é parte desse novo cenário político em que os cristãos buscavam exercer funções cada vez mais importantes, e sua ratificação das decisões conciliares era mostra de seu compromisso com as principais lideranças episcopais, compromisso esse, é bom que se diga, voltado para o âmbito eclesiástico, não para aquele da macropolítica romana. O início do século IV ainda não era o momento propício para tal, devendo os cristãos esperar pelo menos meio século para adquirirem um patamar político realmente importante no mundo romano.

Mais acima, eu disse que a questão da data de realização do concílio de Nicéia seria discutida em um segundo momento. Isso porque ela demanda questionamentos que envolvem a própria concepção da realização do concílio não somente como um evento eclesiástico, mas também político. De fato, tentei mostrar como autores como Sócrates e Sozomeno se deslumbram com a grandiosidade do evento que, pela grande concentração de estrangeiros que reúne, traz à cidade

gente dos mais diversos extratos sociais. Bispos, presbíteros, diáconos, confessores, filósofos, mesmo magistrados<sup>1013</sup> e o próprio imperador em pessoa se reuniram aí, o que despertou o interesse geral pelo acontecimento que então se presenciava. Mas uma questão que me parece relevante é que a data em que tal aglomeração de pessoas aconteceu caía justamente um mês antes de uma importante festividade imperial: já faziam quase vinte anos desde que Constantino sucedera a seu pai, Constâncio, em York como membro do colégio imperial em 25 de julho de 325, e era costume que os imperadores celebrassem com muito pompa e festividades populares o início de cada aniversário de dez anos vestindo a púrpura imperial. Eusébio menciona que, em 315, na abertura do décimo ano de seu principado, Constantino realizou uma grande festividade em Roma, cidade por excelência das grandes celebrações imperiais, na qual, segundo o autor, o imperador ofereceu ação de graças a Deus por seus anos de governo, inclusive não permitindo que, em sua presença, se realizassem sacrifícios aos deuses pagãos<sup>1014</sup>. Em 325, no entanto, o imperador estava longe de Roma e, em julho, ainda era impossível que ele rumasse ao Ocidente deixando em aberto questões urgentes para serem resolvidas no Oriente (as elites orientais ainda demandavam a atenção do imperador para seus problemas imediatos após a queda de Licínio). Por que, então, convocar um concílio ecumênico para uma data tão próxima de tal festividade, ainda mais fazendo questão de comparecer às sessões? Se a hipótese de convocação por iniciativa do imperador do concílio de Ancira – futuro concílio de Nicéia – estiver correta, é possível que o impera-

---

<sup>1013</sup> As fontes (SÓCRATES. HE 1.27.9; SOZOMENO. HE 2.22.8; TEODORETO. HE 1.26.4) mencionam a presença de um *magister (officiorum)* de nome Filumeno em Nicéia que, no curso dos debates, teria feito circular o credo para que os bispos participantes assinassem. Esse mesmo magistrado, segundo melecianos e arianos contrários a Atanásio, teria sido subornado pelo então diácono alexandrino com uma caixa repleta de ouro, supostamente para auxiliar em uma conspiração contra o imperador. Essa seria uma das inúmeras acusações portadas contra Atanásio por seus rivais a Constantino durante a década de 330 e que, por fim, culminariam com seu exílio a Tréveris em novembro de 335.

<sup>1014</sup> VC 1.50. De minha parte, parece que Eusébio menciona apenas um veto à realização de sacrifícios na presença do imperador (que efetivamente ocorreu), não uma proibição geral aos sacrifícios. De qualquer modo, este era um ponto interessante para o bispo palestino para mostrar não só o comprometimento do imperador com o Deus cristão como sua repulsa pelos cultos pagãos, o que servia, em última instância, para mostrar que mesmo o imperador reconhecia a superioridade do cristianismo frente às demais religiões do Império.

dor tivesse pressa para que os bispos se reunissem antes de julho de 325 ou, mais provável, que ele tivesse interesse que os bispos de todas as partes do Império estivessem presentes às festividades que, nesse ano, não ocorreriam em Roma.

De fato, apesar de o credo de Nicéia ter sido assinado já em 19 de junho de 325<sup>1015</sup>, a presença dos bispos em Nicéia é atestada até agosto, sendo que todos eles, juntamente com os demais clérigos que os acompanharam, tiveram todas as suas despesas pagas pelo imperador<sup>1016</sup>. No dia 25 de julho ou em um dia imediatamente posterior, Eusébio nos diz que os bispos foram convocados para o palácio imperial (em Nicomédia?<sup>1017</sup>) onde foram recepcionados para um banquete junto ao imperador para comemorar suas *vicennalia*. O evento deve ter impressionado muito aqueles que, há exatos vinte anos, se viam às voltas com magistrados prendendo cristãos, confiscando suas propriedades e até mesmo destruindo seus livros sagrados. Não é de se surpreender, portanto, a descrição que Eusébio faz do acontecimento:

*O evento resultou de uma grandiosidade superior a qualquer tentativa de descrição: guardas e soldados, com as lâminas de suas espadas desembainhadas, em círculo, velavam em guarda os acessos ao palácio; por meio deles, passavam livres de temor os homens de Deus, e adentravam no mais íntimo da mansão. Depois, enquanto alguns se colocavam junto a ele [i.e. ao imperador],*

---

<sup>1015</sup> Para a data, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 217 e GRANT, Robert M. “Religion and Politics at the Council at Nicaea”. *Op. cit.*, p. 8, que acreditam que Óssio de Córdoba promulgou o *Credo* e o subscreveu em 19 de junho de 325. Ambos se baseiam nas conclusões de SCHWARTZ, Eduard. *Gesammelte Schriften* 3 que altera a data fornecida por SÓCRATES. HE 1.13.12 para essa assinatura (20 de maio) com base em uma suposta leitura errônea do historiador eclesiástico da data contida no manuscrito a que teve acesso.

<sup>1016</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 214.

<sup>1017</sup> Apesar de as duas cidades serem muito próximas uma da outra, ambas possuíam seu próprio palácio imperial, tanto que o concílio foi realizado no palácio imperial de Nicéia, único lugar capaz de abrigar tantas pessoas (*idem*, p. 214). Eusébio dá a entender que os bispos foram convocados para o palácio de Nicéia, mas Jerônimo, a única fonte a nos precisar essa informação, diz que as festividades de vinte anos do imperador (i.e. suas *vicennalia*) ocorreram em Nicomédia, não em Nicéia (*idem*, p. 219, citando a entrada do ano de 325 da *Crônica* de Jerônimo). Para o meu propósito, não faz diferença se os bispos foram convocados a comparecer em Nicéia ou Nicomédia, visto que as cidades eram muito próximas, o que facilitava o transporte, ainda mais estando todos os bispos já reunidos.

*outros se recostavam nos leitos de madeira, instalados em ambos os lados. Alguém poderia imaginar que se estava representando uma imagem do reino de Cristo, e que o que estava ocorrendo era um sonho, não realidade*<sup>1018</sup>.

Seguindo as formalidades costumeiras, Constantino ainda honrou os clérigos “com unanimidade, a cada um com suas dádivas pessoais, segundo a hierarquia”<sup>1019</sup>, o que, para o autor, era uma mostra do apreço do imperador às autoridades eclesiásticas. Além disso, após o término por completo das deliberações conciliares, o imperador chamou mais uma vez os bispos em sua presença, despedindo-os com um longo discurso (parafraseado na *Vida de Constantino*) no qual os exortava a manter a paz e a concórdia mútua alcançadas em Nicéia, além de respeitarem aqueles que, por sua maior sabedoria, possuíam uma grande reputação<sup>1020</sup>. Para Eusébio, tudo isso evidenciava como a relação entre o Império e os cristãos havia mudado, e o que ocorria então era como “uma imagem do reino de Cristo”, como se Constantino representasse o ápice da história da salvação.

De fato, o evento é emblemático para essa mudança brusca na relação entre imperadores e bispos no Oriente em um prazo de duas décadas. Talvez no mesmo palácio em que Diocleciano ordenara a promulgação dos editos persecutórios, agora os bispos se reuniam com Constantino e podiam até mesmo conservar abertamente com ele. Foi provavelmente nesse momento que o bispo palestino conseguiu as principais informações diretas do imperador de que necessitaria, anos depois, para escrever sua *Vida de Constantino*, e talvez tenha sido em meio aos festejos que Constantino tenha lhe revelado o famoso episódio de sua visão pouco tempo antes de sua batalha

---

<sup>1018</sup> VC 3.15.2: *Kreitton d' ên pantos logou to gignomenon: doruphoroi men gar kai hoplitai gumnais tais tôn xiphôn akmais en kuklôi ta prothura tôn basileiôn ephrouroun, mesoi de toutôn adeeis hoi tou theou diebainon anthrôpoi endotatô t' anaktorôn ekhôroun. Eith' hoi men autôi sunaneklinonto, hoi d' amphî tas hekaterôn prosanepauonto klinadas. Khristou basileias edoxen an tis phantasiousthai eikona, onar t' einai all' oukh hupar to gignomenon.*

<sup>1019</sup> VC 3.16: *megalopsukhôs hekaston kata tên prepousan axian tois par' autou timôn xeniois.*

<sup>1020</sup> VC 3.21.

decisiva contra Maxêncio<sup>1021</sup>. Mas o que me interessa aqui não é tanto saber o que foi discutido aí, mas entender qual a importância, para o imperador, de realizar esse banquete junto com os bispos. Havia, acaso, relação direta entre a convocação do concílio e a realização das *vicennalia* em Nicomédia (ou Nicéia)? Em seu relato sobre o concílio de Nicéia, Eusébio não faz nenhuma alusão à vinculação entre esses dois eventos, mas, tratando do concílio de Jerusalém (335), quando foi dedicada a basílica do Santo Sepulcro (e quando, como veremos, Ário foi reabilitado), o bispo palestino faz a seguinte comparação:

*Este segundo sínodo, o maior que conhecemos, o convocou o imperador em Jerusalém depois daquele primeiro que celebrou faustuosamente na cidade bitínia [i.e. Nicéia]. Aquele, porém, foi um canto triunfal, e constituía, por motivo das vicennalia do imperador, uma oração de ação de graças pela vitória contra inimigos belicosos, na mesma Nicéia. Este, por sua vez, gloriava o decurso da terceira década, quando o imperador consagrou a Deus, o dispensador universal, junto ao sepulcro do Salvador, uma basílica, oferenda votiva de paz<sup>1022</sup>.*

Podemos mesmo acreditar que Constantino convocou o concílio de Nicéia para celebrar sua vitória sobre Licínio ou para celebrar ação de graças a Deus por seu triunfo militar? A coincidência de datas sugere fortemente essa hipótese, embora devamos reconhecer que, para os propósitos apologéticos do autor, uma afirmação como esta servia para mostrar o apreço de Constantino pelo Deus cristão e pelos bispos. Outro argumento levantado pelos historiadores contra a comparação de Eusébio é de que ela teria objetivos mais práticos, voltada para um rebaixamento

---

<sup>1021</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 266.

<sup>1022</sup> VC 4.47: *Tautên megisthê hôn ismen sunodon deuteran sunekrotei basileus en tois Hierosolumois meta tèn prôtên ekeinên, hên epi tês Bithunôn diaphanôs pepoiêto poleôs. All' hê men epinikios ên, en eikosaetêridi tês basileias tèn kat' ekhthrôn kai polemiôn eukhên ep' autês Nikaias ektelousa, hê de tês tritês dekadous tèn periodon ekosmei, tôi pantôn agathôn dotêri theôi amphi to mnêma to sôtêrion eirênês anathêma to marturion basileôs aphierountos.*

da importância de Nicéia (325) ou, no mínimo, para igualá-lo em importância ao concílio de Jerusalém (335), cujas deliberações, em tese, lhe eram mais simpáticas<sup>1023</sup>. De fato, por mais devoto que o imperador fosse ou por mais que ele reconhecesse o favorecimento divino à sua causa, o fato de ele ter convidado os bispos para um banquete durante as festividades não chegava a ser um evento público, de interesse geral, nem mesmo uma demonstração do prestígio que nutria pelos clérigos. Pela descrição de Eusébio, podemos perceber que se tratava de uma reunião privada, sem alarde nem divulgação pública e sem, portanto, qualquer conotação de divulgação do cristianismo entre os cidadãos. O encontro consistia de uma reunião entre clérigos e imperador, simplesmente.

Por mais que Eusébio tenha razão ao afirmar que Constantino, através da convocação do concílio de Nicéia, prestava graças a Deus por seu sucesso militar, esta seria uma motivação muito particular, de foro íntimo do príncipe, que sequer fez-se ecoar na época. Mas é bem plausível, por outro lado, supor que o imperador tivesse interesse em reunir os bispos no palácio imperial em uma data tão importante como parte das negociações envolvidas no concílio. Como seu discurso de despedida explicita, Constantino exortava os bispos para que mantivessem a paz e a concórdia mútuas e que respeitassem as posições teológicas uns dos outros sem suscitar novas divisões na Igreja. Esta tinha sido sua posição desde o início dos debates, como mostra sua carta a Alexandre e a Ário, mas era necessário marcá-la com um ato imponente. O concílio em si já era um evento grandioso, mas o imperador talvez tenha preferido reunir os bispos em uma data festiva para lhes mostrar a disposição da corte em continuar com a política de favorecimento às igrejas, mas que para isso os bispos precisavam assegurar seu compromisso com a paz. O banquete parece ter sido a ocasião ideal para mostrar aos bispos que acabaram de entrar em consenso (ain-

---

<sup>1023</sup> E.g. SANSTERRE, Jean M. "Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste". *Byzantion*, volume 42, p. 532-594, 1972, apud EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino. Op. cit.*, p. 372 n. 87.

da que precário) sobre uma fórmula de fé que a “imagem do reino de Cristo” fazia-se presente diante de seus olhos, mas que ela exigia, em reciprocidade, que os clérigos não provocassem dissensões tais como aquelas provocadas pelos donatistas. Era interesse do imperador marcar sua posição perante os eclesiásticos, mostrando-lhes que estava disposto a colaborar com as igrejas, mas que esperava uma atitude de paz em troca. A coincidência entre Nicéia (325) e as *vicennalia* do imperador podem, de certo modo, indicar a vontade do imperador de solidificar uma aliança com o clero – aliança essa, entenda-se bem, limitada à esfera de atuação da Igreja junto aos fiéis – mas que seria muito útil para ambas as partes.

Selando esse acordo com bispos provenientes das partes mais distintas e longínquas do mundo romano, o imperador esperava, talvez, que os cristãos deixariam de ser um problema em seu principado, devotando-se à celebração de seu culto, a orações e à realização de obras de caridade através dos benefícios a eles cedidos. O compromisso selado em Nicéia (325) e durante as *vicennalia* do imperador deveria ser a marca de uma relação muito específica, voltada para um grupo particular no Império que demandava atenção especial nas últimas décadas, e que deveria se contentar com a paz obtida e colaborar, assim como todos os demais grupos sociais romanos, para a prosperidade do Império. No entanto, o que se viu nos anos seguintes foi tudo, menos a paz nas comunidades.

### **Entre Nicéia e Tiro: triunfo da heresia?**

Como disse mais acima, nem bem três meses haviam se passado e a paz nas igrejas já havia sido violada. Contrariando uma determinação conciliar (cân. 5 de Nicéia), Eusébio de Nicomédia recebeu melecianos e arianos em sua sede, o que foi motivo de sua deposição imediata.

Contudo, nem foi necessária a realização de um concílio para isso, sendo que o próprio Constantino (muito provavelmente informado por algum clérigo – talvez Óssio ou Alexandre – interessado na deposição de Eusébio) se encarregou, através de uma carta, de comunicar à comunidade da capital bitínia que seu bispo estava destituído<sup>1024</sup>. Se pensarmos que o concílio de Nicéia fora constituído com base em um acordo entre os clérigos do qual Constantino era o mediador, essa atitude não chegava a constituir violação do direito canônico, mas se enquadrava dentro da jurisprudência romana a respeito de acordos descumpridos. Não havia a necessidade de rever a decisão ou aplicá-la através de um concílio: para isso bastava que o imperador executasse as regras construídas no acordo do qual ele era o responsável por seu cumprimento.

Constantino acusava Eusébio de Nicomédia de vários crimes para justificar sua deposição, dentre os quais constava até mesmo ter colaborado com seu rival, Licínio. Independentemente das acusações feitas contra o bispo de Nicomédia ou das razões (até mesmo pessoais) que Constantino tinha para condená-lo, essa deposição já marcava que o acordo obtido em Nicéia era frágil, quase insustentável, ainda mais diante das querelas entre os clérigos, que muitas vezes ultrapassavam o campo teológico. A atitude de Eusébio de acolher melecianos e arianos foi o estopim para que estes grupos se agitassem no Egito e reavivassem sua oposição a Alexandre, ignorando por completo a carta de Constantino enviada às igrejas locais justamente para reafirmar a autoridade do bispo alexandrino perante os fiéis. Tal oposição levou ao que o imperador mais temia: ameaças à ordem pública, com os grupos dissidentes suscitando revoltas e manifestações em todo o Egito, na Líbia e na Tebaida. Tal como os donatistas uma década antes, tanto arianos quanto melecianos protestavam contra sua condenação conciliar, que lhe valera também a exclusão dos benefícios e privilégios que o imperador concedia às igrejas nesse momento. Sua luta pela orto-

---

<sup>1024</sup> TEODORETO. HE 1.20 reproduz a carta imperial.

doxia também era uma luta por direitos civis e, em última instância, por propriedade eclesiástica. “Roubados” pelo imperador, não chega a ser surpreendente que eles também desejassem lhe “roubar” a ordem pública.

A pressão para a reabilitação de Ário parece ter crescido nesse momento, e se fazia cada vez mais necessária dada a agitação que convulsionava o Egito nesse momento. Clérigos ligados a Eusébio de Nicomédia escreviam ao imperador solicitando que ele voltasse atrás em suas condenações, e até mesmo Ário, juntamente com seu fiel discípulo, Euzoio, escreveram ao Augusto<sup>1025</sup> mostrando arrependimento e implorando para serem reincorporados à “nossa Santa Mãe, a Igreja”<sup>1026</sup>. Após apresentarem uma breve profissão de fé<sup>1027</sup> (higienizada de todas as expressões “incômodas” adotadas em Nicéia, como “consustancial” e “da substância do Pai”), eles partiam para o apelo emocional, alegando ao imperador que, reincorporados à comunidade, eles fariam “todos juntos [i.e. Ário, Euzoio e todos os demais clérigos e fiéis] as preces habituais por seu reino pacífico e piedoso e por toda a sua família”<sup>1028</sup>. Era tudo o que o príncipe precisava ouvir para reabrir a questão e tentar, enfim, conciliar todos os cristãos em uma paz duradoura. Não se sabe ao certo se em uma nova sessão realizada na mesma Nicéia ou em um novo concílio realizado em Nicomédia<sup>1029</sup>, mas, no inverno de 327/8 (entre dezembro e janeiro<sup>1030</sup>), o imperador con-

---

<sup>1025</sup> A carta de Ário e Euzoio é reproduzida em SÓCRATES. HE 1.26.2-6.

<sup>1026</sup> SÓCRATES. HE 1.26.6.

<sup>1027</sup> SÓCRATES. HE 1.26.3.

<sup>1028</sup> SÓCRATES. HE 1.26.6: *tas sunêtheis eukhas, huper tês eirênikês sou basileias kai pantos tou genous sou, koinêi pantes poiêsômetha.*

<sup>1029</sup> As fontes não são claras a esse respeito. Quando se referem a esse concílio, tanto Atanásio (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 59.3) quanto Eusébio (VC 3.23) inferem que se tratava de uma nova sessão do concílio de Nicéia, enquanto Filostórgio afirma que o novo encontro ocorrera em Nicomédia. O problema é bem resumido por HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy* (318-381). *Op. cit.*, p. 177, embora eu concorde com a posição de Timothy Barnes apresentada tanto em BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 229 e em *idem. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 17-18, onde o historiador defende que o encontro ocorreu em Nicomédia. Refiro-me, portanto, a esse concílio como Nicomédia (327/8).

<sup>1030</sup> Depreende-se essa data da afirmação de Atanásio (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 59.3, repetida por TEODORETO. HE 1.26.1) segundo a qual Alexandre morreu cerca de cinco meses depois desse

vocou novamente os bispos do Egito em sua presença<sup>1031</sup> e, reconsiderando as decisões de Nicéia (325), Ário e Euzoio foram readmitidos na comunhão da Igreja. Nesse mesmo concílio ou logo após, Eusébio de Nicomédia também foi reabilitado após escrever uma carta de arrependimento nos mesmos moldes da carta de Ário e se dispondo a colaborar com o imperador<sup>1032</sup>.

A causa da ortodoxia nicena começava, portanto, a sofrer seus primeiros abalos – embora, é bem verdade, nenhuma expressão do credo niceno tenha sido contestada em Nicomédia (327/8)<sup>1033</sup> – e seus principais defensores começaram a sucumbir à pressão do partido hostil à Nicéia (325). Enquanto Ário implorava por sua reabilitação junto ao imperador, Eustácio, bispo de Antioquia e um dos mais ardorosos defensores da teologia nicena<sup>1034</sup>, era acusado de uma série de crimes por seus rivais, o que motivou a convocação de um concílio local em 327 para julgá-lo. As acusações variavam desde queixas teológicas, como a de que Eustácio professava o sabelianismo<sup>1035</sup>, até invectivas contra a moral e os bons costumes do líder antioqueno – ele era

---

concílio. Alexandre morreu em 27 de abril de 328 (HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy* (318-381). *Op. cit.*, p. 175).

