

GOVERNAR OS CORPOS E REGER AS ALMAS: A RELAÇÃO ENTRE “IGREJA” E “CIDADE” NA CORRESPONDÊNCIA DE S. GREGÓRIO MAGNO

GOVERNING BODIES AND RULING SOULS: RELATIONSHIP BETWEEN “CHURCH” AND “CITY” IN THE S. GREGORY THE GREAT’S EPISTOLARY

André Luis Pereira Miatello*

Resumo: Neste artigo, analisamos os sentidos e os usos que são Gregório Magno dá aos termos *regimen* e *administratio*; diferentes entre si, já que o primeiro se refere à função do clérigo e o segundo, à função do magistrado civil, ambos indicam uma comum finalidade sobrenatural: a salvação dos homens mediante a conversão à fé e a cristianização dos comportamentos. Igreja e Cidade são, portanto, parcelas de uma mesma unidade supratemporal: a sociedade cristã.

Palavras-chave: História, Igreja, política, poder, sociedade.

Abstract: This article examines the meanings and usages of the terms *regimen* and *administratio* according to Gregory the Great. They're different, because the first one refers to the role of the clergy and the second, the role of civil magistrate, however both indicate a common supernatural purpose: the salvation of the men by means of the conversion to the faith and the christianization of the behaviors. Church and City are parcels of the same supertemporal unit, that is, the Christian society.

Keywords: History, Church, politics, power, society.

* Doutor em História Social, ênfase em História Social da Idade Média. Professor de História Medieval do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, vinculado à área de História e culturas políticas. Endereço de e-mail: sumfrater@yahoo.com.br

1. Introdução

Nas últimas décadas, a historiografia crítica do pensamento político medieval colocou em questão as principais teses sustentadas por Henri-Xavier Arquillière, na obra *L'Augustinisme politique* (primeira edição de 1934), cuja reflexão político-eclesiológica exerceu grande influência acadêmica durante o século XX. Dentre suas principais teses, podemos elencar as seguintes:

Existiria uma diferença profunda entre o pensamento político de santo Agostinho e o chamado agostinismo político, devedor, sobretudo, de são Gregório Magno (540-604) e de santo Isidoro de Sevilha (560-636) que, ao quererem sustentar a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, fundaram a teocracia e deram condições para que os papas se tornassem, a partir de Gregório VII (c. 1020-1085), verdadeiros soberanos no Ocidente; a Igreja e o Estado (sic) seriam espaços de poder autônomos que, ao aplicar a teoria do agostinismo político, sofreram uma transformação profunda e mesclaram-se numa configuração política fortemente cristianizada e, por conseguinte, moralizada; como representante da alma, a Igreja vivificaria o corpo do Estado e aperfeiçoaria suas práticas, condicionando a ação política aos preceitos espirituais da fé; são Gregório Magno seria o responsável pela transformação do pensamento político de santo Agostinho naquilo que Arquillière chama de agostinismo político e dever-se-ia a ele a oposição entre espiritual e temporal, entre Igreja e Estado.

Essas teses são questionadas e desmontadas em artigo recente de Blaise Dufal (2008); entre outras coisas, este autor mostra que Arquillière, membro do clero francês, escreveu sua obra sob o imenso peso ideológico do neo-tomismo, vigoroso no começo do século XX e que influenciou a reflexão católica de modo abrangente. Segundo Dufal, Arquillière esperava mostrar que a teocracia pontifícia, a despeito de sua longa história, não fazia parte do dogma sobre a Igreja, uma vez que suas origens dependiam de uma deturpação da autoridade de santo Agostinho; no fundo, Arquillière esperava mostrar para o mundo contemporâneo que o papado não disputava aos Estados nacionais parte de sua soberania, mas detinha um campo diferente de ação, espiritual, independente das pretensões dos Estados laicos. Para sustentar a nova eclesiológica que se descortinava desde Leão XIII, o clérigo francês procedeu a uma leitura teleológica da história, projetando sobre Gregório Magno e Isidoro de Sevilha concepções político-teológicas que não se sustentam diante de uma leitura atenta das obras desses dois Padres da Igreja.

Antes mesmo de Dufal, Marc Reydellet (1981) atentava para o abuso da interpretação neo-tomista que fazia de Gregório Magno uma espécie de precursor de Gregório VII; para Reydellet, Gregório Magno esteve longe de estabelecer uma oposição entre o espiritual e o temporal e mais longe ainda de defender a superioridade do poder espiritual sobre o temporal como que a substituir o “Estado” pela “Igreja”. A luta contra estes anacronismos, denunciados nos últi-

mos anos, tem suscitado importantes trabalhos e novas abordagens do universo político medieval, como o conceito englobante de *Ecclesia*, proposto por Alain Guerreau (*L'avenir d'un passé incertain*, 2001), e o estudo sobre a concepção de *regimen* como forma de se entender as teorias de governo medievais, encetado por Michel Senellart, na obra *As artes de governar* (1995).

Diante das complicações historiográficas que fizeram de são Gregório Magno um ilustre mal compreendido, queremos analisar algumas de suas ideias referentes ao exercício do poder que estão no cerne das relações sociais que possibilitaram à Igreja tornar-se a instituição predominante no Ocidente medieval (GUERREAU, 1990, p.465). O exercício do poder expresso em conceitos de diferentes origens e significados, tais como *regimen* e *administratio*, aponta para uma específica compreensão de justiça (*iustitia*) que une os conceitos numa só finalidade sobrenaturalmente ordenada. Se se pode acusar Arquillièrre de ter cometido teleologismo ao ler a história da Igreja, não podemos cair no engano de supor que política e religião, antes do século XVII, fossem instâncias autônomas dotadas de uma empiria própria. Sendo assim, estudar a relação entre Igreja e Cidade, no pensamento de são Gregório, traduz-se no esforço de conceber a polivalência conceitual implícita nos dois termos como condição prévia de entendimento da sociedade cristã englobante que já se delineava em cores bem nítidas, tendo a fé como vínculo e fundamento.

2. Entre o Oriente e o Ocidente

Gregório I (540-604), conhecido como o Magno, experimentou um mundo romano bastante diferente daquele que havia provado Ambrósio de Milão (340-397); se, no tempo de Ambrósio, os imperadores, em grande maioria, já eram cristãos, isso não significava que o império se definia como uma república cristã, uma vez que as instituições ainda se legitimavam exclusivamente pelas leis da Cidade. Em contrapartida, o mundo de Gregório, apesar de afirmar-se romano, sofrera uma importante modificação em seus pressupostos constitutivos de modo que as relações entre a noção romana de república e a compreensão social da Igreja possibilitaram que um estatuto novo de política começasse lentamente a se afirmar tanto no Oriente quanto no Ocidente.

Gregório, antes de renunciar à vida ativa para fazer-se monge, no mosteiro que ele próprio havia fundado, desempenhou, em Roma, a função de *praefectus urbis*, cujo sucesso de administração acabou por lhe dar notoriedade frente às autoridades políticas e eclesiásticas, o que resultou decisivo para que o então bispo de Roma, Pelágio II (+590) o instasse a deixar o recolhimento de seu mosteiro, a fim de trabalhar na gestão dos recursos da Igreja romana, como diácono.

Ainda como monge, Gregório aceitou, sob obediência, o cargo de *apocrisiarius*, isto é, legado da Igreja de Roma junto à cúria imperial, nessa altura plenamente estabelecida em Constantinopla. Por seis anos, frequentou a corte dos césares e conheceu de perto os costumes da Igreja constantinopolitana: a função de *apocrisiarius* era eminente; desde pelo menos o Concílio de Niceia, a Igreja de Roma, cátedra do apóstolo Pedro, gozava do reconhecimento de *prima sedis* entre as demais Igrejas ou patriarcados que já estavam estabelecidas na tradição ortodoxa. Daí que a Igreja de Roma dispunha de um palácio junto à corte de Constantinopla de onde o legado apostólico representava seu bispo perante o imperador. Foi lá, inclusive, que Gregório conheceu e travou amizade com o bispo de Sevilha, Leandro (534-601), que se refugiara em Constantinopla a fim de fugir da perseguição que o rei visigodo Leovigildo (525-586) desencadeara contra ele por conta da conversão de seu filho Hermenegildo (PAVÉS, 1998, p.11-15). Graças à amizade com Leandro e, a pedido dele, Gregório pôs-se a escrever sua mais famosa obra e aquela de maior fortuna, suas *Moralia in Iob*.