<sup>1031</sup> VC 3.23. Eusébio menciona que esse concílio só tratou de questões relativas ao Egito e sequer menciona que outra grande convocação de bispos ocorreu na ocasião. No mais, possuímos uma carta de Constantino a Ário e Euzoio (reproduzida por SÓCRATES. HE 1.25.7-8), na qual o imperador convocava os dois dissidentes para o palácio imperial (eles podiam fazer uso do *cursus publicus* para tanto), onde deveriam apresentar uma profissão de fé que comprovasse sua ortodoxia e mostrar comprometimento para serem readmitidos na Igreja e para que pudessem regressar ao Egito (eles foram banidos da província desde sua primeira condenação por um concílio egípcio em 318, a qual foi reiterada em Nicéia).

<sup>1032</sup> A carta é reproduzida por SÓCRATES. HE 1.14.2-6.

<sup>1033</sup> Como bem nota HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy* (318-381). *Op. cit.*, p. 177.

<sup>1034</sup> Para a teologia de Eustácio, ver *idem*, p. 208-217. Hanson acredita que, assim como Marcelo de Ancira, Eustácio era um ardoroso defensor de teses monarquianas que se aproximavam muito de uma concepção sabeliana da Trindade. Apesar de reclamar não ter tido espaço suficiente para expor seu posicionamento em Nicéia, Eustácio interpretava que o credo se conformava a sua própria visão monarquiana da Trindade, e por isso o defendia a todo custo. Além disso, Eustácio fora eleito no concílio de Antioquia (325) liderado por Óssio e era aliado de Alexandre e, posteriormente, de Atanásio, o que só reforçava seu apreço pelo partido niceno.

<sup>1035</sup> SÓCRATES. HE 1.24.1-2. Segundo ele, os responsáveis por esta acusação eram os bispos Ciro de Beroéia, Jorge de Laodicéia e Eusébio de Emesa, todos bispos sírios e fenícios mais culpados de sabelianismo que o próprio Eustácio. Ainda, de acordo com SOZOMENO. HE 2.18.3-5, Eustácio e Eusébio de Cesaréia travaram um feroz debate entre os anos de 325 e 328, no qual cada um acusava seu rival de heresia. Para Eusébio, as concepções monarquianas de Eustácio eram provas de seu sabelianismo, enquanto para o bispo antioqueno, seu colega palestino era partidário de uma espécie de triteísmo próxima do paganismo ao promover uma acentuada diferenciação entre as pessoas da Trindade. Note-se, no entanto, que, ao menos segundo Sozomeno, Eusébio não é acusado de arianismo nem é associado às teses de Ário, mas é criticado por sua própria teologia.

acusado de ter engravidado uma jovem moça<sup>1036</sup>. Apesar de seus esforços e os de seus aliados para contestar as acusações, Eustácio foi considerado culpado e deposto ainda em 327<sup>1037</sup>. O problema maior, no entanto, viria depois.

Eustácio ficou pouco mais de dois anos à frente da comunidade de Antioquia – ele foi eleito para o cargo no mesmo concílio de Antioquia (325) que condenara Eusébio<sup>1038</sup> – mas, nesse entretempo, ele foi capaz de criar um séquito de ardorosos seguidores que estavam dispostos a apoiá-lo de *todas* as formas possíveis. Em 327, esse séquito, que ficaria conhecido como sendo o grupo dos eustacianos, gerou uma profusão de revoltas na cidade por conta da deposição de seu líder e estava disposto a fazer *qualquer coisa* para impedir a eleição de um sucessor. Para piorar a situação, o concílio que depôs Eustácio pretendia nomear Eusébio de Cesaréia, um de seus mais ferrenhos rivais, como seu sucessor, o que despertou ainda mais a ira dos revoltosos. Como o próprio Eusébio diz em sua *Vida de Constantino*, a situação em Antioquia beirava o caos, pois:

*a inveja teceu uma gigantesca teia e fez com que a igreja de Antioquia ficasse permeada de trágicas calamidades, faltando pouco para que a cidade inteira se*

---

<sup>1036</sup> TEODORETO. HE 1.21.3-9 se ocupa em apresentar um relato (provavelmente fictício, derivado da tradição já consolidada em Antioquia no século V de considerar Eustácio como santo e como um verdadeiro mártir da causa nicena) que mostra como esta acusação era infundada, construída com base em uma encenação construída pelos arianos para abalar a imagem respeitável de Eustácio. Segundo Teodoreto, antes mesmo do veredicto final do concílio, alguns partidários de Eustácio teriam descoberto que a moça grávida em questão era uma prostituta contratada para incriminar o bispo antioqueno, e que teria confessado depois que nunca sequer vira Eustácio antes. Com ou sem a confissão da mulher, o destino de Eustácio foi o mesmo.

<sup>1037</sup> Para a data de Antioquia (327), ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 228. O historiador argumenta que, nesse mesmo concílio, outros bispos da Síria, Fenícia e da Palestina foram depostos, dentre os quais Ciro de Beroéia e Asclepas de Gaza (nome importante a partir da década de 340, associado à causa nicena) e que Paulino de Tiro, contrariamente às decisões conciliares de Nicéia, foi nomeado sucessor da sede de Antioquia. Contudo, Paulino morreu poucos meses depois, e as disputas em Antioquia reacenderam. Eusébio não menciona a transferência de Paulino, mas, em seu relato, essa informação era irrelevante (ou, mais provável, se enquadrava dentro daquelas informações que pretendia omitir para salvaguardar a reputação dos clérigos envolvidos na disputa).

<sup>1038</sup> Existe uma forte possibilidade de que este concílio tenha sido convocado justamente para eleger um sucessor a Filogônio, morto em dezembro de 324 (BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 16). ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 182 acredita, no entanto, que Filogônio morrera em 323 e que o que ocorrera em dezembro de 324 foram desordens motivadas pela morte do sucessor de Filogônio, Paulino, ex-bispo de Tiro e aliado de Eusébio de Cesaréia, as quais teriam motivado a realização do concílio. Parece-me improvável a cronologia de Elliott, mesmo porque Teodoreto, supostamente uma das nossas fontes melhor informadas sobre a igreja antioquena, menciona que Eustácio sucedeu a Filogônio, não a Paulino (TEODORETO. HE 1.7.10).

*visse destruída desde os alicerces. Os fiéis da igreja se dividiram em duas facções; simultaneamente, os cidadãos se rebelaram contra os magistrados e as forças do exército, em um enfrentamento verdadeiramente bélico, e se teria lançado mão de espadas se a divina providência e o temor ao imperador não tivessem freado o ardoroso ímpeto das massas*<sup>1039</sup>.

Não era necessário que a providência divina alertasse o Augusto para que ele percebesse que sua intervenção em Antioquia, uma das cidades mais importantes do Oriente nesse momento, se fazia necessária nesse momento, pois os cristãos, com suas brigas particulares, estavam ameaçando a ordem pública da cidade e, com isso, até mesmo a governabilidade da região. A participação do imperador nesse conflito, portanto, não era só uma questão pertinente à Igreja, mas era relevante para a própria comunidade cívica antioquena, diretamente afetada pela querela cristã. A atuação do príncipe em Antioquia, fosse ele Constantino, Diocleciano, Aureliano ou quem quer que estivesse à frente de Roma nesse momento, era indispensável, quase obrigatória para manter a paz e a ordem. A peculiaridade nesse caso é que, diferentemente de seus predecessores, Constantino não trataria a questão a fio de espada (o método mais eficaz e recorrente de um imperador por fim a uma revolta), mas sim através do diálogo por meio de instrumentos de negociação reconhecidos pela comunidade cristã.

O autor que mais nos informa a respeito da solução desse conflito é o próprio Eusébio de Cesaréia, parte diretamente interessada nos debates e que, por isso, reproduz apenas parte da documentação que tinha à sua disposição para explicar o desenvolvimento das discussões. Eusébio

---

<sup>1039</sup> VC 3.59.2-3: *Megiston d' oun exapsas purson tèn Antiokheôn ekklêsian tragikais dielambane sumphorais, hês mikrou tèn pasan ek bathrôn anatrâpênai polin, eis duo men tmêmata diairethentôn tôn tês ekklêsias laôn, tou de koinou tês poleôs autois arkhousi kai stratiôtikois polemiôn tropon anakinêthentôn, hês kai xiphôn mellein haptesthai, ei mê theou tis episkopê ho te para basileôs phobos tas tou plêthous anesteilen hormas.*

reconhece sua parcialidade intrínseca a seu relato, mas não deixa de abordá-lo fazendo as ressalvas necessárias:

*Eu poderia, de minha parte, agregar estas cartas suas [i.e. de Constantino], cheias de utilidade e de não fútil doutrina, a este discurso [i.e. à Vida de Constantino], se com tal aporte de dados não ficassem malvistas os implicados no caso. Esta é a razão pela qual as omitirei aqui, decidido a não recrudescer a memória de passadas desgraças. Mas vou introduzir nesta exposição apenas as que aquele escreveu tendo em vista a paz e a unidade<sup>1040</sup>.*

Pelo pouco que Eusébio nos permite saber sobre os bastidores dessa questão, Constantino, ao saber da vontade de parte da comunidade antioquena de ter o clérigo palestino como seu bispo, escreveu uma carta à igreja local exortando para que ela escolhesse um nome de consenso para substituir Eustácio e que não optasse por um nome que causasse ainda mais dissensão e revolta<sup>1041</sup>. A assembléia local deveria se comprometer com a unidade, uma vez que suas brigas só trariam prejuízo à reputação da Igreja e que estas poderiam levar a uma guerra civil de grandes proporções. Apesar de reconhecer que Eusébio era um excelente nome para o cargo episcopal por sua erudição e integridade<sup>1042</sup>, o príncipe admoestava os cristãos de Antioquia para que se contentassem com outro nome, pois havia outros tantos com atributos semelhantes capazes de assumir essa responsabilidade.

---

<sup>1040</sup> VC 3.59.4-5: *kai tautas d' autou tas epistolas ou tês tukhousês paideuseôs te kai ôpheleias plêreis parethemên an epi tou parontos, ei mê diabolên epêgon tois katêgoroumenois. Dio tautas men anathêsomai, krinas mê ananeousthai kakôn mnêmên, monas de sunapsô tôi logôi has epi sunapheiai kai eirênêi tôn allôn euthumoumenos sunegrapse.* Reconhecimento de parcialidade nada desabonador para um autor acusado com frequência de tendenciosidade e manipulação deliberada de documentos!

<sup>1041</sup> A carta é reproduzida em VC 3.60.

<sup>1042</sup> VC 3.60.3.

A seguir, o bispo palestino menciona outra carta imperial<sup>1043</sup>, desta vez endereçada a ele próprio, na qual o Augusto o parabenizava por ter declinado a oferta de se transferir para Antioquia com base nos cânones conciliares, que proibiam a transferência de clérigos de uma sede para outra<sup>1044</sup>. Chamando o bispo de “sua inteligência” (*hê sê sunesis* – por três vezes), em uma clara mostra do apreço do imperador por Eusébio como erudito, ele lhe comunica seu dever de comparecer ao concílio que se realizaria em Antioquia em 328 no qual o sucessor de Eustácio seria escolhido e consagrado. Por fim, em uma carta endereçada aos líderes do concílio de Antioquia (328)<sup>1045</sup> – Teodoto (de Laodicéia), Teodoro (de Tarso), Narciso (de Nerônias), Aécio e Alfeio (de Apaméia)<sup>1046</sup> – o Augusto comunicava à assembléia que fora informado, tanto por parte dos bispos como através de seus *comites clarissimi*<sup>1047</sup> Acácio e Estratego, sobre a situação na cidade e que recebera uma petição do concílio para que Eusébio de Cesaréia pudesse ser transferido para a comunidade antioquena. O imperador, por sua vez, comunicava a resolução de Eusébio de não aceitar essa transferência e sugeria, em contrapartida, que a comunidade procurasse, de uma vez por todas, outro nome para substituir Eustácio. Ele chegava inclusive a sugerir os nomes de Eu-

---

<sup>1043</sup> Reproduzida em VC 3.61.

<sup>1044</sup> Cânone 16 de Nicéia. Nada mal para alguém repetidas vezes acusado de ser um opositor desse concílio!

<sup>1045</sup> Reproduzida em VC 3.62.

<sup>1046</sup> Para as sedes representadas por cada um desses bispos, ver EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine. Op. cit.*, p. 306. Os autores sugerem, com razão, que Teodoto, por ser o primeiro bispo a ser nomeado por Constantino na carta, era o presidente do concílio. Tanto Teodoto quanto Narciso foram depostos no concílio de Antioquia (325) que elegeu Eustácio, e por isso tinham sérios motivos para escolher um sucessor que fosse hostil aos eustacianos. É significativo que Eusébio, apesar de ser uma das lideranças eclesiásticas mais importantes da região, não fosse nomeado como um dos líderes do concílio – Constantino realmente estava trabalhando pelo interesse da paz, não para favorecer um partido ou outro da controvérsia.

<sup>1047</sup> *Clarissimi* se deve à posição de ambos os comites como senadores. Acácio é o mesmo *comes* designado por Constantino para destruir os altares pagãos que havia no entorno do carvalho de Mambré e construir uma igreja no local sob as instruções de Macário de Jerusalém. A presença destes dois magistrados revela o quanto a questão em Antioquia já tinha extrapolado a esfera eclesiástica, tornando-se uma questão de interesse público que fazia necessário com que membros externos à controvérsia fornecessem informações a respeito da atuação dos dois partidos rivais.

frônio, de Cesaréia capadócia, e Jorge de Aretusa como bons candidatos, e o concílio se decide, então, pelo primeiro destes para ocupar o posto vago<sup>1048</sup>.

Como o próprio Eusébio deixa claro em seu relato, estas três cartas não foram as únicas trocadas entre as partes envolvidas ao longo da controvérsia, sendo estas reproduzidas apenas para mostrar os esforços imperiais para trazer a paz para a igreja em Antioquia – e também, diga-se de passagem, para mostrar a estima de Constantino pelo bispo palestino e para comprovar que ele nada teve a ver com os distúrbios na capital síria (o que é, no mínimo, duvidoso). Nada nos permite dizer, portanto, que Eusébio não tivesse sido um dos instigadores da deposição de Eustácio ou mesmo que quisesse inicialmente se transferir para Antioquia, mas a situação final esboçada na narrativa eusebiana através das cartas reproduzidas nos permite algumas observações relevantes. Em primeiro lugar, o problema atacado por Constantino não é de ordem teológica, mas sim disciplinar. Apesar dos protestos de autores como Atanásio, Sócrates e Teodoreto segundo os quais toda a confusão em Antioquia era marcada por um conflito teológico entre os partidos favoráveis e contrários a Nicéia (325)<sup>1049</sup>, o interesse do imperador estava voltado para pacificar a comunidade cristã local e impedir que os conflitos tomassem conta da cidade e gerassem uma guerra civil. Até onde Eusébio nos permite saber, a preocupação do príncipe não era favorecer um ou outro partido envolvido na disputa, mas sim obter o consenso entre eles através da escolha de um nome que agradasse a ambos. Desde o início, ele parecia estar convencido de que esse nome não era o do bispo de Cesaréia, não porque este fosse um “herege” ou alguém voltado para seus próprios interesses e os de seus aliados, mas porque ele não demonstrava possuir os atributos necessários para pacificar e unificar a igreja em Antioquia. Como o próprio Constantino afirma na primeira destas três cartas:

---

<sup>1048</sup> VC 3.62.2.

<sup>1049</sup> ATANÁSIO. *Hist. Arianorum* 4, SÓCRATES. HE 1.24.1, SOZOMENO. HE 2.19.1 e TEODORETO. HE 1.22

*Quando tiveres livrado esse porto daquela imundície [i.e. as controvérsias em torno da eleição episcopal em Antioquia], introduzi em seu lugar, com bom talante, a concórdia, fincando bem firme o sinal da cruz, e correndo a celestial embarcação rumo à luz, guiada por um timão que, pode-se dizer, seja de ferro. Portanto, conduzi a incorruptível carga e que tudo o que possa danar o barco seja drenado, como se diz, desde o casco. Vós deveis agora planejar para que o benefício de todas essas coisas seja tal que nós não precisemos, por causa do descuido e de uma pressa incauta, parecer ter finalmente estabelecido, ou mesmo começado de novo, um curso indesejável por uma segunda vez<sup>1050</sup>.*

O argumento utilizado por Constantino nesse caso mostra bem como sua preocupação com a controvérsia em Antioquia não era teológica, mas sim disciplinar. Utilizando uma metáfora filosófica recorrente para simbolizar o bom governo, o imperador exorta para que os bispos reunidos em concílio fizessem com que a igreja de Antioquia fosse dirigida por um bom piloto, que a governasse com um “timão que, pode-se dizer, seja de ferro” (*pêdalióis hôs an eipoi tis sidêrois*). O interesse do príncipe, portanto, era assegurar que fosse escolhido para substituir Eustácio alguém experiente, de pulso firme, capaz de unificar a comunidade local e pacificá-la. Esse interesse não é, todavia, meramente político, mas se reflete também no plano teológico, uma vez que esse bom piloto seria o encarregado de conduzir “a celestial embarcação rumo à luz” (*dromon ouranion eis phôs*), ou seja, de guiar a comunidade no caminho da salvação, atributo este tipica-

---

<sup>1050</sup> VC 3.60.9: *Ex hou ton rhupon ekeinon apôsamenoi anteisênegkate êthei agathôi tèn homonoian, bebaion to sêmeion enthemenoï, dromon te ouranion eis phôs dramontes, pêdalióis th' hôs an eipoi tis sidêrois. Dioper kai ton aphtharton phorton hêgeisthe: pan gar to tèn naun lumainomenon hôsper ex antlias analôtai. Dio dê nun pro-nôêsasthe tèn apolausin toutôn hapantôn houtôs ekhein, hôs an mê deuteron aboulôi kai alusitelei spoudêi ê katho-lou ti pêxasthai ê tèn arkhên epikheirêsai mê sumpheron dokoïêmen.*

mente episcopal<sup>1051</sup>. Por esse motivo, Constantino não via em Eusébio um bom nome, talvez até porque reconhecesse no bispo palestino apenas um bom erudito bíblico, mas não alguém dotado de habilidade política suficiente para evitar o recrudescimento da querela. Do ponto de vista imperial, os distúrbios em Antioquia não passavam por um comprometimento com a ortodoxia, mas sim com a paz e a ordem pública.

Tal preocupação imperial também nos faz notar como os cristãos cada vez mais passavam a ser importantes no âmbito público do mundo romano. Ainda incapazes de pressionar por mudanças abruptas na política imperial, as igrejas, ao menos, eram capazes de se fazerem presentes na vida pública através de suas querelas internas que podiam se espalhar por toda uma cidade de grande importância como Antioquia. Assim como no caso dos donatistas em Cartago e dos melecianos em Alexandria (que motivaram a convocação do concílio de Nicomédia (327/8) menos de três anos após sua situação já ter sido discutida em Nicéia), os eustacianos podiam se tornar uma séria ameaça para o governo imperial na Síria<sup>1052</sup>, o que motivava a intervenção imperial na controvérsia. Não surpreende, portanto, que os dois nomes sugeridos por Constantino para substituir Eustácio não fossem favoráveis aos eustacianos, o que seria usado depois pelos partidários de Nicéia como prova de um “avanço ariano” à custa da inocência imperial em matéria de teolo-

---

<sup>1051</sup> Note-se aqui como a documentação imperial incorpora uma linguagem cara aos clérigos para dissuadi-los de suas disputas, embora também empregue exemplos filosóficos mais comuns da paidéia clássica. Como disse no capítulo anterior, este era um traço importante das relações entre imperadores e bispos a partir de Constantino, quando ambos tentam construir uma linguagem comum quando tratam de questões eclesiais (algo notado primeiramente por HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. *Op. cit.*, p. 217-242). É bem possível que Constantino (ou quem quer de sua corte que tenha escrito esta carta) tenha recebido auxílio de clérigos ou mesmo de magistrados já acostumados a lidar com assuntos que envolviam sacerdotes cristãos – o *comes* Acácio poderia ser um bom exemplo disso.

<sup>1052</sup> Os eustacianos continuariam a se manter fiéis a Eustácio e ao credo niceno mesmo após 328, constituindo um grupo cismático em Antioquia até o início do século V. Tamanho era seu caráter partidário e revoltoso que eles chegaram até mesmo a romper com os demais nicenos de Antioquia quando Melécio foi eleito bispo local em 357 e tiveram até mesmo um bispo consagrado só para eles por Lúcifer de Caralis em 362 (também ele um dissidente da causa nicena). Assim como os donatistas, os eustacianos continuariam sendo causa de problemas recorrentes na Síria ao longo de seu século de existência, sempre se opondo aos bispos antioquenos e às autoridades romanas. Sobre este grupo, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 149, 155-158.

gia<sup>1053</sup>. Para o imperador, a questão não era saber se o próximo bispo antioqueno era simpático ou não ao concílio de Nicéia: tudo o que ele precisava era de um clérigo que controlasse a comunidade local, promovesse a conciliação entre os partidos rivais e contribuísse para a paz e a ordem pública da cidade. Diferentemente de seus antecessores, portanto, Constantino se dispunha a dialogar com as igrejas e atuar conforme os preceitos disciplinares eclesiásticos a fim de resolver as disputas que, em última instância, eram prejudiciais tanto à Igreja como ao Império. Ao proceder dessa maneira, Constantino reconhecia nos cristãos, sobretudo em seus bispos, um agente político importante para a manutenção de um bom governo, e que por isso eles deveriam ser tratados tal qual os demais grupos políticos existentes no Império – i.e. com diálogo e negociação, não na ponta da lança.