A estada na corte imperial e o bom sucesso de sua embaixada foram decisivos para que, em 590, Gregório fosse eleito bispo de Roma por unanimidade e recebesse a anuência do imperador que, contrariando o pedido do eleito, confirmou a sua escolha. Como bispo, teve de enfrentar diretamente os graves problemas religiosos e políticos que assolavam aquilo que o próprio Gregório já chamava de *christiana respublica* ou *sancta respublica* (MARKUS, 1999, p.84), entre esses, as vagas violentas provocadas pelos lombardos, ao norte da Península, para os quais os romanos de Constantinopla já não conseguiam opor resistência. Será o bispo de Roma que, em acordo com os governantes lombardos, consolidará a paz com os opositores. Disso resulta que Gregório, ao ser investido do ministério episcopal, acabou por se consolidar nas lidas políticas das quais tentou fugir ao optar, anteriormente, pela vida monástica.

Gregório Magno, portanto, estabeleceu uma dupla relação com as instâncias políticas: uma com a sede do Império, Constantinopla, com a qual o bispo conservou sentimentos de reconhecimento e obediência, e outra com os reinos estrangeiros e recém cristianizados, tais como o visigodo e franco. A correspondência que o bispo de Roma manteve com os monarcas desses reinos¹ podem ser tomadas, num sentido amplo, como indicativas de seu pensamento político e, mais especificamente, como referência de suas ideias acerca das relações entre Igreja e Cidade.

¹ Jean FAVIER (2004), em seu trabalho sobre Carlos Magno, adverte que pela época de Gregório o termo “reino” expressa uma ideia ambígua, uma vez que os reis “bárbaros” reconhecidos pelo império e tendo seu poder legitimado pelo imperador de Constantinopla, eram reis de “povos” e não propriamente de territórios: o termo reino com sentido territorial passou a ser usado por volta do século VIII quando o império reconheceu alguns reis como príncipes, conferindo a eles o poder não apenas sobre o próprio povo, mas sobre “todos os povos em toda a extensão de seu principado, inclusive romanos” (FAVIER, 2004, p.33).

3. *Regimen* e *administratio*: o *rector* cristão em exercício

Antes de acenarmos às cartas trocadas com os reis visigodo, franco e anglo, acredito ser conveniente lançar uma detida atenção na epístola que Gregório escreveu a Justino, um pretor da Sicília, em 590, isto é, no ano mesmo em que iniciou seu pontificado. Esta carta nos apresenta as linhas mestras daquilo que se poderia chamar de considerações sobre o *regimen* e a *administratio*: o primeiro termo, com o sentido de “conduzir” e “guiar” e o segundo, com o sentido de “direção” e “governo”; na carta a Justino, *regimen* é referido ao ministério episcopal e *administratio*, ao ofício de pretor.² Gregório distingue entre um e outro e, seguindo a lógica dualística paulina que separa corpo e espírito, instância terrena e instância celestial, o bispo prefere restringir o uso de *regimen* à alçada da autoridade religiosa. Isso porque aquilo que ele entendia como “governo” estava profundamente relacionado com a concepção patrística que defendia que a mais importante dentre todas as atividades humanas era a “condução das almas”³. Destarte, Senellart apresenta uma rica discussão acerca dos usos e significados de *regimen* durante a chamada Alta Idade Média (SENELLART, 1995, p.22-32); ele mesmo observa que este termo entrou para o vocabulário eclesiástico com o sentido marcadamente pastoral e que ao longo de séculos é que foi ganhando a conotação política que se tornou característica; isso quer dizer que antes de surgir a noção de *soberania*, entendida como a não submissão de um monarca, dentro de seu reino, a um poder superior ao seu, no campo terreno, o *regimen* sintetizava a ideia do exercício do poder entendida como governo (BOUREAU, 2008, p.7-8).

Gregório Magno, em verdade, não se ocupa prioritariamente em definir as diferenças entre ambos os termos empregados na carta a Justino: mais do que isso, ele se atém à proposta de que não pode haver dissídio entre os administradores políticos e os eclesiásticos, porque uns cuidam da direção pública e o outro da cura das almas.⁴ O bispo João Crisóstomo

² Na carta dedicatória de sua obra *Regula Pastoralis*, Gregório emprega o termo *regimen* com o mesmo sentido de governo espiritual relativo ao ministério dos sacerdotes: “(...) pois, quando a necessidade da situação o exige, deve-se pensar muito em como alguém pode alcançar o cume do governo (...)” [(...) *nam cum rerum necessitas exposcit, pensandum valde est ad culmen quisque regiminis qualiter veniat (...)*]. In: (GREGORIUS I MAGNUS, *Regulae Pastoralis Liber*. J.-P. MIGNE. Patrologia Latina, n. 77, vol. 3, 1896, col. 13A.

³ Logo na primeira parte da *Regula Pastoralis*, Gregório (Cf. GREGORIUS I MAGNUS, *Regulae Pastoralis Liber*. J.-P. MIGNE. Patrologia Latina, n. 77, vol. 3, 1986, col. 14A) define o governo das almas [*regimen animarum*] como a arte das artes [*ars artium*], mostrando bem a precedência que a cura pastoral possui sobre a administração política.

⁴ RECCHIA (1996, p.108): “Em verdade, porque vós vos ocupais do cuidado da administração enquanto eu me ocupo na aplicação desse governo [pastoral] é que especialmente podemos nos amar tanto de maneira reta quanto não prejudicarmos minimamente o conjunto de pessoas” [*Nunc uero quia et uos administrationis cura et me studium huius regiminis occupat, in tantum nos*

(344-407) já dizia que os governantes cuidavam do “corpo” e os sacerdotes, da “alma” e, portanto, uma vez que o homem é composto de corpo e alma, qualquer dissídio entre os dois poderes poderia comprometer a salvação do homem todo e, por extensão de sentido, a sociedade toda. Ora, para evitar a dissensão, Gregório propõe que as duas metades do mesmo “corpo” social estabeleçam entre elas vínculos de amizade nutridos pelo amor (*dilectio*), pois, segundo o bispo, são esses vínculos que beneficiam o conjunto dos membros.

A ausência de uma explícita definição de *regimen* e *administratio* não impede que Gregório nos sugira seus contornos fundamentais que serão observados e seguidos pelos tratadistas e eruditos eclesiásticos até, pelo menos, o século XIV, como podemos acompanhar na obra de M. Senellart (2006) e no artigo de A. Boureau (2008). O bispo de Roma relaciona o sentido pastoral de *regimen* (o governo das almas) ao trabalho político do *vector*; *reger* as almas ou *corrigir* seu comportamento torna-se atributo do clérigo, parte de sua ordem, isto é, de seu estatuto sacramental na comunidade cristã. O governante civil, por sua vez, *administra* as necessidades materiais dos membros desta comunidade, facultando a cada qual aquilo que lhe convém; donde se vê que a *administratio*, entendida aos moldes gregorianos, acaba condicionando ou até desenvolvendo a concepção do caráter ministerial da função política ou do político a partir da entrada do cristianismo nas esferas do governo temporal (Cf. SENELLART, 1995, p.20).