Reconhecer essa necessidade política do imperador não significa fomentar uma interpretação maquiavélica de sua intervenção eclesiástica, como defendiam Burckhardt e Schwartz e até hoje alguns partidários da tese da existência de uma “Igreja imperial” ainda sustentam<sup>1054</sup>, mas representa reconhecer que, como imperador, Constantino tinha interesses próprios a defender quando se via convidado ou mesmo compelido a tomar parte nas querelas clericais, os quais nem sempre coincidiam com o interesse da “ortodoxia”. A questão não é, portanto, saber se Constantino era cristão ou não ou qual seu grau de comprometimento com a fé no Cristo para entender de

---

<sup>1053</sup> TEODORETO. HE 1.33.1-3, por exemplo, utiliza o episódio bíblico de Siba (2 Sm 9.2-11, 16.1-4) para defender que Constantino fora enganado por maus servos na condução da controvérsia ariana, o que teria feito com que ele favorecesse o partido “herético”. Os historiadores eclesiásticos em geral também contam a história de um presbítero ariano que seria próximo de Constância e que teria sido recomendado por ela, em seu leito de morte, a seu meio-irmão (Constância era filha de Constâncio com Teodora). Constantino teria, então o tomado por conselheiro em matérias teológicas, o que, ao fim, o teria levado a favorecer os arianos (RUFINO. HE 10.12, SÓCRATES. HE 1.25.1-5 e SOZOMENO. HE 2.27.2-4). Todas essas histórias tentam explicar o que, aparentemente, era inexplicável: como um imperador tão comprometido com a fé cristã poderia favorecer um partido herético a ponto de permitir que ícones da heresia como Ário e Euzoio fossem reabilitados em Nicomédia (327/8) e que expoentes da causa nicena como Eustácio e, mais tarde, o próprio Atanásio fossem condenados e exilados? O que elas não explicam (nem é seu interesse fazê-lo) é por que o partido niceno, desde 325, se tornou um verdadeiro entrave para a ordem imperial, com líderes intransigentes que estavam dispostos a tudo para combater seus rivais.

<sup>1054</sup> E.g. STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. *Op. cit.*, p. 275-278.

que modo ele agia com relação aos clérigos ou porque ele fazia determinadas escolhas em detrimento de outras. Por mais que ele se dissesse ser um “bispo daquilo que está fora da Igreja” (*episkopos ton ektos*), isso não significava que ele fosse um clérigo ou que se julgasse como tal (sequer que ele tomasse parte nos concílios nessa condição<sup>1055</sup>). Sua atuação nas querelas eclesásticas se explica, em primeiro lugar, pelos pedidos dos clérigos para que ele mediasse conflitos que, de outro modo, ficariam restritos a um impasse e, em segundo lugar, por seu próprio interesse de preservar a ordem pública nas cidades, o que beneficiaria não só os cristãos, mas todos os habitantes dessas localidades. Aceitando atuar como árbitro nessas disputas, o príncipe tentava conciliar os partidos rivais para benefício tanto das igrejas (a quem essas discussões só traziam prejuízos para sua imagem, como o próprio Constantino enfatiza em suas cartas) como dos cidadãos romanos, a quem esses distúrbios não eram proveitosos. Nem santo nem maquiavélico, o Augusto apenas cumpria seu papel como principal magistrado romano ao preservar a integridade das cidades e tentar encontrar a melhor solução possível para as igrejas que recorriam a ele. Se estas soluções nem sempre favoreceram o partido niceno, o problema talvez não esteja em suas convicções teológicas.

Cinco meses após a realização do concílio de Nicomédia (327/8)<sup>1056</sup>, também a situação em Alexandria se tornou explosiva. Melécio de Licópolis, líder dos melecianos, descumprira o acordo firmado em Nicéia (325)<sup>1057</sup> e, à beira da morte, consagrara um sucessor, João Arcaf, que

---

<sup>1055</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 214-216. Baseado na descrição de Eusébio da entrada do príncipe na sala onde aconteceria o concílio (VC 3.10), ele conclui que Constantino participou de Nicéia (325) na condição de leigo.

<sup>1056</sup> Para a data, ver ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 59.3.

<sup>1057</sup> Em Nicéia (325), decidiu-se que Melécio poderia manter seu posto de bispo, mas apenas a título figurativo, não podendo officiar nenhum sacramento, muito menos consagrar clérigos. O clero meleciano também foi reincorporado à Igreja Católica, mas em uma condição subalterna (todos deveriam prestar juramento de obediência aos bispos fiéis a Alexandre e, onde quer que existisse um bispo católico e outro meleciano, o primeiro teria precedência sobre seu colega). Para mais, ver SOZOMENO. HE 1.24.1 e BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 217.

logo faria oposição a Alexandre<sup>1058</sup>. Ainda por cima, Alexandre morreria em abril de 328<sup>1059</sup>, e o posto episcopal na capital egípcia passaria a ser motivo de intensas disputas. Arianos, melecianos e nicenos lutariam com fervor para assegurar a nomeação de um nome de sua confiança para um cargo tão importante e que poderia determinar o sucesso ou o fracasso de sua causa (como metropolitano de todo o Egito, Líbia e Tebaida<sup>1060</sup>, o bispo de Alexandria tinha prerrogativa de participar de todas as nomeações episcopais dessas províncias, podendo favorecer seus aliados e evitar que rivais assumissem postos importantes), o que tornou o concílio que determinaria o nome do sucessor um evento de risco. Acusações de parte a parte eram feitas, quase todas a respeito do uso de violência feito por integrantes de um partido contra seus rivais, e o impasse parece logo ter tomado conta dos debates. Atanásio, então apenas um diácono em torno de seus trinta anos, conseguiu sair vitorioso da disputa e ser consagrado bispo local por dois colegas. Não tardaram, porém, a surgir as primeiras acusações contra ele: uns diziam que ele, em segredo, havia se fechado na igreja principal de Alexandria e se feito ordenar por esses colegas (os quais estariam mancomunados com ele), ignorando os protestos de uma suposta maioria que desejava a eleição de outro candidato<sup>1061</sup>; outros diziam que Atanásio usara a violência para silenciar seus opositores e ratificar sua vitória no pleito (o que é bastante provável que tenha acontecido, como evidenciam os eventos posteriores) e que aqueles que o consagraram não tinham qualificação canônica para tal<sup>1062</sup>; outros ainda, por fim, alegavam que a consagração de Atanásio era inválida, pois ele teria menos de 30 anos, algo proibido pela legislação canônica de então<sup>1063</sup>. Apesar dos protestos, logo

---

<sup>1058</sup> SOZOMENO. HE 2.21.2.

<sup>1059</sup> Em 17 de abril (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 230).

<sup>1060</sup> Condição reconhecida pelo cânone 6 de Nicéia (325), assegurando um direito que, na verdade, já era antigo.

<sup>1061</sup> FILOSTÓRGIO. HE 2.11.

<sup>1062</sup> SÓCRATES. HE 1.23.3.

<sup>1063</sup> Não se têm notícia de um concílio anterior a 328 que tenha estabelecido essa restrição, mas, pela insistência do partido de Atanásio em refutar essa acusação (e pela insistência com que foi feita por seus adversários), ela parece ter sido plausível no período e ameaçadora para as pretensões do ex-diácono de Alexandre. Também não se têm certeza sobre quando Atanásio nasceu, o que nos permitiria confirmar a procedência da acusação. Deduz-se, a partir dessa

Atanásio se estabeleceu como o sucessor de fato de Alexandre, mas isso não o livraria de forte oposição à frente do cargo.

Uma de suas primeiras medidas para se assegurar à frente da igreja de Alexandria foi escrever ao imperador pedindo que este confirmasse, através de carta, a validade de sua consagração<sup>1064</sup>. Isso era algo impensável até então para um clérigo que se dizia ortodoxo e defensor ardoroso dessa ortodoxia contra “hereges”<sup>1065</sup>, mas ela demonstra como a situação na Igreja era delicada nesse momento, com diversos grupos utilizando todas as armas disponíveis para assegurar seus interesses, o que fazia com que o recurso ao arbítrio imperial fosse talvez a melhor garantia para neutralizar os ataques de seus opositores. Não se sabe ao certo como (é bem possível que os grupos derrotados também tenham apresentado suas queixas ao imperador e tenham exposto seus motivos para estarem insatisfeitos com uma eleição que acirrava ainda mais os ânimos no Egito), mas Atanásio conseguiu a carta imperial que desejava para comprovar a validade de sua eleição<sup>1066</sup>.

Diante de tal reconhecimento, os partidos rivais a Atanásio se viram obrigados a recuar e escolher outra estratégia para minar o prestígio do bispo perante o imperador – nesse momento, uma das poucas garantias de que Atanásio dispunha para se manter no cargo. Abandonando as críticas contra a validade de sua eleição, seus rivais passaram a questionar o comprometimento do

---

infectiva, que o bispo alexandrino tenha nascido entre 295 e 300 (embora BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Op. cit.*, p. 10 tenha encontrado por argumentos para supor que Atanásio já tivesse mais de 30 anos nessa ocasião).

<sup>1064</sup> FILOSTÓRGIO. HE 2.11.

<sup>1065</sup> O paralelo mais famoso que Atanásio podia traçar dessa sua atitude foi a iniciativa (frustrada) de Paulo de Samósata (um herege para os padrões do século IV) de apelar a Aureliano (um imperador pagão que esteve à beira de iniciar uma perseguição contra os cristãos) para garantir a posse da igreja de Antioquia – certamente esta não era uma boa comparação. Se ele conhecesse bem a situação no Ocidente, ele também podia traçar um paralelo com o apelo dos donatistas a Constantino, pedindo mediação em sua disputa com Ceciliano – outro péssimo exemplo para um “campeão da ortodoxia”.

<sup>1066</sup> Reproduzida em uma *Vida de Constantino* escrita por um anônimo bizantino do século X (*Vita Constantini Codicis Angeli*). MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 601 n. 66 acredita na credibilidade pelo menos da informação de que Constantino escreveu uma carta confirmando a eleição de Atanásio.

bispo com a paz e a ordem pública. Supostamente auxiliados por Eusébio de Nicomédia – que, reabilitado em 328, pôde se reaproximar mais uma vez da corte imperial – os insatisfeitos com Atanásio<sup>1067</sup> passaram a reclamar de que ele relutava em aceitar Ário de volta, mesmo este tendo sido reabilitado em Nicomédia (327/8), e de que ele empregava de violência contra seus opositores, contratando capangas para aterrorizar quem quer que discordasse de suas posições. Constantino não tinha como comprovar a segunda acusação – mesmo porque os partidários de Atanásio apresentavam reclamações semelhantes contra seus opositores e também porque não havia nenhum caso concreto a ser apresentado por qualquer um dos lados – mas a primeira era intolerável: um concílio havia determinado que o presbítero alexandrino podia retornar a Alexandria, e Atanásio se colocava como um obstáculo ao cumprimento dessas decisões. O Augusto não podia aceitar flagrante descumprimento da norma canônica, que também ameaçava a paz na província, mas ele também não podia desconsiderar que ratificara a pouco a eleição do bispo egípcio e que não era prudente fazer-lhe oposição sem risco de acender ainda mais o fogo das disputas eclesiásticas. Além do mais, Atanásio tinha a seu favor os veredictos de três concílios que condenaram previamente Ário (Alexandria (318), Alexandria (324) e Nicéia (325)), o que lhe valia como argumento para justificar sua recusa em aceitar tal “herege” de volta<sup>1068</sup>.

Diante dos dilemas de executar as decisões de um concílio em detrimento de outro e de favorecer um partido eclesiástico em detrimento de outro (sabendo, ainda mais, que qualquer decisão definitiva acarretaria a revolta do grupo derrotado), o imperador parece ter tentado conciliar o irreconciliável: escrevendo a Atanásio intimidando-o para que recebesse Ário de volta (sob

---

<sup>1067</sup> Atanásio acusa essas pessoas de serem melecianos – o que seria uma forma de desqualificar suas acusações como sendo invenções de hereges (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 59). Mesmo a menção ao auxílio de Eusébio de Nicomédia pretendia criar a impressão que havia um complô ariano-meleciano contra ele em Alexandria por ele ser um ardoroso defensor da ortodoxia nicena, outro meio de desqualificar as acusações que pairavam contra si próprio.

<sup>1068</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 60.

pena de deposição)<sup>1069</sup>, Constantino nunca tomou uma medida mais incisiva para forçar o bispo egípcio a cumprir as determinações de Nicomédia (327/8). Por quase cinco anos o Augusto pressionou Atanásio sem que este sofresse qualquer punição ou retaliação, apesar dos seguidos protestos de melecianos e partidários de Ário (aqui Eusébio de Nicomédia parece ter cumprido um importante papel como porta-voz desses grupos na corte<sup>1070</sup>), o que dava mostras de como o imperador não podia pender em definitivo para qualquer um dos lados sem grande prejuízo para a paz na região. Tentando mostrar seu comprometimento com a causa da paz e demonstrando simpatia pela causa de ambos os lados, o príncipe conseguiu descontentar tanto aos atanasianos quanto aos arianos, mas conseguiu que nenhum desses grupos se insurgisse no Egito e ameaçasse a ordem pública – uma vitória política, com certeza, mas sem qualquer viés teológico de fundo.

Esse equilíbrio instável entre as partes foi só rompido em 333, quando Ário, em uma enorme prova de falta de habilidade política, escreveu ao imperador dando-lhe um ultimato: este deveria fazer cumprir as decisões de Nicomédia (327/8) imediatamente e a todo custo, sob pena de ser condenado por Deus e ter seu poder sobre o Império ameaçado. Constantino não tinha o menor interesse nas posições teológicas do presbítero alexandrino (nem a favor nem contra), muito menos por uma atitude tão hostil e contrária à causa da paz com essa, e decidiu que Ário não deveria mais ser reincorporado à igreja de Alexandria. Pelo contrário: seus textos deveriam ser queimados como foram aqueles de Porfírio contra os cristãos, e que por isso os partidários de Ário deveriam ser chamados, a partir de então, de porfirianos – i.e. por serem tão nocivos ao cristianismo quanto os escritos do filósofo neoplatônico foram no início do século IV<sup>1071</sup>. Enquanto

---

<sup>1069</sup> A carta imperial que ameaçava Atanásio é reproduzida em ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 59 e SÓCRATES. HE 1.27.4.

<sup>1070</sup> Como insinua ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 60 (aceito por ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 251).

<sup>1071</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 232-233 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 254.

Ário se mostrava disposto a colaborar com a causa da paz e aceitar as regras que o imperador queria estabelecer para mediar o conflito, Constantino estava disposto a negociar com os bispos de Alexandria a sua reabilitação. Quando o presbítero quis que o príncipe tomasse uma atitude mais enérgica, menos conciliadora, os argumentos utilizados por Atanásio para não receber Ário de volta falaram mais alto, e o imperador nem precisou de outra decisão conciliar para reverter as decisões de Nicomédia (327/8). Em todo caso, ele apenas passava a se fiar em outros veredictos sinodais, mas desta vez favoráveis a Atanásio, que em nenhum momento adotou uma atitude tão extremista quanto a de Ário. No entanto, a vitória obtida pelo líder da igreja alexandrina em 333 não era de ordem teológica, mas sim política – ele apenas jogara melhor que Ário o jogo que Constantino estava disposto a manter para assegurar a paz na região e a unidade na Igreja<sup>1072</sup>, mas isso não era prova de um triunfo da teologia nicena sobre a “heresia ariana”.

Tanto a causa nicena não fora a vitoriosa em 333 que Atanásio continuou sofrendo oposição de melecianos e arianos em sua própria sede diocesana. Ao que tudo indica, por volta de 330 o bispo alexandrino já tinha constituído para si uma verdadeira “máfia eclesiástica”<sup>1073</sup> nos mesmos moldes daquela estabelecida por Eustácio para assegurar seus interesses na cidade, a qual era responsável por “silenciar” seus opositores e consolidar sua posição à frente dos fiéis egípcios. Os meios empregados por essa “máfia”, no entanto, não eram dos mais “ortodoxos”, o que permi-

---

<sup>1072</sup> Sobre esse ponto, ver DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 266-268.

<sup>1073</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 230-231. A definição de Barnes é lapidar e esclarecedora, por isso acredito ser útil reproduzi-la na íntegra aqui (grifos meus): “como bispo metropolitano de Alexandria, ele [Atanásio] podia influenciar eleições episcopais por todo o Egito e Líbia; por volta de 335, ele controlava uma falange de bispos aliados que constituíam a maioria no Egito e um grupo de votação confiável em qualquer disputa mais ampla. Em Alexandria mesmo, ele mantinha o apoio popular de que desfrutava desde o começo e reforçava sua posição organizando uma *máfia eclesiástica*. Anos mais tarde, se ele assim quisesse, ele podia instigar uma revolta ou impedir a ordeira administração da cidade. Atanásio possuía um poder independente do imperador que ele construiu e perpetuou através da violência. Esta era tanto a força quanto a fraqueza de sua posição. Como um *gangster moderno*, ele evocava desconfiança generalizada, alegava total inocência – e geralmente conseguia evitar condenações em acusações específicas. Seus adversários no Egito podiam ver como ele operava, eles acreditavam com fervor que sua causa era correta, e eles estavam determinados a depor o bispo poderoso”.

tiu que melecianos e arianos, mesmo enquanto esperavam uma decisão imperial a respeito de Ário, pudessem apresentar acusações concretas contra a atuação de Atanásio no Egito. Além de insistirem que sua eleição era inválida e que fora assegurada por meios fraudulentos, os rivais de Atanásio agora alegavam que ele impusera uma cobrança aos habitantes de todo Egito (ao que parece, não só aos cristãos) para que eles fornecessem uma dada quantia de tecidos de linho para uso da igreja local<sup>1074</sup> e que ele subornara um *magister* de nome Filumeno com uma caixa cheia de ouro para que este conspirasse contra o imperador<sup>1075</sup>. As acusações eram sérias e envolviam agora até mesmo a segurança do Augusto à frente de seu cargo. Diante disso, Constantino convocou Atanásio à corte para que ele pudesse se defender destes crimes, e o bispo se dirigiu a Nicomédia em 331 ou 332<sup>1076</sup>.

Contudo, antes mesmo que se apresentasse diante do imperador, dois clérigos de Atanásio “por acaso” já se encontravam nas proximidades e se encarregaram de pavimentar o caminho para que o bispo não fosse condenado<sup>1077</sup>. Quando Atanásio chegou a Nicomédia, ele foi recepcionado pela comitiva imperial em um subúrbio local, Psamátia<sup>1078</sup>, e aí foi inocentado das acusações (o que, é lógico, não significa que ele fosse inocente). Devido à insuficiência de provas ou diante de uma nova declaração de compromisso em manter a ordem pública e trabalhar para conciliar as facções rivais dentro da Igreja, Atanásio não só recebeu uma segunda chance de provar

---

<sup>1074</sup> SÓCRATES. HE 1.27.7-8 e SOZOMENO. HE 2.22.7 insinuem que Atanásio era acusado de vender esses tecidos para levantar fundos para realizar uma conspiração contra Constantino.

<sup>1075</sup> SÓCRATES. HE 1.27.9 e SOZOMENO. HE 2.22.8. TEODORETO. HE 1.26.4 diz que ambas as acusações estavam interligadas, com os tecidos de linho sendo vendidos para levantar fundos para a conspiração de Filumeno. Contudo, estas acusações parecem não ter tido vinculação entre si na época.

<sup>1076</sup> A datação é fornecida por BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>1077</sup> Sobre a presença “casual” destes clérigos na corte em Nicomédia, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 232. MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. *Op. cit.*, p. 601 n. 66 nota que a prática de enviar clérigos para a comitiva imperial já era (alegadamente) corrente desde Alexandre, que teria enviado Atanásio para a corte de Constantino pouco tempo antes de morrer em 328 (talvez já tendo em vista a necessidade de se defender das acusações de melecianos e arianos contra ele próprio).

<sup>1078</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 60 e SÓCRATES. HE 1.27.10.

sua fidelidade ao imperador, mas também obteve mais uma carta de recomendação de Constantino, na qual o Augusto atestava a inocência do bispo, elogiava-lhe as inúmeras virtudes e exortava que a comunidade de Alexandria o recebesse de braços abertos e lhe fosse obediente<sup>1079</sup>.

Como se pode perceber, Constantino não convocou Atanásio com base em acusações de violação de normas canônicas, de descumprimento da disciplina eclesiástica ou de defesa de teses “heréticas”. Ele foi convocado a se defender de acusações criminais, como qualquer outro cidadão romano. Curiosamente, Constantino não encarregou nenhum magistrado de analisar o caso, mas atribuiu a si mesmo esta responsabilidade, talvez até mesmo para respeitar sua decisão de tornar “ilegal para os governadores de província anular o que eles [os bispos em concílio] aprovaram”. Mas o que mais me interessa aqui é mostrar como era crível na época pensar que um “reles bispo” pudesse ter tamanho poder a ponto de coordenar uma conspiração contra um imperador ou mesmo estabelecer uma cobrança indevida a toda uma província. Acreditemos ou não que Atanásio fosse mesmo culpado desses crimes, o simples fato de uma acusação como esta ser apresentada diante da corte imperial e o Augusto julgar necessário convocar em sua presença o sacerdote para que ele se defendesse indica o quanto os bispos tinham capacidade para intervir na vida pública romana – por mais que através de meios que nós poderíamos considerar ilícitos. O fato é que a acusação era plausível, e Atanásio, por enquanto, estava tranqüilo.