Fiel à sua compreensão de *regimen*, Gregório insiste no tom exortativo e no aconselhamento moral; incentiva o pretor da Sicília a exercer seu cargo de maneira tal que poderíamos considerá-la mais religiosa do que política. Afinal, este era o dever do bispo: governar as almas, orientando-as à salvação. O bispo é um pastor que fornece as *regras* e *regula* as ações humanas segundo um pressuposto sobrenatural de comportamento e tendo um fim igualmente sobrenatural. Para H.-X. Arquillière, o fato de Gregório projetar a carga moral da religião cristã sobre um campo que, para o erudito francês, era o da política pura, fez do bispo de Roma o inaugurador daquilo que chamou de “agostinismo político”; sua intuição baseava-se numa específica leitura do capítulo XXIV do Livro V do *De civitate Dei*, de santo Agostinho (354-430) no qual, segundo este autor, encontra-se a referência que autoriza a mistura de moral e política, como vemos nas cartas de Gregório Magno ao imperador e aos chamados reis bárbaros.

Esta interpretação de Arquillière, como vimos, encontra hoje sérias oposições, como se verifica nos textos de M. Senellart (1995), B. Dufal (1998), A. Boureau (1998) e A. Hernandez (2010). Segundo Senellart, que se apoia em M. Reydellet (1981) e R. Markus (1997), a explicação para a moralização da política, em Gregório Magno, não deve ser buscada numa

recte diligere specialiter possumus, in quantum generalitati minime nocemus].

heterodoxa leitura gregoriana do pensamento de santo Agostinho, como dizia Arquillièrre, mas no emprego específico e lexicalmente diferente do termo *rector* que Gregório utiliza para se referir tanto ao bispo quanto aos governantes civis. Se até o século VI, o termo *rector* designava o governante de uma província romana ou um rei, Gregório o aproveita para alargar o vocabulário eclesiástico trazendo para o aspecto pastoral e, portanto, espiritual do bispo, o caráter temporal e político do senhor terreno. Assim, quando *rector* passou a comportar uma conotação eclesiástica, esta transferiu, em contrapartida, toda a sua carga espiritual e moralizante ao primitivo sentido político; Senellart sintetiza essa transformação lexical dizendo que Gregório operou a “despolitização, aparentemente, de um termo que designava até então os detentores do poder civil; politização, em realidade, da função episcopal” (2006, p.94).

Nesse sentido, o conceito gregoriano de *administratio* não está muito distante do sentido primeiro de *regimen*; é certo que este possui um caráter espiritual e pastoral, mas aquele não lhe contradiz, já que *administrar* supõe igualmente que o *rector* conduza retamente (*regere*) aqueles que lhe foram confiados por Deus: este é o conceito de governo que se desprende da epístola de Gregório Magno: o *rector* eclesiástico governa as almas e o *rector* civil, os corpos. Diferentes nos modos de exercício – um pastoral, o outro secular –, porém, semelhantes do ponto de vista do comportamento moral e da finalidade salvífico-escatológica.

Assim, o bispo de Roma exortava o pretor a se lembrar da brevidade da vida e do perigo da condenação, pois sendo Deus um juiz severo, vai exigir dos juízes terrenos o cumprimento da justiça e seu julgamento pedirá contas do atos prejudiciais aos outros.⁵ Ora, o motivo da carta gregoriana era pedir que o pretor Justino levasse em conta que a população de Roma dependia do envio de cereais suficientes para toda a população: nesse caso, a concepção de justiça que se pode flagrar na carta tem dois aspectos: no primeiro, a justiça aparece recoberta do sentido antigo de “dar a cada um o que lhe é devido” e, no segundo, justiça é priorizar o interesse público em detrimento do particular.⁶ O cumprimento do dever da justiça, portanto,

⁵ RECCHIA (1996, p.110): “Vede como é breve a vida, pensai quando e diante de qual juiz estais a caminho, vós que exerceis o poder judiciário. Deve-se considerar atentamente que deixamos aqui [na vida presente] todos os lucros, e só levamos conosco ao julgamento as causas dos lucros prejudiciais” [*Quam sit uita brevis aspiciate, ad quem quandoque ituri estis iudicem, qui iudicariam potestatem geritis, cogitate. Sollerter ergo intnuendum est quod cuncta lucra hic relinquitur, et solas dispendiosorum lucrorum causas nobiscum ad iudicium deportamus*].