Após a condenação de Ário por Constantino em 333, os opositores de Atanásio mudaram de planos mais uma vez, apresentando novas acusações criminais contra Atanásio<sup>1080</sup>. Primeiro, um de seus presbíteros, Macário, foi acusado de ter quebrado, durante uma viagem pelo interior da província do Egito, o cálice de certo Ísquiras, supostamente um presbítero meleciano, enquan-

---

<sup>1079</sup> A carta é reproduzida por TEODORETO. HE 1.27.

<sup>1080</sup> Atanásio pode não ter sido culpado de nenhum dos crimes atribuídos a ele por seus rivais, mas é impressionante como ele era suscetível a tal tipo de acusação. A “máfia” que controlava parece não ter se especializado em agir sem deixar rastros, o que acabou sendo a ruína do bispo nos anos seguintes.

to este celebrava a Eucaristia em uma casa rural e de tê-lo agredido até quase deixá-lo morto<sup>1081</sup>. Macário podia muito bem apenas estar cumprindo uma visita pastoral pelas igrejas subordinadas a Alexandria, mas ele era acusado de estar agindo, a mando de Atanásio, no intuito de eliminar eventuais opositores ao “regime” atanasiano. Segundo o bispo alexandrino, Ísquiras não era um clérigo de fato, ele não estaria celebrando a Eucaristia quando foi surpreendido por Macário e nenhum cálice fora quebrado na ocasião (ele chegava a dizer que não havia nem cálice nem altar no lugar<sup>1082</sup>), mas esta defesa não era suficiente. Além disso, Atanásio também foi acusado de ter ordenado a morte de certo Arsênio, bispo meleciano de Hipsele, cuja mão direita teria sido decepada por seus assassinos para ser utilizada para “fins mágicos”<sup>1083</sup>. O clérigo alexandrino sempre negou a morte de Arsênio e o uso da mão decepada deste para fins mágicos, mas o suposto morto não podia ser achado para comprovar sua alegação.

As três acusações se reportavam às queixas constantes de que Atanásio usava de violência para se manter à frente da igreja de Alexandria, mas principalmente mostravam que o bispo descumpria sua intenção de trabalhar pela reconciliação da igreja local. Diante destas novas acusações, o imperador, vendo-se em uma situação em que não podia confiar nos relatos de nenhuma das partes envolvidas, decidiu tomar os mesmos procedimentos adotados em Antioquia alguns anos antes, designando seu meio-irmão Júlio Dalmácio, então censor na capital síria, para conduzir minuciosas investigações sobre as atividades de Atanásio e de seus partidários no Egito<sup>1084</sup>. Encarregado de emitir um parecer sobre as acusações que pairavam contra o bispo alexandrino, Dalmácio deveria reportar suas averiguações não ao imperador, mas a um concílio que se reuniria

---

<sup>1081</sup> SÓCRATES. HE 1.27.13-17 e SOZOMENO. HE 2.23.1.

<sup>1082</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 11.

<sup>1083</sup> SÓCRATES. HE 1.27.18 e SOZOMENO. HE 2.23.1.

<sup>1084</sup> SÓCRATES. HE 1.27.20-21.

em Cesaréia em meados de 334 para decidir o futuro de Atanásio<sup>1085</sup>. Sendo o bispo da cidade que receberia o concílio, Eusébio era, a essa altura dos acontecimentos, um dos clérigos mais interessados em depor o líder alexandrino – possivelmente com base nos mesmos motivos que o levaram a trabalhar pela deposição de Eustácio em 327 (acusações de heterodoxia e crimes contra o direito canônico) – e estava claro que, pela escolha do lugar onde seria realizado, o sínodo eclesiástico não tinha motivos para ser condescendente com o bispo alexandrino.

Já sabendo da intenção do imperador e com o auxílio de seus partidários, Atanásio logo se pôs a conduzir uma investigação paralela sobre as acusações que pairavam contra ele de modo a colher “provas” que o absolvessem. Como era difícil obter testemunhos que o isentassem de culpa no caso de Ísquiras, o bispo alexandrino concentrou seus esforços na tentativa de provar sua inocência no caso de Arsênio, enviando representantes por todo o Egito a fim de o encontrarem vivo. Para espanto geral, um dos diáconos de Atanásio descobriu, em uma busca pela Tebaida, que o suposto morto se escondia na casa de certo Pines. Este, sabendo que fora descoberto, despachara Arsênio para o Alto Egito em um mosteiro meleciano<sup>1086</sup> antes que o diácono o encontrasse. O diácono de Alexandria, no entanto, ao chegar à casa de Pines, conseguiu uma confissão do dono do lugar sobre onde Arsênio se escondia, o que era suficiente para comprovar a inocência de Atanásio. O diácono, então, o levou até o *dux* do Egito, onde ele pôde apresentar esta confissão e alegar que tudo isso era feito para que se produzisse uma chance de acusar Atanásio e perturbar a Igreja<sup>1087</sup>. Com esta confissão, o bispo logo pôde alegar ao imperador que tudo não passava de uma trama para destitui-lo de seu cargo em nome da “heresia ariana” e que, por esse

---

<sup>1085</sup> TEODORETO. HE 1.28.2-4. Através de documentação papirológica, pode-se confirmar que Cesaréia (334) foi convocado por determinação imperial (Papiro Londrino 1913 apud MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 603, reproduzindo um papiro já publicado anteriormente por BELL, Harold I. *Jews and Christians in Egypt*. Londres, 1924). Nesse documento, datado em 19 de março de 334, a alegação para a convocação do concílio repousava na “decisão [imperial] que se refere à purificação do santo corpo cristão (...)”.

<sup>1086</sup> SOZOMENO. HE 2.23.4-5.

<sup>1087</sup> SOZOMENO. HE 2.23.6-7.

motivo, ele não compareceria ao concílio de Cesaréia (334) que o esperava somente para condená-lo<sup>1088</sup>. Convencido por essa argumentação, o imperador ordenou a dissolução do concílio até que mais provas pudessem ser reunidas<sup>1089</sup>.

Atanásio conseguia se manter a duras penas à frente da igreja de Alexandria, em grande medida com o auxílio de seus partidários e de seus métodos pouco convencionais de liderança episcopal. Enquanto ele conseguisse mostrar que era perseguido por uma facção herética que inventava acusações contra ele para levantar sedições na igreja egípcia, ele podia permanecer seguro de sua posição. Contudo, as investigações avançaram, e a causa da ortodoxia começava a ser ofuscada pela comprovação de várias denúncias de abuso de poder eclesiástico.

### **Tiro, Jerusalém e Constantinopla: uma “oferenda votiva de paz”?**

O concílio de Cesaréia (334) foi convocado por Constantino<sup>1090</sup> (e financiado com o auxílio de transporte a seus participantes através do *cursus publicus*) para que os bispos aí reunidos pudessem julgar Atanásio por seus crimes. A essa altura dos eventos, qualquer concílio que tentasse um movimento mais ousado no sentido de destituir um bispo de uma cidade importante deveria, ao menos, comunicar o príncipe de sua intenção, posto que qualquer apelação a ele pelo lado derrotado poderia tornar nulos os esforços anteriores. Assumindo de vez um papel de mediador entre os clérigos rivais, Constantino representava ao mesmo tempo a segurança de ratificar decisões conciliares e a ameaça de revertê-las com base em apelos clericais. O Augusto não era uma pessoa ingênua a ponto de se deixar levar pelas maquinações dos clérigos, mas seu objetivo de pacificar as igrejas cada vez mais era manipulado pelos bispos em prol de seus interesses par-

---

<sup>1088</sup> TEODORETO. HE 1.28.3-4.

<sup>1089</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 234-235.

<sup>1090</sup> Ver p. 424 acima.

ticulares. Harold Drake falava, nesse sentido, que Constantino perdera o controle de sua agenda política por conta dos interesses distintos dos clérigos, que conduziram o Império Romano cada vez mais de uma política de tolerância para uma “política de intolerância”<sup>1091</sup>, que se refletiria, em última instância, na *Vida de Constantino*. Contudo, Drake pensava sobretudo no modo como os bispos cooptaram as políticas públicas de Constantino no sentido de promover um incessante combate ao paganismo e uma crescente promoção do cristianismo, como se os bispos tivessem tamanho poder nessa época para influenciar todo o curso da política romana de então. De minha parte, acredito que os bispos não tinham tantas prerrogativas como o historiador americano supunha, mas penso que, dentro do plano da política eclesiástica, eles eram capazes de se utilizar do imperador a todo custo para terem seus interesses pessoais atendidos. Isso não significa que o Augusto se deixasse utilizar, mas seus projetos para a consolidação da estabilidade da administração imperial passavam, por suas próprias escolhas, por reconciliar os grupos dissidentes e pacificar as igrejas através do diálogo, não da ponta da lança.

Frustrada a tentativa de condenar Atanásio em Cesaréia (334) – note-se que não há qualquer menção, seja da parte do imperador, seja da parte dos bispos envolvidos, a qualquer revisão das decisões dogmáticas de Nicéia nesse sínodo – o bispo alexandrino teve a oportunidade de se cercar de melhores provas que atestassem sua inocência (o que incluía empreender uma feroz perseguição ao fugitivo Arsênio para apresentá-lo diante de seus pares e, assim, mostrar que todas as acusações contra Atanásio eram invenções de melecianos e arianos<sup>1092</sup>). Atanásio precisava agir logo, mesmo porque um novo concílio fora convocado pelo imperador no ano seguinte, o qual seria realizado na capital fenícia de Tiro, um forte reduto de seus principais opositores. Em sua *Vida de Constantino*, após silenciar sobre toda a controvérsia envolvendo o bispo de Alexan-

---

<sup>1091</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 271-272.

<sup>1092</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 65.

dria<sup>1093</sup> (que sequer é nomeado na obra), Eusébio reproduz uma carta do imperador em que convoca os bispos orientais para comparecerem a Tiro para dirimirem, de uma vez por todas, as questões que tinham uns com os outros<sup>1094</sup>. Nesse documento, o Augusto alertava que, diferentemente das outras vezes, nenhum bispo poderia objetar a participar desse sínodo sob pena de ser destituído de seu cargo<sup>1095</sup> – um claro ultimato a Atanásio. O concílio se reuniria em julho de 335, há exatos dez anos da celebração triunfal do concílio de Nicéia (325). Entretanto, desta vez as igrejas teriam muito menos motivos para celebrar.

Mas por que convocar um concílio apenas um ano após Atanásio ter conseguido mostrar que parte das acusações contra ele era infundada? Em parte, porque o concílio de Cesaréia (334) foi dissolvido até segunda ordem, i.e. até que Júlio Dalmácio pudesse concluir suas investigações no Egito. Decorrido um ano desde então, o censor de Antioquia parece ter conseguido coletar provas suficientes para incriminar o bispo alexandrino, o que motivaria que o concílio anterior se reunisse novamente, mas agora em Tiro. Eusébio nada nos diz disso, mas por sua vez insere todo o seu relato sobre o concílio de Tiro (335) em uma narrativa mais ampla acerca das celebrações dos trinta anos de governo de Constantino. Segundo o bispo palestino, o imperador desejava celebrar esta data dedicando a basílica do Santo Sepulcro que iniciara há quase dez anos e que, a essa altura, já deveria estar em condições de ser consagrada. Para o clérigo de Cesaréia, a idéia do imperador era convocar novamente todos os bispos sob sua jurisdição a Jerusalém para que estes promovessem, com toda a pompa e circunstância, a igreja mais importante e imponente construí-

---

<sup>1093</sup> Como a proposta da obra era mostrar um imperador que advogava a superioridade do cristianismo frente aos demais cultos do Império, não era interessante se afastar do tema principal para tratar dos infortúnios de um clérigo acusado de vários e graves crimes. O objetivo da *Vida* não era vilificar Atanásio e seus partidários, mas exaltar as virtudes do imperador dentro de um contexto de polêmica entre cristianismo e paganismo, para o qual não era interessante mostrar o *modus operandi* de nenhum grupo eclesiástico ao longo da controvérsia ariana. Seguindo o conselho do imperador oferecido em diversas de suas cartas (a Alexandre e Ário, à Igreja de Antioquia, à Igreja de Alexandria), Eusébio também considerava não ser bom que os cristãos se mostrassem ao mundo como uma facção com diversas querelas internas, ainda mais que suscitassem distúrbios à ordem pública.

<sup>1094</sup> VC 4.42.

<sup>1095</sup> VC 4.42.4.

da a mando imperial até então. Contudo, a ocasião deveria ser festiva e não mais uma oportunidade para que os clérigos se digladiassem em querelas teológicas ou em antipatias pessoais. Preocupado em especial com a situação no Egito, o príncipe ordenara que os bispos da região primeiro se reconciliassem em Tiro, para só então poderem prosseguir a Jerusalém para a consagração da igreja<sup>1096</sup>. Reunido em julho<sup>1097</sup>, durante o início das festividades tricenais, os clérigos teriam tempo suficiente para resolverem suas divergências e estarem reconciliados até setembro, quando o concílio dedicatório ocorreria.

Para Atanásio, no entanto, Tiro (335) nada tinha a ver com as comemorações tricenais. Para ele, tudo era parte do mesmo complô meleciano-ariano que pretendia combater a fé nicena e que, por esse motivo, tinha grande interesse em destitui-lo de seu posto à frente da igreja de Alexandria<sup>1098</sup>. Obviamente, na condição de “campeão da ortodoxia”, a explicação de Atanásio prevaleceu entre os autores cristãos posteriores, difundida através dos historiadores eclesiásticos do século V e se tornando quase consenso entre os historiadores contemporâneos. A explicação de Eusébio, por sua vez, voltada para o contexto político da época, foi desconsiderada por ser obra de um “ariano” interessado em esconder os “reais propósitos” de um concílio tão vergonhoso para a história do cristianismo e que culminaria com o próprio exílio do bispo alexandrino em seu desfecho. Ora, nós não precisamos concordar com Eusébio para ao menos considerar que havia outros motivos para que imperador e bispos mobilizassem tantos esforços para reunir tantos concílios que não com o único objetivo de destituir Atanásio de seu posto e reverter as decisões de Nicéia (325). O leitor ainda pode achar que havia um enorme complô contra o bispo alexandrino e pensar que a explicação de Eusébio, afinal, apenas pretende desviar o foco dos verdadeiros motivos da convocação desse concílio, mas eu gostaria de sugerir que havia algo além disso nesse

---

<sup>1096</sup> VC 4.41.1-3.

<sup>1097</sup> Para a data, ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 102.

<sup>1098</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 71.

momento. Que havia, sim, interesses políticos de ambas as partes (imperador e bispos) na convocação desse concílio e que a imagem dele construída pelo clérigo palestino não é de todo mentirosa e inescrupulosa, mas que em grande medida complementa o relato (altamente parcial) fornecido por Atanásio.

Feitas todas as convocações necessárias para Tiro (335), nem todos os convidados puderam comparecer ao encontro. Atanásio marcaria presença – atrasado, é bem verdade<sup>1099</sup>, e respaldado por um numeroso séquito de clérigos rumorosos aliciados para exercer pressão no concílio pela absolvição de seu bispo – mas vários de seus opositores ficaram retidos no Egito mesmo desejosos de partir para a capital fenícia. Sabemos disso porque, em um papiro identificado por Harold Bell em 1924, somos informados que, em 20 de maio de 335, um grupo de melecianos que se reunia como seu bispo, Heraísco, em Alexandria foi surpreendido por alguns foras-da-lei que tentavam capturá-los. A maioria dos presentes conseguiu fugir, mas quatro monges cismáticos foram pegos e espancados quase até a morte. Não satisfeitos, estes capangas se dirigiam até um hospício onde outros melecianos se encontravam, e aí seqüestraram outros cinco que só foram soltos sob as ordens de um *praepositus*. O autor do documento, um meleciano de nome Calisto, diz a seus interlocutores – dois presbíteros de um monastério meleciano do alto Egito – que os criminosos em questão eram do grupo de um “Atanásio” que tentava impedir que os melecianos partissem para Tiro, e que, além desse episódio, ele sabia que um bispo fora mantido preso no mercado de carne da cidade, um presbítero em uma prisão militar e um diácono na prisão principal de Alexandria. O próprio Heraísco parece ter sido apanhado na ocasião, sendo libertado somente após algum tempo. Bell não teve dúvidas em associar esse Atanásio ao bispo de Alexandria seguidas vezes acusado de utilizar de violência para combater seus opositores, e desde 1924

---

<sup>1099</sup> SÓCRATES. HE 1.28.4. Alhures, atesta-se que Atanásio partiu para Tiro somente em 11 de julho (*Index das cartas pascaís* de Atanásio, ano de 335, apud MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 603).

essa carta vem sendo usada como prova dos meios inescrupulosos empregados por Atanásio para se manter no posto de bispo de Alexandria<sup>1100</sup>.

Essa carta não comprova que as acusações sobre o cálice de Ísquiras, a morte de Arsênio, a cobrança de tecidos de linho ou mesmo o suborno a Filumeno estivessem corretas, mas ela evidencia não só que Atanásio dispunha de um grupo paramilitar<sup>1101</sup> capaz de espalhar o terror em Alexandria se assim fosse necessário para silenciar seus opositores, como também mostra que o bispo alexandrino realmente podia ser uma ameaça mesmo a qualquer imperador que se obstasse a ele. Essa carta mostra, enfim, que talvez Constantino já devesse estar convencido nesse momento (ainda mais após tomar conhecimento do relatório de Dalmácio, que mostrava evidências não muito diferentes daquelas contidas nesta carta) que uma mudança na liderança da igreja egípcia pudesse facilitar seu trabalho de conciliação da Igreja e pacificação de revoltas nas províncias motivadas por querelas cristãs.

Eusébio não se detém sobre os procedimentos do concílio de Tiro (335), talvez para poupar seus leitores de páginas vexatórias da história do cristianismo que em nada colaborariam em uma polêmica com os pagãos. Primeiro, foram apresentadas diante de todos os presentes as acusações que pairavam contra Atanásio desde que assumira o episcopado de Alexandria sete anos antes. As acusações de cobrança de tecidos de linho e de suborno a Filumeno parecem ter sido esquecidas, mas as queixas sobre o cálice de Ísquiras e a morte de Arsênio estavam mais vivas do que nunca, talvez porque o relatório de Dalmácio sinalizasse com novas evidências sobre elas.

---

<sup>1100</sup> Papiro Londrino 1914, publicado originalmente em BELL, Harold I. *Jews and Christians in Egypt*. Londres, 1924 (apud BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 32-33). Para bibliografia a respeito, ver BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 250 n. 42-44.

<sup>1101</sup> Pago com as rendas da igreja local concedidas por Constantino? É quase certo, uma vez que Atanásio era de origem humilde, tendo sido criado por Alexandre desde pequeno (BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian Empire*. *Op. cit.*, p. 10-11). Essa seria talvez a maior ironia da política de fomento ao cristianismo que o Augusto resolveu adotar desde 312. Atendendo às reivindicações crescentes dos bispos, Constantino acabou criando mais problemas do que soluções para a estabilidade de seu governo...

Uma mão decepada chegou inclusive a ser trazida para o recinto para provar que Atanásio ordenara a morte do bispo de Hipsele e se valera da mão deste para “fins mágicos”<sup>1102</sup>. Para surpresa geral, no entanto, os serviçais de Atanásio tiveram sucesso na busca por Arsênio<sup>1103</sup> e o bispo, então, pôde mostrar a todos que o morto estava vivo. A confusão tomou conta do recinto. Uns, perplexos com o que viam diante de seus olhos, tentavam explicar o equívoco da acusação, alegando que viram Arsênio ser amarrado em sua cabana, espancado por homens enviados a mando de Atanásio e ter sua cabana incendiada, ao que concluíram que o clérigo não podia ter escapado com vida<sup>1104</sup>. Outros, por sua vez, ficaram alarmados e acusavam Atanásio de feitiçaria por ter enganado os olhos de todos com essa aparição mentirosa de Arsênio<sup>1105</sup>. João Arcaf, por fim, sucessor de Melécio e um dos principais instigadores das acusações contra o bispo palestino nesse momento, vendo a insustentabilidade de sua posição, fugiu para não ser incriminado de falsa acusação<sup>1106</sup>. Diante de tamanha histeria, a audiência que acompanhava os debates perdeu o controle e ameaçava linchar Atanásio – o que ele teria conseguido caso o *comes* Arquelau, estrategicamente designado por Constantino para a ocasião a fim de evitar maiores desordens, auxiliasse o bispo alexandrino a fugir<sup>1107</sup>.

Mesmo sem Atanásio presente, o concílio (agora mais calmo) passou a tratar da acusação sobre o cálice quebrado de Ísquiras. Contudo, nenhuma decisão definitiva podia ser tomada nesse momento, e o sínodo designou então uma comissão de notáveis –Teógnis de Nicéia, Máris de Calcedônia, Teodoro de Heracléia, Macedônio, futuro bispo de Constantinopla, Ursácio de Singidunum e Valente de Mursa – para acompanharem o *comes* Dionísio (outro magistrado designado

---

<sup>1102</sup> SÓCRATES. HE 1.27.18 e SOZOMENO. HE 2.23.1.

<sup>1103</sup> SÓCRATES. HE 1.29.1-3 e SOZOMENO. HE 2.25.10.

<sup>1104</sup> SOZOMENO. HE 2.25.12.

<sup>1105</sup> SOZOMENO. HE 2.25.13 e TEODORETO. HE 1.30.10.

<sup>1106</sup> SÓCRATES. HE 1.30.

<sup>1107</sup> SÓCRATES. HE 1.31.4, SOZOMENO. HE 2.25.14 e TEODORETO. HE 1.30.11-12.

para supervisionar que os debates não culminassem com ainda mais tumultos) até a região do Mareóti, onde o crime teria ocorrido, para realizarem investigações mais aprofundadas a respeito<sup>1108</sup>. Para Atanásio, esta era uma comissão de “arianos”, interessados apenas em sua deposição para poderem derrubar os dogmas nicenos<sup>1109</sup>. Para Eusébio, no entanto, que também estava em Tiro<sup>1110</sup>, estes clérigos abrilhantavam o sínodo com sua presença, inclusive descrevendo Valente e Ursácio como “a formosa floração da jovem tropa consagrada a Deus”<sup>1111</sup> da Panônia e da Méssia, respectivamente. Independentemente da opinião que se tenha a respeito da idoneidade dessa comissão, ela logo partiu para seu destino e começou a coletar as informações de que necessitava. Seu partidatismo era tão forte e sua determinação em deturpar Atanásio era tão forte que logo surgiram as primeiras queixas de clérigos da região (fiéis ao bispo alexandrino) de que a assim chamada “comissão do Mareóti” abusava de seu poder e torturava habitantes da região a fim de obter confissões que atendessem a seus interesses<sup>1112</sup>.

Enquanto a comissão do Mareóti fazia seu serviço no Egito, um notário imperial veio até Tiro comunicar aos bispos presentes que o imperador os chamava a Jerusalém, onde deveriam realizar os ritos de consagração da basílica do Santo Sepulcro, pois a hora já tinha chegado<sup>1113</sup>. Mesmo com questões pendentes ainda por resolver, os clérigos partiram e, com o auxílio do *cur-sus publicus*, logo estavam a postos para a cerimônia. Constantino não estava presente na ocasi-

---

<sup>1108</sup> SÓCRATES. HE 1.31.1-3 e TEODORETO. HE 1.30.12.

<sup>1109</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 72.

<sup>1110</sup> Foi nessa ocasião em que ele foi acusado de apostasia por Potâmio de Heracleópolis, um dos partidários de Atanásio (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 8. Ver também BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 149). Diante de tudo o que ocorreu nesse concílio, não só a acusação de Potâmio é tendenciosa como também não merece credibilidade alguma.

<sup>1111</sup> VC 4.43.3: *ta anthounta kallê tês tou theou neolaias*.

<sup>1112</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 73-74 reproduz cartas do clero de Alexandria e do Mareóti em que se faziam protestos contra os procedimentos da comissão e se reiterava a inocência de Atanásio no caso do cálice de Ísquiras.

<sup>1113</sup> VC 4.43.1. Os *kephalaia* da *Vida* nomeiam esse notário como sendo Mariano. Como esses *kephalaia* não são de autoria eusebiana, mas sim do editor póstumo da obra, eu não tiraria nenhuma conclusão ulterior a respeito dessa personagem (até onde sei, somente atestado nesta passagem), nem sobre seu posto na administração imperial nessa época – mesmo porque causa espanto que um rele notário ficasse responsável por um concílio tão importante quanto Jerusalém (335) enquanto o concílio de Tiro foi supervisionado por dois *comites* – Arquelau e Dionísio.

ão<sup>1114</sup>, mas se fez representar pelo notário mencionado por Eusébio<sup>1115</sup>, o qual foi encarregado de prover os bispos com as amenidades costumeiras<sup>1116</sup> e de oferecer ricas ofertas tanto aos pobres da região como à própria igreja do Santo Sepulcro<sup>1117</sup>. Paralelamente, os bispos procederam à dedicação do edifício e abrilhantavam das mais diferentes formas as festas tricenais que se comemoravam aí. Segundo Eusébio:

*Uns elogiavam a devoção do imperador amado de Deus ao Salvador de todos, e contavam em detalhes o magnífico trabalho vinculado ao martyrion [i.e. a igreja do Santo Sepulcro]. Outros, com sermões festivos baseados nas doutrinas divinas, proviam uma variedade de deleites intelectuais para que todos ouvissem. Outros faziam exposições das Escrituras divinas, revelando significados ocultos, enquanto outros, incapazes disso, propiciavam a Deus com sacrifícios sem sangue e cerimônias místicas<sup>1118</sup>. Para a paz geral e pela Igreja de Deus, pelo próprio imperador, que era o responsável por tais grandes coi-*

---

<sup>1114</sup> Não se sabe se por doença ou por outros projetos que tinha em mente, mas Constantino raras vezes deixou Constantinopla desde que a cidade foi dedicada em 11 de maio de 330. O imperador nunca teve a oportunidade que teve sua mãe de visitar os principais locais da “Terra Santa” nem sequer admirar a suntuosa igreja que construiu no local onde o próprio Cristo fora sepultado. Dentro desse contexto, a ausência do imperador em Jerusalém (335) se torna mais justificável do ponto de vista eclesiástico, mas também denota que, assim como em Nicéia (325), suas preocupações como imperador iam muito além de ter que conciliar clérigos insurretos. Agradeço ao prof. Dr. Bryan Ward-Perkins (University of Oxford) por ter me chamado a atenção, durante um curso ministrado na Universidade de São Paulo (USP) em agosto de 2010, para essa ausência de Constantino da região da Palestina durante toda a década de 330, sintomática de uma nova atitude dos imperadores a partir do século IV perante a capital imperial.

<sup>1115</sup> VC 4.44.1.

<sup>1116</sup> VC 4.43.4.

<sup>1117</sup> VC 4.44.2.

<sup>1118</sup> Clara referência à celebração da Eucaristia, mas também uma provocação aos pagãos ao mencionar os “sacrifícios sem sangue” (*thusiais anaimois*) aí realizados pelos clérigos como prova de certo desprezo do príncipe pelos sacrifícios sangrentos realizados nos rituais pagãos. De fato, toda essa citação é uma mostra de como os bispos estavam comprometidos tanto com uma relação de fidelidade com o imperador e também com a prosperidade do Império. Os clérigos aqui agem, de certo modo, apenas como bons cidadãos, mas Eusébio soube explorar a ocasião para seus propósitos polêmicos.

*sas, e por seus filhos amados por Deus, eles ofereceriam orações de súplica a Deus*<sup>1119</sup>.

Causa estranheza, à primeira vista, ver os bispos reunidos em um concílio que, além de realizar seus deveres eclesiásticos, também se prestava a louvar o imperador por seus trinta anos de governo, ainda mais se sabendo que as festividades principais já tinham ocorrido em julho desse ano, no *dies imperii* de Constantino (25 de julho). Por que o concílio foi realizado em setembro e não em julho, como fora Nicéia (325)? Por que Tiro (335), realizado em julho, não contou com as mesmas festividades do concílio seguinte? A explicação reside, a meu ver, na comparação que o bispo palestino faz dos dois principais concílios da cristandade até então. Retomemos a citação já feita acima:

*Este segundo sínodo, o maior que conhecemos, o convocou o imperador em Jerusalém depois daquele primeiro que celebrou faustuosamente na cidade bitínia [i.e. Nicéia]. Aquele, porém, foi um canto triunfal, e constituía, por motivo das vicennalia do imperador, uma oração de ação de graças pela vitória contra inimigos belicosos, na mesma Nicéia. Este, por sua vez, gloriava o decurso da terceira década, quando o imperador consagrou a Deus, o dispensador universal, junto ao sepulcro do Salvador, uma basílica, oferenda votiva de paz*<sup>1120</sup>.

---

<sup>1119</sup> VC 4.45.1-2: *Hoi men tou theophilous basileôs tèn eis ton tôn holôn sôtêra kathosiôsin anumnountes, tas te peri to marturion megalourgias diexiontes tõi logõi, hoi de tais apo tôn theiôn dogmatôn panêgurikais theologiais pandaisian logikôn trophôn tais pantôn paradidontes akoais: alloi d' hermêneias tôn theiôn anagnôsmatôn epoiounto, tas aporrêtous apokaluptontes theôrias, hoi de mê dia toutôn khôrein hoioi te thusiais anaimois kai mustikais hierourgiais to theion hilaskonto, huper tês koinês eirênês, huper tês ekklêsias tou theou, autou te basileôs huper, tou tôn tosoutôn aitiou, paidôn t' autou theophilôn hiketêrious eukhas tõi theôi prosanapherontes.*

<sup>1120</sup> VC 4.47: *Tautên megisthê hôn ismen sunodon deuteran sunekrotei basileus en tois Hierosolumois meta tèn prôtên ekeinên, hên epì tês Bithunôn diaphanôs pepoiêto poleôs. All' hê men epinikios ên, en eikosaetêridi tês basileias tèn kat' ekhthrôn kai polemiôn eukhên ep' autês Nikaias ektelousa, hê de tês tritês dekados tèn periodon ekosmei, tõi pantôn agathôn dotêri theôi amphì to mnêma to sôtêrion eirênês anathêma to marturion basileôs aphierountos.*

Mais uma vez, Eusébio insiste na motivação política da convocação do concílio – um encontro festivo para celebrar a paz no Império através da dedicação da basílica do Santo Sepulcro. Há duas possibilidades de analisarmos essa afirmação eusebiana. A primeira é interpretarmos essa ênfase como um desvio do foco do leitor a fim de ocultar as “reais motivações” da realização desse sínodo, que seria reabilitar Ário e condenar Atanásio em definitivo. De fato, Ário foi novamente aceito no seio da Igreja em Jerusalém (335), embora ainda não tivesse permissão para retornar a Alexandria<sup>1121</sup>, e Atanásio estava fugido, praticamente derrotado. Autores como Jean Sansterre logo notaram que essa “oferenda votiva de paz” (*eirênês anathêma*) simbolizaria, no texto do bispo palestino, uma glorificação do concílio de Jerusalém (335) em detrimento do sínodo niceno como forma de exaltar a reabilitação da “heresia ariana”, da qual Eusébio seria partidário, e de minimizar a importância do primeiro concílio ecumênico da cristandade como uma “oração de ação de graças pela vitória contra inimigos belicosos” (*tên kat' ekhthrôn kai polemiôn eukhên*)<sup>1122</sup>. Outra hipótese de leitura dessa passagem pode inferir uma motivação polemista (que existe, é bem verdade) sobre o autor ao tentar equacionar a realização destes dois concílios com o desenvolvimento na política romana do período, dando a entender que ambos os encontros foram marcos significativos na política imperial como mostras do favorecimento de Constantino às igrejas e de seu reconhecimento da importância destas para a segurança de seu governo. Ambas as leituras, no entanto, tenderiam a minimizar a importância política destes concílios como fato histórico, atribuindo-a às intenções particulares de Eusébio ao escrever sua *Vida de Constantino*. Herege ou polemista, o bispo palestino tentaria “enganar” seu leitor nessa passagem ao conferir uma importância política a esses eventos que, de fato, não existiria.

---

<sup>1121</sup> Sobre a reabilitação de Ário em Jerusalém (335), ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 238 e ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire. Op. cit.*, p. 258.

<sup>1122</sup> SANSTERRE, Jean M. “Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste”. *Byzantion*, volume 42, p. 532-594, 1972, apud EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino. Op. cit.*, p. 372 n. 87.

Acredito ter mostrado a contento que, no caso de Nicéia (325), há bons motivos para acreditar que Constantino tivesse interesse em reunir os bispos ao seu redor em uma data importante e estabelecer com eles uma aliança concreta de auxílio mútuo, na qual os clérigos cooperariam com a manutenção da paz nas igrejas e nas cidades e o imperador, por sua vez, os recompensaria com contínuos favores, privilégios e benefícios. No caso de Jerusalém (335), essa correlação é menos nítida, mas duas datas talvez nos ajudem a esclarecer a questão. Nós temos como saber que o concílio de Jerusalém teve duração de uma semana, tendo ocorrido entre os dias 13 e 20 de setembro<sup>1123</sup>. Curiosamente, um dos dias dessa semana era marcado pela memória de uma vitória militar muito importante de Constantino: pois, em 18 de setembro de 324, ele conseguira sua vitória decisiva sobre seu último rival, Licínio, na batalha de Crisópolis, unificando o Império Romano e derrotando o último perseguidor de cristãos desta época. Não temos como saber se a dedicação da igreja do Santo Sepulcro ocorreu no dia 18, mas pelo menos podemos entender porque os bispos festejavam tanto nesse momento e ofereciam seus louvores a Deus pelo imperador e por sua família. Esta era uma semana em que se relembra a vitória sobre Licínio e o estabelecimento da paz definitiva sobre o Império, tal como Eusébio fizera quando descreveu esse evento em sua *História Eclesiástica*<sup>1124</sup>. Escolher justamente essa semana para dedicar uma igreja tão simbólica para os cristãos também significava associá-la às comemorações pela paz, razão pela qual Eusébio, não sem razão, diz que o edifício era uma “oferenda votiva de paz” a Deus.

E aqui nos encontramos mais uma vez envolvidos com os dois discursos anexados por Eusébio à *Vida* e que hoje são lidos como uma obra à parte, o *Louvor a Constantino*. O trecho em questão acima dialoga de forma muito íntima com a exposição teológica feita por Eusébio em seu *Discurso a propósito da dedicação da igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém*, pronunciado pela

---

<sup>1123</sup> DRAKE, Harold A. “What Eusebius Knew: The genesis of the *Vita Constantini*”. *Op. cit.*, p. 23 e ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. *Op. cit.*, p. 297.

<sup>1124</sup> EUSÉBIO. HE 10.9.

primeira vez exatamente nessa semana. No capítulo em que discutimos a produção literária eusebiana, tentei mostrar como esse discurso se adequava ao contexto polemista vivenciado pelos cristãos nos anos finais do principado de Constantino e de como ele era parte integrante da argumentação de Eusébio sobre o Augusto na *Vida*. Pois bem: naquele momento, tentei mostrar como Eusébio defendia o emprego de recursos imperiais para a construção dessa igreja, algo do que os pagãos reclamavam, pois seria mais útil aplicar esse dinheiro em alguma obra pública de maior relevância. Em seu *Discurso*, o bispo palestino defendia que a obra era importante porque o cristianismo era importante para o sucesso do governo de Constantino, e que por isso o imperador estaria cumprindo à risca a piedade religiosa que se esperava de um soberano zeloso pelo bem de seus cidadãos. Já na *Vida*, a basílica aparece como “oferenda votiva de paz” a Deus pelos trinta anos de governo do príncipe, como representação material da própria paz construída pelo soberano ao longo destes trinta anos. As duas vertentes argumentativas do clérigo de Cesaréia mostram sua preocupação em refutar as críticas dos pagãos contra a construção deste edifício, mas também evidenciam seu cuidado em associar o cristianismo à prosperidade e segurança do mundo romano.

Entendidos como conjunto, *Louvor* e *Vida* constroem a imagem de um imperador que manda erigir a igreja em Jerusalém como ação de graças a Deus por suas vitórias militares e por seu sucesso administrativo. Entendidas em conjunto, essas duas obras acentuam o caráter polêmico dessa construção e do emprego de dinheiro público investido nessa igreja, criticado por pagãos e defendido por cristãos com base na utilidade pública que ela traria para o Império. É como evento público que Eusébio descreve, nos dois casos, a dedicação da basílica do Santo Sepulcro, e é como evento político que ele queria que seus leitores entendessem a decisão de Constantino de inserir a consagração desse local em meio às celebrações por seus trinta anos de governo. Para o

bispo palestino, o importante era mostrar que, no mesmo local em que Cristo fora sepultado, o cristianismo era exaltado em seu mais alto grau em 335, em um verdadeiro triunfo sobre o paganismo através da ação benfazeja de um imperador amado por Deus.

Obviamente não somos alertados para nenhuma dessas nuances por Atanásio, cuja principal preocupação era detratar tanto Tiro (335) como Jerusalém (335) como concílios promovidos por hereges com o interesse de reabilitar o principal heresiarca da época e por abaixo as determinações do santo concílio de Nicéia. Ele tinha bons motivos para silenciar sobre tudo isso em seus escritos polêmicos contra os “arianos”, e estes devem ser respeitados e compreendidos, mas não podemos tomar por base a perspectiva do bispo alexandrino de que tudo isso era parte de um grande complô contra ele e contra a fé nicena sob o risco de não entendermos todas as dimensões envolvidas nesse evento. Muito mais do que um concílio herético, Jerusalém (335) marcava uma vitória importante para o cristianismo perante os demais cultos ao redor do Império, e bispos como Eusébio souberam tirar proveito disso em suas controvérsias com os pagãos. Por um momento, interessavam menos as querelas internas das comunidades e a Igreja, entendida como tal, se reunia no monte Calvário para glorificar a Deus por esse momento triunfal e prestar sua demonstração de fidelidade ao imperador publicamente, tomando a parte que lhe cabia nas festividades em honra a Constantino.

E o imperador, qual era seu interesse em promover um evento tão suntuoso e tão favorável ao cristianismo como esse? Também ele entendia que a igreja do santo sepulcro era uma “oferenda votiva de paz” a Deus? Se tomarmos como referências as atitudes prévias do imperador para com os bispos, é bem provável que ele queira ter transformado a dedicação de uma igreja, originalmente concebida através dos esforços de Macário de Jerusalém para reafirmar sua autoridade episcopal perante a Igreja oriental, em uma demonstração definitiva da disposição imperial

para conciliar as comunidades. Assim como em Nicéia (325), também em Jerusalém (335) a preocupação do imperador estava voltada para a paz – não no Império, mas na Igreja – e seus esforços iam no sentido de compelir os bispos a, diante da generosidade imperial para com a Igreja, esquecerem suas desavenças e juntarem esforços para a construção da paz. O concílio de Tiro (335), assim, pretendia pavimentar o caminho para Jerusalém, tentando aparar as arestas mais agudas que ainda subsistiam<sup>1125</sup>, como o próprio Eusébio dizia<sup>1126</sup>. Em Jerusalém (335), de uma vez por todas, Constantino queria ter certeza que os cristãos não mais lhe criariam problemas nos anos finais de seu governo. Não foi o que aconteceu.

Pouco mais de um mês após o término deste concílio, Constantino retornava a Constantinopla após um passeio a cavalo com seus oficiais quando foi surpreendido por um homem desfigurado, de vestes humildes, que dizia ser Atanásio e pedia uma audiência com o imperador para provar que, mais uma vez, fora injustiçado por seus rivais<sup>1127</sup>. A essa altura, Atanásio já era um homem condenado, pois a comissão do Mareótiis concluíra seus trabalhos e conseguira mostrar que o bispo alexandrino era culpado dos crimes de que era acusado. Novamente reunidos em Tiro, os bispos determinaram a deposição de Atanásio e sua substituição por Pisto, “um ariano”<sup>1128</sup>. Até mesmo o morto Arsênio fez questão de deixar gravada sua assinatura nas atas que condena-

---

<sup>1125</sup> À exceção da igreja no Egito (e talvez da igreja de Ancira, onde Marcelo ainda pregava ostensivamente uma doutrina sabeliana sobre a Trindade), todas as demais comunidades orientais já haviam se estabilizado por volta de 335, e a questão ariana se delimitava a alguns focos de resistência – em Alexandria e em Ancira. Isso não significa que havia um triunfo momentâneo da “heresia ariana”, mas sim que os conflitos eclesiais, pelo menos até a morte de Constantino, não eram mais de natureza teológica, mas sim disciplinar. O grande incômodo que tanto Atanásio como os melecianos causavam na Igreja oriental era sua luta irascível por poder no Egito, que eleva os dois lados a cometer excessos e partir para a violência. Por mais que Atanásio insistia que a questão residia na oposição que existia contra o credo niceno, o problema, na verdade, era o modo como ele exercia sua liderança em Alexandria.

<sup>1126</sup> VC 4.41.1-3.

<sup>1127</sup> O encontro entre Constantino e Atanásio é narrado em uma carta de Constantino ao concílio de Tiro, novamente reunido após as festividades em Jerusalém, reproduzida em ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 86. ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great. Op. cit.*, p. 298-305 questiona a autenticidade dessa carta, a qual, segundo ele, foi inventada por Atanásio para se justificar perante seus partidários. Contudo, os argumentos de Elliott não encontraram boa acolhida entre os pesquisadores, mesmo porque o conteúdo geral da carta é condizente com os demais documentos constantinianos que conhecemos.

<sup>1128</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 239.

vam Atanásio<sup>1129</sup>. Constantino não podia ignorar que agora havia uma decisão conciliar contra o bispo fugitivo, mas foi convencido de que era melhor que o concílio, para todos os efeitos, defendesse seu veredicto diante do condenado, que nem teve oportunidade de se explicar pois estava foragido.

Como bem notou Harold Drake, o encontro entre Atanásio e Constantino nos portões de Constantinopla evidencia que Atanásio tinha excelentes relações na corte de Constantino e aliados influentes que poderiam auxiliá-lo toda vez que fosse preciso<sup>1130</sup>. Qualquer outro cidadão que aparecesse em trajes de indigente e se colocasse à frente da comitiva imperial, por questões de segurança, seria morto antes mesmo que pudesse abrir a boca para se dirigir ao imperador. Atanásio, no entanto, não só não foi molestado como também conseguiu obter o que queria. Após as triunfais celebrações em Jerusalém, o imperador não parecia disposto a reabrir mais uma vez o caso do agora bispo destituído, mas talvez tenha sido dissuadido pelas mesmas pessoas próximas a ele que favoreciam Atanásio e que certamente impediram que a guarda imperial o executasse. Seria de grande valia saber quem foram essas pessoas, mas de qualquer modo esse episódio mostra bem como os bispos não só ansiavam como precisavam manter boas e próximas relações com a corte caso quisessem ter sucesso à frente de suas igrejas.