⁶ RECCHIA (1996, p.110): “Acerca do que escrevestes sobre os cereais, é muito distante do que afirma o magnífico Cítonato porque, na passada indicação, unicamente nos foram transmitidas as notícias de que seriam enviadas as quantidades devidas para encher os celeiros públicos. Tenhais cuidado com esse tipo de negócio, porque se for enviado menos do que isso, não apenas um homem morrerá, mas todo o povo junto” [*De frumentis autem quae scribitis, longe aliter uir magnificus Cítonatus asserit, quia solummodo tanta transmissa sunt, quae pro transactae*

obriga e, ao mesmo tempo, une o *regimen* dos clérigos e a *administratio* dos governadores num só esforço pela retidão moral.

Na carta que Gregório escreveu aos reis francos Teoderico e Teoberto, em 599, para notificar os monarcas de um ato de injustiça que fora cometido contra o bispo Ursicino, da sé de Turim, o tema da justiça é retomado e desenvolvido. Na opinião do pontífice, o “sumo bem” do rei é cultivar a justiça, garantir os direitos de todos, proteger a equidade contra o que se faz por mero desejo de poder.⁷ Não obstante isso, pode-se ainda depreender que justiça é entendida como obediência às leis eclesiásticas, respeito à autoridade [*gravitas*] sacerdotal e aos cânones sagrados.⁸ Daí é que se pode notar que esta definição, de alguma forma, mantém-se atrelada ao entendimento ciceroniano, já que se tratava de dar ao bispo [Ursicino] o que era devido a um bispo, isto é, o cumprimento das leis canônicas que asseguravam os direitos episcopais.⁹ Ao passo que o referido bispo não estava recebendo aquilo que lhe cabia, o rei precisava intervir junto aos usurpadores das leis eclesiásticas que, inclusive, se apropriaram dos bens da Igreja: donde o rei, como executor da justiça, devia fazê-los devolver o roubo. Para Gregório, isso é agir com justiça e, por conseguinte, combater a injustiça; dito de outro modo, é fazendo dessa forma que o rei cumpre com o seu dever.

Por outro lado, a compreensão gregoriana de justiça não se ampara apenas em Cícero: nela está explícita a eminência do bispo no corpo social cristão – este não pode ter seus direitos maculados, pois é homem da Igreja e, por isso, cabe a ele tornar Deus benevolente ao rei pelo ofício da prece que, em nome do rei, ele dirige a Deus. Aliás, Gregório Magno, no início da carta, já invocava essa prerrogativa de rezar a Deus pelo monarca, que aqui ele reserva aos bispos, ao mencionar o ministério pontifício: socorrer os oprimidos [nesse caso, Ursicino], interceder por eles diante do rei e alcançar para o monarca o favor divino. Essa compreensão de justiça que relaciona o bispo ao culto de Deus e o culto ao bem-estar da sociedade, e que interpela o rei a intervir em favor da Igreja parece fazer referência à definição agostiniana de justiça, conforme se pode ver em *De civitate Dei*.

indictionis debito ad replendum sitonicum redderentur. De qua re curam gerite, quia si quid minus hic transmittitur non unus quilibet homo sed cunctus simul populus trucidatur].

⁷ RECCHIA (1996, p.486): “*Summum in regibus bonum est iustitiam colere ac sua cuique iura servare et in subiectos non sinere quod potestatis est fieri sed [quod] aequum est custodiri*”.

⁸ RECCHIA (1996, p.486): “*(...) adeo ut contra ecclesiasticam observantiam, contra sacerdotalem gravitatem et contra sacrorum canonum definita, nullo eius exigente crimine, alter illic non metueret episcopus ordinari*”.

⁹ O contrário também é verdadeiro, pois, ao se dar a alguém o que não lhe é devido, comete-se injustiça, como no caso de uma punição aplicada a quem não tem culpa e, portanto, não a merece: “*(...) porque é muito intolerável que seja oprimido pela violência alguém que a culpa não molesta (...)*”; [*(...) quoniam intolerabile nimis est, ut uirtute opprimeretur, cui culpa non nocuit (...)*] Cf. RECCHIA (1996, p.486).