Após esse encontro, Constantino escreveu uma carta aos bispos que se encontravam novamente em Tiro ordenando que eles despachassem representantes para Constantinopla a fim de defenderem a credibilidade de suas decisões conciliares e de ouvirem a defesa de Atanásio<sup>1131</sup>. Entretanto, é bem possível que o concílio, ou prevendo um movimento audacioso de Atanásio ou tentando se precaver de um apelo ao príncipe, já tivesse nomeado uma segunda comissão de notáveis que apresentariam as principais determinações do sínodo na capital imperial, tanto que,

---

<sup>1129</sup> SÓCRATES. HE 1.32.1-3 e SOZOMENO. HE 2.25.15.

<sup>1130</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*. *Op. cit.*, p. 6-7.

<sup>1131</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 86.

menos de uma semana depois do encontro com Atanásio, Constantino já recebia os bispos de Tiro em seu palácio<sup>1132</sup>. Essa segunda comissão contava com nomes de peso – Eusébio de Nicomédia, Teógnis de Nicéia, Patrófilo de Citópolis, Ursácio de Singidunum, Valente de Mursa e Eusébio de Cesaréia<sup>1133</sup> – o que em si denota que os bispos de Tiro sabiam que precisavam unir todas as suas forças para fazer valer sua vontade expressa nas atas conciliares.

A audiência esperada por Atanásio, contudo, nunca ocorreu de fato. Antes mesmo que pudesse se confrontar com seus rivais, chegou aos ouvidos do imperador mais uma denúncia contra o sucessor de Alexandre: Atanásio pretendia impedir que os carregamentos de grãos que partiam anualmente de Alexandria rumo a Constantinopla para alimentar a plebe da capital chegassem a seu destino final<sup>1134</sup>. A acusação parecia improvável – como um simples bispo podia sabotar todo o sistema de transporte imperial a fim de arruinar todo um carregamento de grãos endereçados a Constantinopla? – mas as queixas contra Atanásio eram tantas e os indícios de seu poder paralelo em Alexandria tão fortes que o imperador decidiu por um basta a tudo isso: baseado nas decisões de Tiro e nas suspeitas de traição que pairavam contra o bispo, Constantino ordenou que o bispo de Alexandria fosse exilado na Gália, onde seria recebido por seu filho, Constantino II, em Tréveris. A decisão do imperador era até branda (traidores e/ou sabotadores não costumavam sair vivos da presença do imperador<sup>1135</sup>), e talvez pretendesse apenas estabilizar momentaneamente as igrejas egípcias enviando parte significativa do problema para bem longe.

---

<sup>1132</sup> Desde Eduard Schwartz, é consenso na historiografia que o encontro com Atanásio ocorreu no dia 30 de outubro e que seu exílio, já com os bispos de Tiro presentes, aconteceu em 6 de novembro de 335 (BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 239-240).

<sup>1133</sup> *Idem*, p. 239.

<sup>1134</sup> ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 87. Sobre a instituição, em Constantinopla, de distribuição gratuita de grãos aos cidadãos, ver JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey. Op. cit.*, v. 1, p. 698.

<sup>1135</sup> Em uma carta escrita pelos bispos do Egito em 338, os autores atribuíam à benevolência (*philanthrôpia*) do imperador a concessão para que Atanásio fosse exilado e não morto diante de tão grave acusação (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos* 87.9. Para a data da carta, ver MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World. Op. cit.*, p. 605).

O exílio de Atanásio não foi o fim das disputas eclesiásticas sob Constantino – em julho de 336, um concílio em Constantinopla ainda condenaria Marcelo de Ancira por sabelianismo<sup>1136</sup> – mas também não foi uma derrota da ortodoxia nicena. A paz que Constantino desejava para seu governo nunca foi alcançada (pelo menos os bispos não fizeram a parte que lhes cabia), mas, ao final de 25 anos de favorecimento imperial, a Igreja se encontrava escorada por uma série de privilégios jurídicos e doações imperiais que a colocavam, definitivamente, no mapa da política romana. Do ponto de vista de Constantino, seu favorecimento às igrejas talvez não tenha oferecido os resultados políticos que esperava, mas para a Igreja, suas expectativas tinham sido em muito superadas. Interessados de início apenas em confirmar seus direitos de propriedade e em assegurar sua autoridade perante assembléias cada vez menos obedientes ao poder episcopal, os bispos agora tinham voz e vez diante da corte romana. Eles podiam não ser os novos donos do poder (os senadores e as elites provinciais ainda deteriam esse posto pelos séculos seguintes), mas não podiam mais ser tratados como foram por perseguidores como Diocleciano e Maximino. As escolhas políticas de Constantino levaram a tal fortalecimento da representatividade das igrejas no mundo romano que elas não mais poderiam ser tratadas na ponta da lança, mas deveriam ser chamadas para o diálogo caso o soberano romano não quisesse assistir a uma eclosão de revoltas nas províncias. Por definição, os cristãos eram, assim como os demais cidadãos romanos, leais ao imperador e ao Império<sup>1137</sup>, mas depois de Constantino, eles também passaram a ser fiéis a seus crescentes interesses econômicos e políticos. A partir de 337, quem quer que vestisse a púrpura imperial deveria reconhecer que os cristãos constituíam um agente político importante como tantos outros ao redor do Império, e que não mais poderiam ser relegados ao fundo da cena. A

---

<sup>1136</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 240-242.

<sup>1137</sup> Como bem nota BEDOUELLE, Guy. “De l’Empire Chrétien aux racines chrétiennes : une evolution des rapports Église-État en Occident”. In: GUINOT, Jean-Nôel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien. Op. cit.*, p. 69-70.

“questão cristã” com a qual Constantino teve que lidar tanto em 312 quanto em 324 não desapareceu a partir de então, só mudou de conteúdo.



### *Conclusão: um Império cristão?*

Convencionou-se chamar na historiografia de “Império cristão” o regime político inaugurado a partir de Constantino no qual os cristãos assumiam um papel cada vez maior na vida pública romana. Textos como a *Vida de Constantino* serviram de exemplo para mostrar como as preocupações dos imperadores a partir do século IV cada vez mais estavam voltadas para assegurar os interesses da Igreja, às vezes até em detrimento de setores influentes na política romana como senadores pagãos ou decuriões. Quando muito, historiadores notaram “tendenciosidade” do relato eusebiano sobre Constantino (lido como biografia ou hagiografia, não como “apologia histórica”) e puderam concluir que nem só de fé vivia o príncipe, mas de toda colaboração que pudesse obter de grupos influentes capazes de assegurá-lo no poder. Análises como as de Fergus Millar e Christopher Kelly sobre as relações entre Constantino e as elites romanas desmistificaram a imagem muitas vezes repetida de um imperador submisso à vontade dos clérigos ou que se utilizava de sua autoridade como o maior magistrado romano para promover a difusão da fé cristã ou mesmo para combater os cultos tradicionais romanos. Mesmo assim, a idéia da existência de um “Império cristão” ainda persiste e cada vez mais é retomada e retrabalhada por historiadores da Antigüidade Tardia, mas que quase nunca questionam sua pertinência. Mas afinal, o que queremos dizer quando falamos em “Império cristão”?

Percorrendo a argumentação apresentada neste estudo, podemos identificar vários elementos que corroboram uma noção de Império simpático aos interesses dos cristãos. Como vimos, desde o século III as comunidades cristãs estavam cada vez mais interessadas em estabelecer uma relação de proximidade com a corte imperial, sobretudo para defender seus crescentes interesses como proprietárias de bens e imóveis. Mesmo sob imperadores pagãos como Aureliano e Diocle-

ciano (até mesmo Constâncio Cloro) os sacerdotes cristãos já freqüentavam a corte e leigos tomavam parte de cargos importantes da administração imperial, mas isso ainda não era suficiente. A situação dos cristãos ainda era precária, e somente com base na jurisprudência criada por documentos legais como os *rescripta* de Galieno de 261/2 que os fiéis podiam defender as posses eclesiásticas. Contudo, isso não foi suficiente para impedir que Aureliano e, principalmente, Diocleciano e Maximino declarassem o cristianismo ilegal, privassem os fiéis de todo e qualquer direito civil e promovessem um feroz processo de confisco dos bens da Igreja.

Por diversas razões que não cabe aqui discutir, as perseguições fracassaram e os cristãos se tornaram um grande problema para os imperadores seguintes. Constantino, Maxêncio e Licínio, cada um a seu modo, procurou solucionar essa “questão cristã” que surgia diante de seus olhos, que os obrigava a decidir qual atitude tomar diante desse grupo que sobrevivera a um violento ataque dos imperadores e que clamava por direitos e por justiça. Dos três, Constantino foi aquele que mais se dispôs a dialogar com os cristãos e atender a suas reivindicações, rapidamente restituindo-lhes as propriedades confiscadas e lhes conferindo prerrogativas jurídicas a tempos solicitadas, como o reconhecimento da validade da manumissão nas igrejas, da audiência episcopal, da isenção do clero das liturgias públicas, da concessão de rendas para a subsistência das comunidades, etc. Nenhum desses direitos era inovador em si, sendo que quase todos eles eram decalcados de privilégios já desfrutados ou pelos cultos pagãos ou mesmo pelos judeus, mas eles foram de extrema valia para os bispos, que com isso conseguiram fortalecer sua autoridade perante à assembléia de fiéis.

E aí residia a novidade: o problema não era o Império conceder benefícios a quem quer que fosse – essa era um direito dos imperadores e mesmo uma expectativa que se depositava sobre eles – mas a Igreja se voltar para o Império para ter a confirmação de direitos dos quais sem-

pre desfrutou mas que nunca antes necessitara da sanção imperial para serem cumpridos. Os bispos nunca precisaram de uma lei para poderem arbitrar sobre questões envolvendo o direito civil entre leigos ou para validarem uma alforria de um escravo (os juristas romanos já consentiam a existência de tais instrumentos jurídicos), mas agora precisavam, tanto que escreviam petições ao imperador nesse sentido. As leis a Protógenes de Serdica e Óssio de Córdoba são os exemplos mais visíveis desse apelo clerical ao poder secular, mas mesmo as cartas a Anulino, Ceciliano, Miltiades e Cresto reproduzidas na *História Eclesiástica* de Eusébio nos dão pistas dessa maior comunicação entre imperador e bispos a partir de 312.

Essa comunicação também fica visível na participação imperial nas controvérsias eclesísticas do momento. A necessidade do arbítrio imperial nessas questões não constitui um problema de “cesaropapismo” ou de intervenção secular em assuntos eclesiásticos (ambas concepções modernas, tributárias do pensamento reformista, sobre o problema), pois a iniciativa nesses casos partem dos próprios clérigos, que solicitam a mediação do príncipe para conflitos que, de outro modo, não sairiam de um impasse. Também aqui os clérigos nunca precisaram recorrer ao poder romano para resolverem suas próprias querelas, mas as variáveis envolvidas nessas controvérsias (principalmente o direito sobre a propriedade eclesiástica e, a partir de Constantino, o usufruto dos benefícios imperiais concedidos apenas aos católicos) começavam a tornar imprescindível que o príncipe se manifestasse a respeito. A luta pela ortodoxia se convertia, cada vez mais, em uma luta pelo reconhecimento imperial da precedência de um grupo eclesiástico sobre outro, o que acabou gerando uma série de descontentamentos nas comunidades. Grupos como os donatistas e melecianos (e mesmo católicos como os eustacianos) podiam perturbar a tranquilidade do Império caso seus interesses fossem contrariados, o que impelia que os próprios imperadores tomassem a iniciativa de negociar com os cristãos a fim de salvaguardar a ordem pública. Nova-

mente, quem obteve mais sucesso nesse quesito foi Constantino, embora nunca tenha se submetido à vontade de qualquer um dos partidos em questão. Seu interesse nas controvérsias era sempre assegurar a paz na Igreja e a ordem no Império, não favorecer qualquer posição teológica.

Embora bem sucedido em sua carreira militar e administrativa, Constantino nunca conseguiu por fim à “questão cristã” com que se deparara em 312. Esta só mudara de figura: antes restrita à iniciativa clerical de reconhecimento de certos direitos das comunidades cristãs e de solicitações para concessão de benefícios, ela agora se convertia em tentar evitar que os grupos eclesíásticos rivais subvertessem a ordem nas cidades em nome da “ortodoxia” ou de qualquer outro interesse privado. Os cristãos passavam a ser um grupo explosivo, com o qual era necessário negociar com cautela, mas que, desse modo, ganhava uma proeminência política nunca antes desfrutada em sua história. É essa nova questão cristã que vai além do principado de Constantino que confere a impressão de que existe uma preocupação intensa por parte dos soberanos em contentar a Igreja e voltar toda a atenção e recursos do Império para ela. É por causa dela que o interesse dos pesquisadores pela profissão religiosa dos príncipes aumentou como mote explicativo de sua política eclesiástica. É por conta desse embate sem fim (e às vezes sem escrúpulos) entre os clérigos que se fazia necessário saber se um imperador era “niceno” ou “ariano”, “católico” ou “donatista”, “cristão” ou “pagão”, como se a simples convicção religiosa do imperador respondesse a todas as perguntas sobre sua atuação junto às igrejas.

É essa impressão de imperadores mergulhados nos assuntos eclesiásticos que favorece a imagem de um “Império cristão”. Textos como a *Vida de Constantino* passam a ser lidos como prova de como os problemas das igrejas absorviam todo o tempo e energia dos príncipes, e obras como a *Oração à assembléia dos santos* (que, como disse, não pode ser desvincilhada da argumentação eusebiana na *Vida*) passam a ser lidas como “panfletos políticos” só porque expressam

opiniões particulares do imperador sobre suas crenças religiosas. Esse talvez seja o cerne do problema para os clérigos, envolvidos em querelas ferozes contra adversários sequiosos de sua autoridade perante a comunidade e de seus privilégios como recipientes do evergetismo imperial, os quais necessitavam do apoio imperial para defender seus interesses, mas não é esse o ponto para os imperadores. Sua base de apoio continuava sendo os senadores e as elites provinciais e a Igreja ainda era um ator político com um papel restrito nesse momento.

Para Constantino, na condição de cidadão privado, talvez fosse interessante que o partido niceno sobrepujasse o “partido ariano” (ou vice-versa) ou mesmo que o cristianismo ganhasse cada vez mais adeptos entre os cidadãos romanos, mas estas não deixavam de ser convicções pessoais, particulares, que nada tinham a ver com o jogo da política. Nele, o imperador tinha que negociar com todas as partes interessadas caso quisesse ser bem sucedido e sobreviver vestindo a púrpura imperial, e seus objetivos tinham que incluir a ponderação sobre as vantagens e desvantagens de apoiar ou contrariar determinados interesses. Este sempre foi um dos requisitos básicos para qualquer imperador desde Augusto, mas a novidade introduzida por Constantino é que, na balança da política, os cristãos ganhavam cada vez mais peso – não o suficiente para dominarem a “agenda constantiniana” ou mesmo contrariarem o interesse de senadores, mas o bastante para se tornarem uma grande dor de cabeça caso contrariados.

Contudo – e esse é o ponto que gostaria de destacar com esta dissertação – não foi Constantino que, como um instrumento de Deus, derramou inúmeras graças sobre os cristãos e os exaltou ao mais alto patamar por conta de sua confissão religiosa ou mesmo de uma conversão miraculosa às vésperas de seu embate decisivo contra Maxêncio, mas foi a iniciativa dos clérigos em se aproximar da corte imperial devido ao surgimento de novos interesses e desafios que instigavam as igrejas que propiciou o início de uma política imperial de favorecimento ao cristianis-

mo. Em quase todas as constituições imperiais que versavam sobre assuntos de interesse para a Igreja (note-se bem: esse era um conjunto restrito de leis dentro de um universo bem mais amplo de legislação imperial que, afinal, tinha outros problemas a lidar) podemos perceber a mão de um clérigo que escrevia ao imperador pedindo um benefício ou o reconhecimento de uma prerrogativa clerical sobre os fiéis, e nas controvérsias eclesíásticas que sacudiram o principado de Constantino (e que continuariam a atormentar os príncipes seguintes) também podemos notar o apelo de sacerdotes para que o Augusto favorecesse um ou outro lado na disputa. Entretanto, o soberano procurava ouvir a ambos os lados, agindo como um verdadeiro mediador, e tentava conciliar os clérigos a fim de assegurar a paz e a ordem pública, o que também, em seu entender, favoreceria a Igreja. A vida de um imperador não girava em torno de bispos e concílios, mas estes passaram a exigir sua atenção como nunca antes.

Benefícios, concessão de direitos, atuação em controvérsias eclesíásticas... Isso era suficiente para definir um “Império cristão”? Depende de quem é a nossa fonte para o problema. Se lermos a *Vida de Constantino* como uma biografia imperial (do que discordo), ficamos com a impressão que Eusébio cristianiza o imperador e o coloca como chefe tanto da Igreja quanto do Império, criando um regime que muitos definiram como “cesaropapista”. Entretanto, se lermos um autor como Eutrópio, que escreveu um *Breviário de História Romana* sob o principado do cristão (embora “ariano” para os padrões de Atanásio) Valente<sup>1138</sup>, não encontraremos uma referência sequer à existência do cristianismo até o antepenúltimo parágrafo da obra, onde o escritor defende que as medidas restritivas do “apóstata” Juliano (361-363) contra os cristãos não constituíam uma perseguição de fato, bem diferente do que ocorrera durante a sangrenta perseguição de

---

<sup>1138</sup> Sobre a obra, ver BIRD, H. W. “Introduction”. In: EUTRÓPIO. *Eutropius: Breviarium*. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993 (Translated Texts for Historians), p. xviii-xxxiii.

Marco Aurélio (embora ele não trate dessa perseguição na parte correspondente de sua obra a este imperador)<sup>1139</sup>. Sobre o cristianismo de Constantino, nem uma palavra.

Se avançarmos para o período teodosiano, quando o favorecimento ao interesse dos cristãos chegou a tal ponto que, em 380, Teodósio I publicou a famosa constituição *Cunctos populos*<sup>1140</sup>, onde reconhecia que o cristianismo católico professado por Damaso de Roma e Pedro de Alexandria (sucessor de Atanásio, morto em 373) era a religião oficial de Roma e que todas as demais expressões religiosas passavam a ser ilegais, poderemos ver que mesmo clérigos de destaque como Agostinho e Paulino de Nola tinham sérias restrições quanto ao benefício espiritual de se envolver em assuntos imperiais. O segundo, inclusive, exortava um de seus correspondentes, que seguia carreira na administração romana, a abandonar seu posto e seguir uma vida de afastamento dos problemas mundanos e se dedicar à edificação da alma caso quisesse obter a perfeição dos santos<sup>1141</sup>. Ora, quão cristão era um Império do qual clérigos influentes e respeitados como Paulino recomendavam que seus correspondentes se afastassem?

Claudia Rapp mostrou bem que mesmo os monges, afastados do mundo em busca da perfeição de vida, muitas vezes cumpriam funções muito semelhantes a dos bispos, pois eram interpelados para tanto por fiéis devotos<sup>1142</sup>. O monasticismo que surge a partir e fins do século III, nesse sentido, não era exatamente uma renúncia do mundo, mas um afastamento estratégico em busca de edificação individual, mas que deveria se reverter, em algum momento, em benefício

---

<sup>1139</sup> EUTRÓPIO. *Breviarium* 10.16.

<sup>1140</sup> CTh 16.1.2 (380). Sobre esta constituição, ver SOLER, Emmanuel. “L’Église Catholique sous la dynastie théodosienne: la gènesse d’une Église d’État, en CTh XVI”. In : GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles: Intégration ou concordat ? Le Témoignage du Code Théodosien*. *Op. cit.*, p. 109-111.

<sup>1141</sup> Exemplo citado a partir de JONES, Arnold H. M. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. *Op. cit.*, v. 2, p. 984-985. Paulino chegava até mesmo a citar a passagem bíblica segundo a qual Cristo advertia que “ninguém pode servir a dois senhores”. A principal exceção a essa regra de desconfiança eclesiástica sobre a “santidade” das funções públicas era Agostinho (*idem*).

<sup>1142</sup> RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. *Op. cit.*, p. 241 (manumissão de escravos), 250-251 (audiência episcopal), 267-269 (comunicação com a corte imperial).

coletivo<sup>1143</sup>. Mesmo assim, por mais que consideremos que os monges não se opunham ao século ou mesmo à hierarquia eclesiástica, sua atitude de distanciamento é sintomática de que nem todos viam na administração imperial o repositório da defesa de tudo aquilo que era importante para a vida dos cristãos. Pois mesmo sob imperadores cujo cristianismo é indiscutível, como no caso de Teodósio I ou Teodósio II, o Império ainda era um órgão político com interesses próprios, assim como a Igreja era uma organização com interesses próprios. Nem sempre Igreja e Império partilhavam das mesmas preocupações, e é por isso que alguns clérigos e monges ainda nutriam desconfiança sobre a proximidade entre esses dois agentes. Não chega a surpreender que Agostinho construa sua tese da separação entre a “cidade de Deus” e a “cidade dos homens” durante o principado do cristianíssimo Honório (395-423).

Constantino fundou um “Império cristão”? A meu ver, não. O que ele fez foi dar voz e vez às igrejas, representadas nas pessoas dos bispos, e tratá-las como agentes políticos relevantes. A marca do principado de Constantino, pelo menos no que se refere à política eclesiástica, não é a cristianização do poder, mas é a crescente atuação pública dos bispos junto à corte imperial e mesmo nas cidades (ainda que através da suscitação de revoltas quando contrariados) para consolidar reivindicações antigas e conseguir novos direitos e privilégios. A grande virada que ocorre entre os séculos III e IV, portanto, não é a conversão de imperadores à fé no Cristo, mas são mudanças que ocorrem no seio das comunidades cristãs que impelem cada vez mais os bispos, na condição de líderes das assembléias, a buscar o reconhecimento imperial de sua autoridade e dos direitos dos fiéis.

Mas e Eusébio? Como pudemos verificar ao longo desta dissertação, o bispo palestino tinha razões muito particulares para escrever os textos que aqui denominamos de *corpus* constanti-

---

<sup>1143</sup> *Idem*, p. 123-125.

niano, cada um deles sendo expressão das inquietações das comunidades cristãs em determinado momento. Todos eles carregam as marcas de terem sido escritos por um clérigo residente na Palestina, muito envolvido com as controvérsias eclesiais de sua época e com os debates com os pagãos da região. Por esses motivos, seus textos nem sempre se apresentam como obras históricas no sentido em que os historiadores geralmente gostariam que fossem, ainda mais se compararmos a *História Eclesiástica* ou a *Vida de Constantino* com obras como as *Res Gestae* de Amiano Marcelino.

Não vou entrar aqui no mérito de discutir o quão fiel à realidade Amiano era, mas é importante notar como as obras de Eusébio se propõem a ser algo outro que um uma História *strictu sensu*. Formado na biblioteca de Cesaréia sob a orientação de Pânfilo, o futuro clérigo logo aprendeu a importância da crítica textual como ferramenta exegética e apologética no trato com as Escrituras. Envolto nos debates do século III, que tomavam a História como base para a defesa da superioridade de determinada religião, Eusébio se pôs a dar continuidade ao trabalho de cristãos como Júlio Africano ao escrever sua Crônica, mas ele o fazia de modo distinto com relação a seu antecessor. Procedendo a uma minuciosa crítica das diferentes versões das Escrituras que circulavam em sua época e confrontando-as com textos históricos de que dispunha na biblioteca de Cesaréia, Eusébio foi capaz de escrever uma história universal, que englobava todos os principais povos conhecidos no período, em uma narrativa que, a um só tempo, reafirmava a superioridade histórica do cristianismo frente às demais religiões, defendia a importância da fé cristã para a própria prosperidade e segurança de Roma e demonstrava a realização da economia da salvação desde os primórdios até o presente.

A proposta da *Crônica* foi desenvolvida na *História Eclesiástica*, onde os dois elementos centrais da obra podiam ser evidenciados com maior clareza: histórica por um lado – voltada para

o emprego abundante de documentação (novidade para a época) e para o cuidado com a comprobabilidade de suas afirmações – e apologética por outro – ciosa de defender a ortodoxia e a superioridade da fé no Cristo – a *História Eclesiástica* cumpria um papel importante de tentar reconstruir um passado que se perdia com o tempo e reapropriá-lo para uso na polêmica com pagãos e judeus. Nem sempre suas informações são das mais confiáveis, especialmente por culpa do estado lacunar das fontes de que o autor dispunha (ou mesmo por estas serem tendenciosas ou ainda puras falsificações), mas seu esforço por compor um relato histórico acima de tudo não deve fazer com que ele seja colocado em segundo plano pelos historiadores ou que eles tratem com menos rigor as conclusões do bispo palestino por elas estarem envoltas em “ideologia”. Isso porque é justamente esse esforço por mostrar *historicamente* a superioridade do cristianismo que o motiva a tomar cuidados nessa obra que nenhum autor cristão antes dele tinha tido – como reunir uma vasta documentação para comprovar suas afirmações. Se elas merecem crédito ou não, somente o confronto com o restante da documentação poderá fazer com que o historiador poderá decidir, mas, assim como Amiano, Eusébio merece ser lido como historiador (confiável), não como apologista. Ao menos, devemos conceder que o propósito apologético do autor não é concretizado sem um mínimo cuidado com a verificabilidade empírica de seus argumentos.

Movido pela mesma metodologia de “apologia histórica” em prol do cristianismo, Eusébio escreveu sua *Vida de Constantino*, não para escrever uma mera biografia do imperador, mas para escrever sua “vida de piedade religiosa”. Assim como na *História Eclesiástica*, seu propósito era mostrar a superioridade do cristianismo frente aos cultos pagãos, mas desta vez através de um relato sobre o imperador que mais derramou seus favores sobre a Igreja. Assim como na obra precedente, a *Vida* não pode ser entendida como matriz interpretativa para o principado de Constantino, não porque ela seja tendenciosa, mas porque ela não se pretende a isso. Seu objetivo é

defender a importância da Igreja para o Império, para o que o próprio testemunho de Constantino nos documentos citados ao longo da narrativa forneceria sustentação documental.

É por esse motivo que os bispos, mais do que nunca, tomam papel preponderante nessa narrativa, pois são eles os principais beneficiários da política eclesiástica do momento na condição de representantes das igrejas. Isso não significa dizer que Eusébio pretendia que eles constituíssem uma espécie de “novo Senado”, desbancando o anterior e assumindo para si o controle da política romana. Essa leitura só é possível se tomarmos a *Vida* como uma biografia, algo que ela não pretende ser. Os bispos continuariam a exercer um papel restrito na política romana, mas aquilo que mais os interessava – ver seus interesses favorecidos pela corte imperial – era atendido. Isso era retratado na obra como sendo fruto da piedade religiosa do imperador por interesse apologético, com o intuito de mostrar um imperador comprometido com a causa cristã contra os pagãos, mas, como tentei argumentar, os bastidores políticos do momento mostravam um clero bem menos passivo que isso.

A perspectiva analítica do bispo era tentar associar a piedade do imperador com os interesses políticos do clero, mas isso não encontra fundamentação histórica. Na condição de imperador, Constantino tinha outros interesses a lidar além de questões teológicas ou disputas entre clérigos, mas mesmo assim ele teve que lidar com esses problemas na medida em que eles afetavam a governabilidade do Império. Para Eusébio, as motivações políticas do príncipe pouco importavam nessa obra, posto que seu verdadeiro interesse era polemizar com os pagãos, cada vez mais inquietos com o favorecimento imperial aos cristãos. É a eles que o clérigo se dirige, não a seus opositores na controvérsia ariana nem aos filhos de Constantino que o sucederam no poder. Talvez esse seja o único aspecto pelo qual possamos classificar a *Vida* como uma obra “ideológica”, mas, mesmo assim, ela ainda estava pautada pelo rigor de erudição que marcou toda a produção

literária de Eusébio. O “Constantino eusebiano” talvez não seja uma realidade histórica, mas foi através dele que pudemos conhecer detalhes da política imperial – sobretudo voltada para os interesses eclesiásticos – que de outra forma não conheceríamos.

As opiniões historiográficas sobre Eusébio podem oscilar – é através do debate acadêmico que nosso conhecimento sobre o passado progride<sup>1144</sup> – mas, se existe uma contribuição que gostaria de propor com este trabalho, seria de fazer com que os pesquisadores lessem as obras eusebianas com o mesmo rigor que lêem textos como as *Res Gestae* de Amiano<sup>1145</sup>. Pode-se chegar à conclusão que a obra do autor antioqueno seja mais útil que aquela do escritor palestino, mas isso não significa que possamos desconsiderar uma informação trazida por Eusébio em suas obras apenas rotulando-a de “ideológica” ou “tendenciosa”. Declarações como as de Harold Drake – segundo quem as informações apresentadas pelo clérigo palestino em seus textos são menos importantes que o quadro geral que ele traça (o que, em última instância, tornaria os argumentos de Eusébio inúteis apenas porque eles se conformam a certa tese geral que se pretende defender na *Vida de Constantino*)<sup>1146</sup> – em nada colaboram com o desenvolvimento do conhecimento histórico, uma vez que elas desconsideram o cerne de toda metodologia de trabalho do bispo palestino: sua preocupação com a fundamentação documental de suas afirmações. Toda afirmação feita por Eusébio só pode (e deve!) ser contestada no confronto com a documentação, não com base em uma concepção apriorística do principado de Constantino. Se existe um hiato entre aquilo que diz o bispo palestino e o que nós, pesquisadores modernos, entendemos a respeito do governo do “primeiro imperador cristão”, não podemos reputá-lo apenas a certa tendenciosidade do clérigo.

---

<sup>1144</sup> Por mais que autores como Burckhardt ou Grégoire estejam equivocados em suas conclusões, não há como não reconhecer que seus trabalhos suscitaram estudos mais aprofundados e imbuídos de metodologias de análise mais sofisticadas que, em última instância, resultaram em nosso conhecimento atual sobre Eusébio e Constantino.

<sup>1145</sup> Para a excelente reputação desfrutada pelas *Res Gestae* de Amiano Marcelino como fonte histórica, ver SABBAH, Guy. “Ammianus Marcellinus”. In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* *Op. cit.*, p. 43-84.

<sup>1146</sup> DRAKE, Harold A. *Constantine and the bishops: the politics of intolerance.* *Op. cit.*, p. 450-451.

Suas preocupações ideológicas existem, mas elas não desqualificam, na maioria dos casos, suas afirmações. Entendidas em conjunto com a produção literária de Eusébio e de sua época, suas obras contribuem substancialmente para o conhecimento histórico, sobretudo para a compreensão das relações entre a Igreja e o Império em sua época.



## *Tabela Cronológica*

c. 260	Nascimento de Eusébio de Cesaréia
272/3	Nascimento de Constantino
c. 300	Publicação da primeira edição da <i>História Eclesiástica</i> de Eusébio de Cesaréia em sete livros
303	Início da Grande Perseguição de Diocleciano
305	Abdicação de Diocleciano e Maximiano Elevação de Galério e Constâncio Cloro como Augustos Indicação de Severo e Maximino Daia como Césares Fuga de Constantino para a Britânia
25 de julho de 306	Aclamação de Constantino como imperador das Gálias, da Britânia e da Hispânia – fim das perseguições nestas províncias
28 de outubro de 306	Usurpação de Maxêncio em Roma – fim das perseguições em seus territórios (talvez em 307/8)
307	Casamento de Constantino e Fausta

- 308 Conferência de Carnuntum: Licínio e Constantino são indicados como Augustos
- 310 Suposta conspiração de Maximiano contra Constantino – morte de Maximiano
- 311 Edito de tolerância de Galério
- 312 Batalha da ponte Mílvia – Vitória de Constantino sobre Maxêncio
- 313 Fevereiro: encontro entre Constantino e Licínio em Milão
- Setembro: Vitória de Licínio sobre Maximino Daia – publicação do “edito de Milão” em Nicomédia (em junho)
- Outubro: concílio de Roma (313)
- Publicação da segunda edição da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia
- 314 Agosto: concílio de Arles (314)
- 315 Comemoração das *decennalia* de Constantino em Roma
- 316 Publicação da terceira edição da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia em 10 livros
- Início da perseguição de Constantino aos donatistas

316-317	Guerra de Cibalis entre Constantino e Licínio
c. 320	Rompimento das relações entre Constantino e Licínio - provável início das perseguições de Licínio no Oriente  Concílios na Bitínia e na Palestina favoráveis a Ário
321	Fim da perseguição de Constantino aos donatistas
324	Vitória de Constantino sobre Licínio  Concílio de Alexandria (324)
325	Janeiro: Concílio de Antioquia (325)  Junho/Julho: Concílio de Nicéia (325)
325/6	Publicação da quarta e última edição da <i>História Eclesiástica</i> de Eusébio de Cesaréia em 10 livros
326	Mortes de Crispo e Fausta – peregrinação de Helena na Palestina – descoberta do Santo Sepulcro e início da construção de uma basílica no local
327/8	Concílio de Antioquia (327)  Concílio de Nicomédia (327/8) - reabilitação de Ário e de Eusébio de Nicomédia  Deposição de Eustácio de Antioquia – Concílio de Antioquia (328) – Eusébio se

	recusa a se transferir para a sede de Antioquia
	Eleição de Atanásio como bispo de Alexandria
331/2	Atanásio se defende das primeiras acusações contra ele em uma audiência com Constantino em Psamátia, um subúrbio de Nicomédia
333	Condenação de Ário por Constantino - novas acusações contra Atanásio
334	Concílio de Cesaréia (334)
335	Julho: Concílio de Tiro (335) Setembro: Concílio de Jerusalém (335) – Eusébio pronuncia seu <i>Discurso de dedicação da igreja do Santo Sepulcro</i> Novembro: exílio de Atanásio
336	Eusébio pronuncia seu <i>Triakontaeterikos</i> em Constantinopla em 25 de julho
22 de maio de 337	Morte de Constantino nos subúrbios de Nicomédia
30 de maio de 339	Morte de Eusébio de Cesaréia
Após 339	Revisão e publicação póstuma da <i>Vida de Constantino</i> de Eusébio de Cesaréia, provavelmente por seu sucessor, Acácio

## *Abreviações, citações e traduções*

ATANÁSIO. *Apologia contra Arianos*

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *De-fence against the Arians*. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV: Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 100-148.

Para o texto grego original, utilizei ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Apologia contra Arianos sive Apologia secunda*. In: OPITZ, H. G. (ed.) *Athanasius Werke*, vol. 2.1. Berlin: Walter De Gruyter, 1940, p. 87-168 apud THESAURUS LINGVAE GRAECAE PROJECT. *The-saurus Linguae Graecae (TLG) Digital Library*. Irvine: University of California, 2001. CD-ROM.

ATANÁSIO. *De Decretis*

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *De Decretis or Defence of the Nicene Definition*. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV:

Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 150-172.

Para o texto grego original, utilizei ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *De decretis Nicaenae synodi*. In: OPITZ, H. G. (ed.) *Athanasius Werke*, vol. 2.1. Berlin: Walter De Gruyter, 1940, p. 1-45 apud THESAURUS LINGUAE GRAECAE PROJECT. *Thesaurus Linguae Graecae (TLG) Digital Library*. Irvine: University of California, 2001. CD-ROM.

ATANÁSIO. *Hist. Arianorum*

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *History of the Arians*. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV: Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 270-302.

Para o texto grego original, utilizei ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Historia Arianorum*. In: OPITZ, H. G. (ed.) *Athanasius Werke*, vol. 2.1. Berlin: Walter De

Gruyter, 1940, p. 183-230 apud THE-  
SAURUS LINGVAE GRAECAE  
PROJECT. *Thesaurus Linguae Graecae*  
(TLG) *Digital Library*. Irvine: University  
of California, 2001. CD-ROM.

ATANÁSIO. *Oratio contra Arianos*

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Four  
Discourses against the Arians*. In:  
ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Ni-  
cene and post-Nicene Fathers*. Second  
Series. Edited by Philip Schaff and rev.  
Henry Wallace. Volume IV: Athanasius:  
Selected Works and Letters. Edited, with  
prolegomena, indices, and tables, by  
Archibald Robertson. Nova York: Cosi-  
mo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p.  
306-447.

Para o texto grego original, utilizei A-  
TANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Oratio-  
nes tres contra Arianos*. In: MIGNE.  
*Patrologia Graeca*. Volume 26, p. 12-  
468 apud THESAURUS LINGVAE  
GRAECAE PROJECT. *Thesaurus Lin-  
guae Graecae (TLG) Digital Library*.  
Irvine: University of California, 2001.  
CD-ROM.

CI

*Les lois religieuses des Empereurs  
Romains de Constantin à Theodose II:*  
Code Théodosien I-XV, Code Justinien,

Constitutions Sirmondiennes. Texte latin de Theodor Mommsen, Paul Meyer et Paul Krueger. Traduction de Jean Rourge et Roland Delmaire. Introduction et notes de Roland Delmaire. Avec la collaboration de Olivier Huck, François Richard et Laurent Guichard. Paris: Les Éditions du Cerf: 2009 (Sources Chrétiennes)

CS

*Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II:* Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes. Texte latin de Theodor Mommsen, Paul Meyer et Paul Krueger. Traduction de Jean Rourge et Roland Delmaire. Introduction et notes de Roland Delmaire. Avec la collaboration de Olivier Huck, François Richard et Laurent Guichard. Paris: Les Éditions du Cerf: 2009 (Sources Chrétiennes)

CTh

*Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II :* Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes. Texte latin de Theodor Mommsen, Paul Meyer et Paul Krueger. Traduction de Jean Rourge et Roland Delmaire. Introduction et notes

de Roland Delmaire. Avec la collaboration de Olivier Huck, François Richard et Laurent Guichard. Paris: Les Éditions du Cerf: 2009 (Sources Chrétiennes);

PHARR, Clyde (ed.) *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography.* New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001 (1<sup>a</sup> edição: 1952).

EUSÉBIO. HE

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *The ecclesiastical history.* With an english translation by Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. Cambridge, Mass: Harvard University; London: W. Heinemann, 1998 (The Loeb Classical Library), 2v.

EUSÉBIO. PE

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La Préparation Évangélique.* Introduction, traduction et commentaire par Jean Sirinelli (v. 1), Odile Zink (v. 4), Geneviève Favrelle (v. 6), Guy Schroeder, (v. 2 et 9) et Édouard des Places, s.j. Texte grec révisé par Édouard des Places, s.j. Paris: Éditions du Cerf, 1974-1991 (Sources Chrétiennes), 9v.

EUTRÓPIO. *Breviarium*

EUTRÓPIO. *Eutropius: Breviarium*.  
Translated with an introduction and  
commentary by H. W. Bird. Liverpool:  
Liverpool University Press, 1993.

FILOSTÓRGIO. HE

FILOSTÓRGIO. *Philostorgius: Church  
History*. Translated with an introduction  
and notes by Philip R. Amidon, S.J. At-  
lanta: Society of Biblical Literature, 2007.

LACTÂNCIO. *Sobre a morte dos perse-  
guidores*

LACTÂNCIO. *De la mort des  
Persécuteurs*. Introduction, traduction et  
commentaire par J. Moreau. Paris: Les  
Éditions du Cerf, 2006 (1ª edição: 1954),  
2v.

LC

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La théologie  
politique de l'Empire chrétien: Louanges  
de Constantin (Triakontaétérkos)*.  
Introduction, traduction originale et notes  
par Pierre Maraval. Paris: Cerf, 2001.

Para o texto grego original, utilizei EU-  
SÉBIO DE CESARÉIA. *De Laudibus  
Constantini*. In: HEIKEL, Ivar A.  
*Eusebius Werke*, vol. 1 (Die griechischen  
christlichen Schriftsteller). Leipzig:  
Hinrichs, 1902, p. 195-259 apud  
THESAURUS LINGVAE GRAECAE  
PROJECT. *Thesaurus Linguae Graecae*

(TLG) Digital Library. Irvine: University of California, 2001. CD-ROM.

*Oratio ad Coetum Sanctorum*

“Constantine: The Oration to the Saints”.  
In: EDWARDS, M. *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).

Para o texto grego original, utilizei EUSEBIO DE CESARÉIA. *Constantini Imperatoris Oratio ad Coetum Sanctorum*  
In: HEIKEL, Ivar A. *Eusebius Werke*, Band 1: Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin (Die griechischen christlichen Schriftsteller). Leipzig: Hinrichs, 1902, p. 151-192 apud THESAURUS LINGVAE GRAECAE PROJECT. *Thesaurus Linguae Graecae (TLG) Digital Library*. Irvine: University of California, 2001. CD-ROM.

*Pan. Lat.*

NIXON, Charles E. V. e RODGERS, Barbara S. *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyric Latini*: Introduc-

tion, Translation and Historical Commentary. With Latin text of R. A. B. Mynors. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1994.

RUFINO. HE

RUFINO DA AQUILÉIA. *The Church History of Rufinus of Aquileia: Books 10 and 11*. Translated by Philip R. Amidon, S.J. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

SÓCRATES. HE

SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *Histoire Ecclésiastique*. Texte grec de l'édition G. C. Hansen. Traduction par Pierre Périchon, S.J. et Pierre Maraval. Notes par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004-2007, 4v.

SOZOMENO. HE

SOZOMENO. *Histoire Ecclésiastique*. Texte Grec de l'édition de J. Bidez. Introduction par Bernard Grillet et Guy Sabbah. Traduction par André-Jean Festugière, o.p. Annotation par Guy Sabbah. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983-2008, 4v.

TEODORETO. HE

TEODORETO DE CIRO. *Histoire Ecclésiastique*. Texte grec de L. Parmentier et G. C. Hansen avec annotation par J. Bouffartigue. Introduction par Annick

Martin. Traduction par Pierre Canivet.  
Revue et annotée par Jean Bouffartigue,  
Annick Martin, Luce Pietri et Françoise  
Thelamon. Paris: Les Éditions du Cerf,  
2006-2009, 2v.

VC

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Eusebius: Life of Constantine*. Introduction, Translation and Commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 2000.