A visão eclesiológica de Gregório torna-se ainda mais definida em sua carta ao rei visigodo Recaredo, de 599.¹⁰ Se antes dele, Ambrósio havia dito que o imperador é “filho da Igreja” e, portanto, submetido às leis canônicas. O bispo de Roma não hesita, agora, em lembrar ao rei que ele é seu “filho”,¹¹ isto é, intimamente ligado a si pelo cuidado pastoral que a sé romana, desde a ausência direta da autoridade imperial, passou a reivindicar sobre os reis cristãos que exerciam seu poder dentro do império. Nessa epístola, o pontífice romano associa, de certa forma, o rei à função sacerdotal que é trabalhar pelo lucro ou o ganho da pátria celeste.¹² Retoricamente, o bispo se lamenta por não ter feito muito pela conversão das almas, enquanto Recaredo se empenhou em converter os visigodos arianos à fé nicena: quanto a esse trabalho “pastoral” do rei, não há contestação ao seu procedimento, o bispo não se sente usurpado, pois os méritos de uma boa ação são compartilhados pela caridade na comunhão dos santos.¹³

Disso resulta que o rei agrada mais a Deus quando oferece à Igreja almas convertidas do que quando entrega seu ouro; além disso, quando o rei renuncia a fazer acordos com os inimigos da fé, ele se torna semelhante a Davi e, quiçá, superior a este, pois enquanto o rei de Israel foi louvado por não beber da água do poço inimigo (Cf. 1Cr 11, 19), Recaredo não aceitou o ouro dos hebreus e preferiu se manter fiel à fé nicena. Não sem razão, Gregório admira que a riqueza do rei visigodo não se mede pela quantidade de jóias, mas pelo número de convertidos à fé: tal façanha poderia justificar uma atitude exaltada e orgulhosa. É então que o pontífice endereça ao monarca uma série de conselhos morais, recomendando, sobretudo, a humildade, pois as boas obras praticadas suscitam a inveja do demônio.¹⁴ Contra o “antigo inimigo”, Gregório propõe a humildade e a pureza que levam o rei

¹⁰ RECCHIA (1998, p.492-501).

¹¹ RECCHIA (1998, p.492): “Ao gloriosíssimo e excelentíssimo filho Recaredo, rei dos Godos e dos Suevos, Gregório, servo dos servos de Deus” [*Gloriosissimo atque praecellentissimo filio Recaredo regi Gothorum atque Suevorum Gregorius servus servorum Dei*].

¹² RECCHIA (1998, p.492): “Pois que, em nossos dias, vim a ouvir sobre a força de um novo milagre que, pela tua excelência, toda a raça dos Godos foi retirada do erro da heresia ariana e solidificados na fé reta, agrada-me exclamar com o profeta: ‘Esta é a mudança da destra do altíssimo’. (...) quando os reis trabalham para congregar todas as almas a fim de ganhar a pátria celeste” [*Audita quippe noui diebus nostris uirtute miraculi, quod per excellentiam tuam cuncta Gothorum gens ab errore haereseos Arrianae in fidei rectae soliditate translata est, exclamare cum propheta libet: Haec est immutatio dexteræ excelsi. (...) quando in animarum congregationibus pro lucro caelestis patriae reges elaborant*].

¹³ RECCHIA (1998, p. 492): “(...) aquilo que é seu pelo trabalho, se torna meu pela caridade” [*“(...) ea quae per laborem tua sunt mea per caritatem fiunt”*].

¹⁴ RECCHIA (1998, p. 496): “Mas, em meio a essas obras, deve-se tomar cuidado com firme vigilância contra as armadilhas do antigo inimigo. Este, quanto maiores dons vê nos homens, tanto mais procura tirá-los por meio de insídias sutis” [*Sed inter haec uigilanti sunt Studio antiqui hostis insidiae cauendae. Qui quanto maiora in hominibus dona conspiciit, tanto haec auferre subtilioribus insidiis exquirat*].

a fugir da soberba e da exaltação que fazem cair a quem muito cresceu em boas obras. A modéstia se consegue por meio da contínua recordação dos pecados que faz perceber que qualquer boa ação não é obra humana, mas divina: o rei reina bem quando a glória de reinar não domina seu espírito.¹⁵