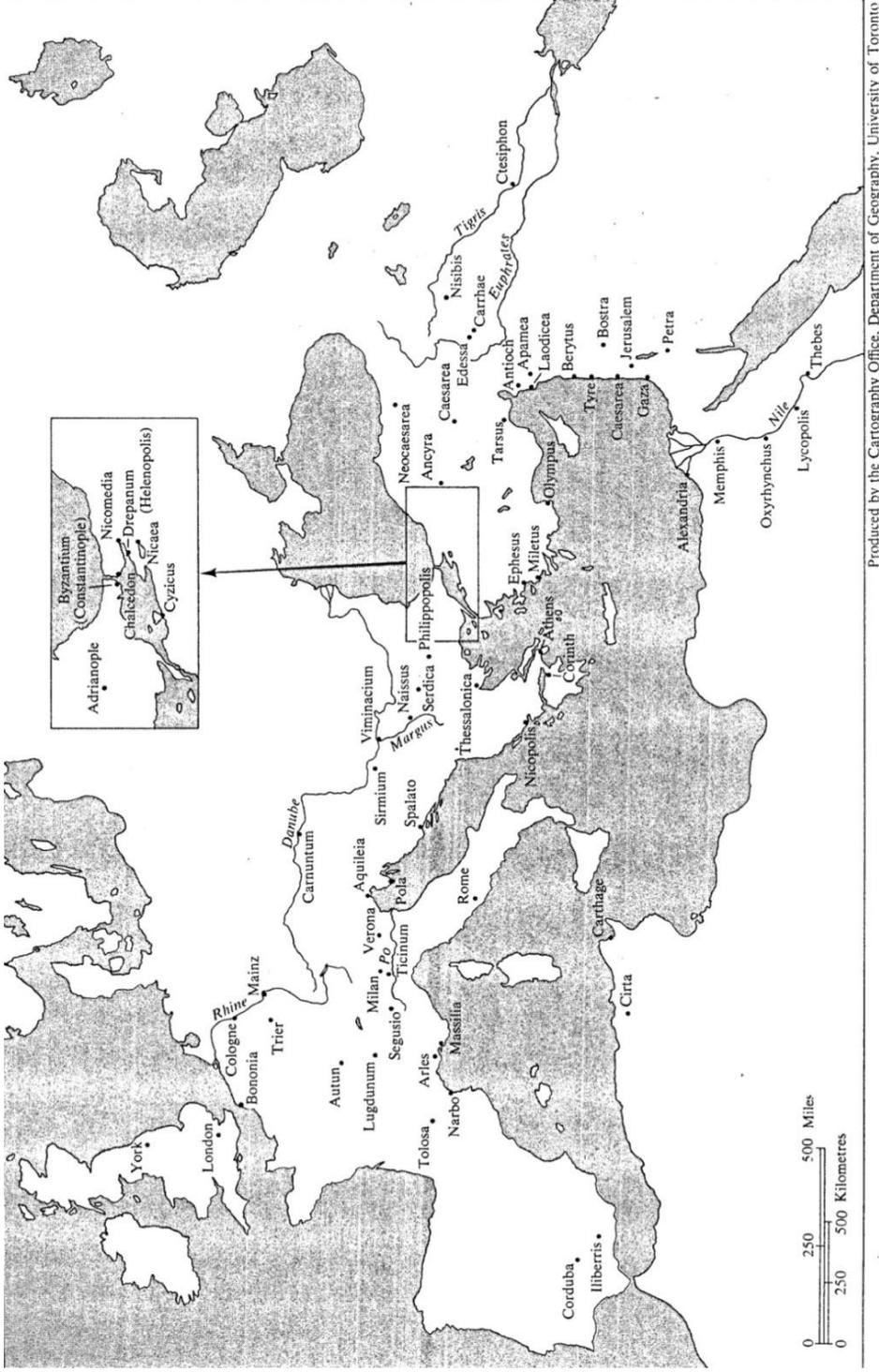
Para o texto grego original, utilizei EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vita Constantini*. In: WINKELMANN, F. *Eusebius Werke*, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin (Die griechischen christlichen Schriftsteller). Berlin: Akademie-Verlag, 1975, p. 3-151 apud THESAURUS LINGUAE GRAECAE PROJECT. *Thesaurus Linguae Graecae (TLG) Digital Library*. Irvine: University of California, 2001. CD-ROM.

A citação dos documentos obedecerá à divisão em livros, capítulos e parágrafos adotada nas edições adotadas acima. Contudo, quando me referir ao aparato crítico destas, me remetererei às edições em si. Assim, quando citar o parágrafo 5 do capítulo 27 do livro 1 da *História Eclesiástica* de Sócrates Escolástico, utilizarei a notação: SÓCRATES. HE 1.27.5. Entretanto, quando

me reportar às notas da edição francesa de Pierre Maraval a essa passagem, utilizarei: SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *Histoire Ecclésiastique. Op. cit.*, v. 1, p. 224-225.

Com relação às traduções dos documentos originais, estas não são, via de regra, de minha autoria, mas seguem a solução proposta nas traduções modernas das edições citadas acima. Excepcionalmente, quando existem divergências de tradução e estas são importantes para a interpretação tanto do texto quanto da política religiosa de Constantino, as traduções são de minha autoria, como devidamente indicado nas respectivas notas.

Anexo: O Império Romano à época de Eusébio e Constantino



(Fonte: BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. viii)



## Bibliografia

### *Fontes documentais*

- “*Anonymi Valesiani Pars Prior – Origo Constantini Imperatoris*”. In: AMIANO MARCELINO. *History. Books 27-31. Excerpta Valesiana*. Translated by John C. Rolfe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001 (1ª edição: 1939), p. 508-531;
- ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Defence against the Arians*. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV: Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 100-148.
- \_\_\_\_\_. *De Decretis or Defence of the Nicene Definition*. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV: Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 150-172.
- \_\_\_\_\_. *History of the Arians*. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV: Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 270-302.
- \_\_\_\_\_. *Four Discourses against the Arians*. In: ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Nicene and post-Nicene Fathers*. Second Series. Edited by Philip Schaff and rev. Henry Wallace. Volume IV: Athanasius: Selected Works and Letters. Edited, with prolegomena, indices, and tables, by Archibald Robertson. Nova York: Cosimo Classics, 2009 (1ª edição: 1891), p. 306-447.
- 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);
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *La Préparation Évangélique*. Introduction, traduction et commentaire par Jean Sirinelli (v. 1), Odile Zink (v. 4), Geneviève Favrelle (v. 6), Guy Schroeder, (v. 2 et 9) et Édouard des Places, s.j. Texte grec révisé par Édouard des Places, s.j. Paris: Éditions du Cerf, 1974-1991 (Sources Chrétiennes), 9v.;
- \_\_\_\_\_. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martin Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994;

- \_\_\_\_\_ . *The ecclesiastical history*. With an english translation by Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. Cambridge, Mass: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1998 (The Loeb Classical Library), 2v.;
- \_\_\_\_\_ . *Eusebius: Life of Constantine*. Introduction, Translation and Commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 2000;
- \_\_\_\_\_ . *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*. Introduction, traduction originale et notes par Pierre Maraval. Paris: Cerf, 2001;
- \_\_\_\_\_ . *Storia Ecclesiastica*. Introduzione a cura di Franzo Migliore. Traduzione e note Libri I-IV a cura di Salvatore Borzì. Traduzione e note Libro V a cura di Franzo Migliore. Roma: Città Nuova Editrice, 2005;
- \_\_\_\_\_ . *Histoire Ecclésiastique*. Introduction, texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy. Index par Pierre Périchon, s. j. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006 (1<sup>a</sup> edição: 1952-1971), 4v. (Sources Chrétiennes);
- EUTRÓPIO. *Eutropius: Breviarium*. Translated with an introduction and commentary by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993;
- FILOSTÓRGIO. *Philostorgius: Church History*. Translated with an introduction and notes by Philip R. Amidon, S.J. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007;
- LACTÂNCIO. *De la mort des Persécuteurs*. Introduction, traduction et commentaire par J. Moreau. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006 (1<sup>a</sup> edição: 1954), 2v;
- *Le Code Théodosien, livre XVI et sa reception au Moyen Age*. Texte latin de l'édition Mommsen et traduction française. Introduction, notes et index par Elisabeth Magnou-Nortier. Préface de Michel Rouche. Paris: Éditions du Cerf, 2002;
- *Les lois religieuses des Empereurs Romains de Constantin à Theodose II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*. Texte latin de Theodor Mommsen, Paul Meyer et Paul Krueger. Traduction de Jean Rourge et Roland Delmaire. Introduction et notes de Roland Delmaire. Avec la collaboration de Olivier Huck, François Richard et Laurent Guichard. Paris: Les Éditions du Cerf: 2009 (Sources Chrétiennes);
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Editado por Barbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001;
- NIXON, Charles E. V.; RODGERS, Barbara S. *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyric Latini*. Introduction, Translation and Historical Commentary. With Latin text of R. A. B. Mynors. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1994;

- PHARR, Clyde (ed.) *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001 (1ª edição: 1952);
- RUFINO DE AQUILÉIA. *The Church History of Rufinus of Aquileia: Books 10 and 11*. Translated by Philip R. Amidon, S.J. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1997;
- SÓCRATES ESCOLÁSTICO. *Histoire Ecclésiastique*. Texte grec de l'édition G. C. Hansen. Traduction par Pierre Périchon, S.J. et Pierre Maraval. Notes par Pierre Maraval. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004-2007, 4v.;
- SOZOMENO. *Histoire Ecclésiastique*. Texte Grec de l'édition de J. Bidez. Introduction par Bernard Grillet et Guy Sabbah. Traduction par André-Jean Festugière, o.p. Annotation par Guy Sabbah. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983-2008, 4v.;
- TEODORETO DE CIRO. *Histoire Ecclésiastique*. Texte grec de L. Parmentier et G. C. Hansen avec annotation par J. Bouffartigue. Introduction par Annick Martin. Traduction par Pierre Canivet. Revue et annotée par Jean Bouffartigue, Annick Martin, Luce Pietri et Françoise Thelamon. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006-2009, 2v.;
- THESAURUS LINGVAE GRAECAE PROJECT. *Thesaurus Linguae Graecae (TLG) Digital Library*. Irvine: University of California, 2001. CD-ROM.

### *Monografias*

- ALFÖLDY, Andreas. "The Helmet of Constantine with the Christian Monogram". Londres. *The Journal of Roman Studies*, volume 22, Part 1: Papers Dedicated to Sir George Macdonald, p. 9-23, 1932;
- BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996 (1ª edição: 1981);
- \_\_\_\_\_. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993 (1ª edição: 1992);
- \_\_\_\_\_. "Legislation against the Christians". Londres. *The Journal of Roman Studies*, volume 58, partes 1 e 2, p. 32-50, 1968. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/299693>, acessado no dia 07/08/2009;
- \_\_\_\_\_. "Origen, Aquila, and Eusebius". Cambridge, Mass. *Harvard Studies in Classical Philology*, volume 74, 1970, p. 313-316. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/311012>, acessado no dia 07/08/2009;

- \_\_\_\_\_. “Lactantius and Constantine”. Londres. *The Journal of Roman Studies*, volume 63, p. 29-46, 1973. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/299163>, acessado no dia 07/08/2009;
- \_\_\_\_\_. “Sossianus Hierocles and the Antecedents of the ‘Great Persecution’”. Cambridge, Mass. *Harvard Studies in Classical Philology*, volume 80, p. 239-252, 1976. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/311244>, acessado no dia 07/08/2009;
- \_\_\_\_\_. “Constantine’s prohibition of pagan sacrifice”. Baltimore. *American Journal of Philology*, volume 105, p. 69-72, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/294627>, acessado no dia 07/08/2009;
- \_\_\_\_\_. “Jerome and the ‘Origo Constantini Imperatoris’”. Toronto. *Phoenix*, v. 43, nº 2, p. 158-161, verão de 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1088214>, 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, p. 94-123;
- \_\_\_\_\_. “Resenha de *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*, de Harold A. Drake”. Toronto. *Phoenix*, volume 54, número 3/4, p. 381-383, outono de 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1089082>, acessado no dia 16/01/2009;
- \_\_\_\_\_. “Monotheists all?” Toronto. *Phoenix*, volume 55, número 1/2, 2001, p. 142-162. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1089029>, acessado no dia 07/08/2009;
- \_\_\_\_\_. “Eusebius’ Library”. Cambridge. *The Classical Review*, volume 54, número 2, p. 356-358, outubro de 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/pss/3661668>, acessado no dia 13/06/2011;
- \_\_\_\_\_. “Was there a constantinian revolution?” Baltimore. *Journal of Late Antiquity*, volume 2, número 2, p. 374-384, outono 2009. Versão digitalizada, 13 páginas;
- \_\_\_\_\_. *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011 (Blackwell Ancient Lives) (introdução disponível em [http://media.wiley.com/product\\_data/excerpt/73/14051172/1405117273-8.pdf](http://media.wiley.com/product_data/excerpt/73/14051172/1405117273-8.pdf), acessado no dia 14/06/2011);
- BRADBURY, Scott. “Constantine and the problem of Anti-Pagan legislation in the Fourth Century”. Chicago. *Classical Philology*, volume 89, nº 2, p. 120-139, abril de 1994. Disponível em <http://www.jstor.org/view/0009837x/ap010353/01a00020/0>, acessado no dia 10/09/2007;
- BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity (AD 150-750)*. Nova York: Londres, 1989 (1ª edição: 1971);

- \_\_\_\_\_. “Antiguidade Tardia”. In: DUBY, G. e ARIÈS, P. (dir.) *História da Vida Privada*. Volume I: VEYNE, Paul. (org.) *Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 225-299;
- \_\_\_\_\_. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992;
- \_\_\_\_\_. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995;
- \_\_\_\_\_. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover; Londres: University Press of New England, 2002;
- BURCKHARDT, Jacob. *The Age of Constantine the Great*. Translated by Moses Hadas. Nova York: Pantheon Books, 1949;
- CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The development of Christian Discourse*. Los Angeles; Berkeley: University of California Press, 1991;
- \_\_\_\_\_. “Constantinus Christianus”. Londres. *The Journal of Roman Studies*, v. 73, p. 184-190, 1983. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/300083>, acessado no dia 03/11/2008;
- CARRIKER, Andrew. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden: Brill, 2003 (Supplements to *Vigiliae Christianae*);
- CHASTAGNOL, André. “Resenha de *Constantine and Eusebius* e de *The New Empire of Diocletian and Constantine*, de Timothy D. Barnes”. Chicago. *Classical Philology*, volume 79, nº 3, p. 253-259, julho de 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/270207>, acessado no dia 16/01/2009;
- CHESNUT, Glenn F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Second edition, revised and enlarged. Macon, GA: Mercer University Press, 1986;
- COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe: 300-1000*. Basingstoke: Palgrave; New York: St. Martin’s Press, 1999 (1ª edição: 1991);
- CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie; JAILLETTE, Pierre (ed.) *Le Code Théodosien: Diversité des approches et nouvelles perspectives*. Roma: École Française de Rome, 2009;
- CURRAN, John. “Constantine and the Ancient Cults of Rome: the Legal Evidence”. Cambridge. *Greece & Rome*, volume 43, nº. 1, p. 68-80, abril de 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/view/00173835/ap020151/02a00060/0>, acessado no dia 26/11/2007;

- DAGRON, Gilbert. *Empereur et prêtre: étude sur le “césaropapisme” byzantin*. Paris: Gallimard, 1996;
- DIGESER, Elizabeth P. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2000;
- DRAKE, Harold A. *Constantine and the Bishops: the politics of intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000;
- \_\_\_\_\_. “When was the ‘De Laudibus Constantini’ delivered?” Stuttgart. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, volume 24, nº 2, p. 345-356, 2º quadrimestre de 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4435446>, acessado no dia 12/07/2010;
- \_\_\_\_\_. “The Return of the Holy Sepulcher”. Washington, DC. *The Catholic Historical Review*, volume 70, nº 2, p. 263-267, abril de 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25021808>, acessado no dia 12/07/2010;
- \_\_\_\_\_. “Suggestions of Date in Constantine's Oration to the Saints”. Baltimore. *The American Journal of Philology*, volume 106, nº. 3, pp. 335-349, outono de 1985. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0002-9475%28198523%29106%3A3%3C335%3ASODICO%3E2.0.CO%3B2-S>, acessado no dia 29/11/2007;
- \_\_\_\_\_. “What Eusebius Knew: The genesis of the Vita Constantini”. Chicago. *Classical Philology*, volume 83, nº 1, p. 20-38, janeiro de 1988. Disponível em <http://www.jstor.org/view/0009837x/ap010329/01a00030/0>, acessado no dia 10/09/2007;
- \_\_\_\_\_. “Constantine and Consensus”. New Haven. *Church History*, volume 64, nº. 1, p. 1-15, março de 1995. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00096407/sp040246/04x5474n/0>, acessado no dia 10/09/2007;
- \_\_\_\_\_. “Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance”. Nova York. *Past and Present*, nº 153, p. 3-36, novembro de 1996. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00312746/ap020156/02a00010/0>, acessado no dia 10/09/2007;
- ELEY, Geoff. *A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005;
- ELLIOTT, Thomas G. *The Christianity of Constantine the Great*. Chicago: University of Scranton Press, 1996;
- \_\_\_\_\_. “Constantine’s Conversion: Do We Really Need It?” Toronto. *Phoenix*, volume 41, nº 4, p. 420-438, inverno de 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/view/00318299/ap030159/03a00050/0>, acessado no dia 26/11/2007;

- EVANS-GRUBBS, Judith. *Law and family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1993;
- FELDHERR, Andrew (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009;
- GRANT, Robert M. "Religion and Politics at the Council at Nicaea". Chicago. *Journal of Religion*, volume 55, p. 1-12, 1975. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00224189/ap040231/04a00020/0>, acessado no dia 10/09/2007;
- \_\_\_\_\_. "Resenha de *Constantine and Eusebius* de Timothy D. Barnes". Washington, DC. *The Catholic Historical Review*, volume 70, nº 1, janeiro de 1984, p. 100-101. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25021745>, acessado no dia 16/01/2009;
- GUINOT, Jean-Nöel; RICHARD, François. *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> 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;
- GWINN, David M. *The Eusebians: The polemic of Athanasius of Alexandria and the construction of the "Arian controversy"*. Oxford: Oxford University Press, 2007 (Oxford Theological Monographs);
- HÄGG, Tomas; ROUSSEAU, Philip (ed.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000;
- HANSON, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy (318-381)*. Edimburgo: T&T Clark, 1997 (1<sup>a</sup> edição: 1988);
- HARRIES, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999;
- \_\_\_\_\_. ; WOOD, Ian. (eds.) *The Theodosian Code*. Ithaca; Nova York: Cornell University Press, 2010 (1<sup>a</sup> edição: 1993);
- HUMFRESS, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007;
- JONES, Arnold H. M. *Constantine and the Conversion of Europe*. Toronto: University of Toronto Press, 1994 (1<sup>a</sup> edição: 1948);
- \_\_\_\_\_. *The Later Roman Empire (284-602): a social, economic and administrative survey*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996 (1<sup>a</sup> edição: 1964), 2v.;
- KELLY, Christopher. *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge, Mass.; Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004;

- KELLY, John N. D. *Early Christian Creeds*. Londres: Longman, 2008 (1ª edição: 1950);
- KOFSKY, Aryeh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. Leiden: Brill, 2000;
- KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Revised by Richard Krautheimer and Slobodan Ćurčić. New Haven; Londres: Yale University Press, 1986 (4ª edição em conjunto com Slobodan Ćurčić; 1ª edição 1956);
- LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians*. Nova York: Alfred A. Knox, 1987;
- LENSKI, Noel (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006;
- MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*. New Haven; Londres: Yale University Press, 1984;
- MARKUS, Robert A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990;
- MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill, 2003.
- MILLAR, Fergus. *The Emperor in the Roman World*. Londres: Duckworth, 2010 (1ª edição: 1977; 2ª edição ampliada: 1992);
- MOMIGLIANO, Arnaldo. (ed.) *Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford University Press, 1963;
- \_\_\_\_\_. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004
- MORRISON, Karl F. "Rome and the city of God: An Essay on the constitutional relationships of Empire and Church in the Fourth Century". Philadelphia. *Transactions of the American Philosophical Association*, volume 54, nº 1, p. 3-55, 1964. Disponível em <http://www.jstor.org/view/00659746/ap030188/03a00010/0>, acessado no dia 10/09/2007;
- ODAHL, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. Londres; Nova York: Routledge, 2004;
- PIGANIOL, André. *L'Empire Chrétien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972 (1ª edição: 1947);
- POHLSANDER, Hans A. *The Emperor Constantine*. Nova York: Routledge, 2004 (1ª edição: 1996);

- RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2005 (The Transformation of Classical Heritage);
- REBILLARD, Eric; SOTINEL, Claire. (eds.) *L'Évêque dans la Cité du IVe au Ve Siècle: Image et Autorité*. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (Rome, 1<sup>er</sup> et 2 décembre 1995). Roma : École Française de Rome, 1998 (Collection de l'École Française de Rome);
- RODGERS, Barbara S. "The Metamorphosis of Constantine". Cambridge. *Classical Quarterly*, volume 39, número 1, p. 233-246, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/pss/639255>, acessado no dia 13/06/2011;
- STARK, Rodney. *The Rise of Christianity*. Nova York. HarperCollins, 1997;
- STEPHENSON, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. Nova York: Overlook Press, 2010;
- SYME, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 2002 (1<sup>a</sup> edição: 1939);
- *The Cambridge Medieval History*. Planned by J. B. Bury; edited by H. M. Gwatkin and J. P. Whitney. Volume I: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms. Cambridge: Cambridge University Press, 1975 (1<sup>a</sup> edição: 1911);
- TREADGOLD, Warren. *The Early Byzantine Historians*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010;
- VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008;
- VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007 ;
- WILLIAMS, Megan; GRAFTON, Anthony. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006;

### *Obras de referência*

- BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly*. Dictionnaire Grec-Français. Paris: Hachette, 2000 (1<sup>a</sup> edição: 1894) ;

- *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=ideologia&x=0&y=0&stipe=k>, último acesso no dia 14/07/2011.
- JACT (Joint Association of Classical Teachers). *Reading Greek*. Grammar, Vocabulary and Exercises. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (1ª edição: 1978);
- LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>, último acesso no dia 14/07/2011;
- RAGON, E. *Grammaire Grecque*. Entièrement refondue par A. Dain, J.-A. De Foucault et P. Poulain. Paris: Éditions de Gigord, 2008 (1ª edição: 1951);
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Gráficos Reunidos, 2002.