Dá-se, então, a domesticação da “ferocidade” régia que, ao punir licitamente os malfeitores, não pode proceder movido pela ira ou pela vingança, mas, com demorada reflexão, evita usar a violência de modo precipitado e desarrazoado.¹⁶ Vemos, assim, que Gregório adverte o rei com conselhos ascéticos e não políticos; fala-lhe como a um monge e não como a um homem do poder; todavia, para ele, o “homem do poder” nada mais é do que um cristão que vive segundo a lógica da fé, cujo motivo de glória não é expandir o reino ou a riqueza do reino, mas, antes, alargar os limites da Igreja e da fé da Igreja. Esse discurso todo nos recorda que estamos a séculos de distância daquela compreensão de política que os tratadistas italianos do século XIV chamariam *ragion di stato*, que consiste no esforço de manter e expandir o domínio de determinado indivíduo ou grupo de indivíduos sobre as instituições públicas (VIROLI, 1994, fl.IX) e que acabou condicionando a nossa compreensão de política. Em sua epístola, mais uma vez, Gregório reafirma a dimensão ministerial do poder político que caracterizou seu pensamento e que se pode ler na carta a Adilberto, rei dos anglos (RECCHIA 1999, p.116-121).

Neste documento, de 601, o pontífice romano lembra que Deus usa os bons governantes dos povos para fazer chegar até esses os dons de sua piedade;¹⁷ neste caso, o bom governante [o que exerce o *regimen*] é um instrumento de Deus. Instrumento que nos reporta ao papel mediador desempenhado pelo monarca entre Deus e os súditos, como se pode averiguar em Gregório, ao dizer que o rei é o receptáculo das bênçãos divinas e também o seu distribuidor. Convém observar que o bispo de Roma concebe a função régia para além de seus aspectos meramente seculares; instrumento de Deus e distribuidor de suas bênçãos, os reis são homens investidos de um dever espiritual que compromete o exercício “político” de seu poder.

Alguns historiadores do século XX tenderam a interpretar essa ambivalência da função régia segundo uma concepção antropológica que fazia uso do questionável conceito de “sacralidade”, indo buscar nos aspectos mágicos

¹⁵ RECCHIA (1998, p.496): “*Tunc enim regnum bene regitur, cum regnandi gloria animo non dominatur*”.

¹⁶ RECCHIA (1998, p.498): “Pois a ira, ainda que seja para punir as culpas dos delinquentes, não deve guiar a mente, como se fosse senhora, porém, deve servir como escrava às retaguarda da razão, para que, ao ser ordenada, venha de frente” [“*Ira quippe, etiam cum delinquentium culpas exsequitur, non debet menti quae domina praeire sed post rationis tergum uelut ancilla famulari, ut ad faciem iussa ueniat*”].

¹⁷ RECCHIA (1999, p.116): “*Propter hoc omnipotens Deus bonos quosque ad populorum regimina perducit, ut per eos omnibus, quibus praelati fuerint, dona suae pietatis impendat*”.

da realeza germânica ou indoeuropeia os critérios de sua efetivação (BLOCH, 1924). Em se tratando de Gregório I, não precisamos ir tão longe. O referido bispo parte de pressupostos bíblicos e, ao pensar o ofício régio, emprega vocabulário cristão e sacramental. Segundo a compreensão eclesiástica do sacramento do batismo, todo cristão, pelo fato de ser cristão, isto é, inserido no “corpo místico de Cristo”, homem e Deus, condive uma dupla natureza: mundana e religiosa e, por isso, toda a sua atividade, por mais simples que seja, participa da ambivalência desta condição místico-sacramental. Sendo assim, os reis cristãos não poderiam escapar à mesma sorte.

Qual deve ser, então, o programa régio delineado na carta ao rei dos Anglos? Antes de tudo, expandir a fé cristã, levar os súditos à conversão, perseguir o culto aos ídolos, destruir os santuários pagãos, exortar os súditos e corrigi-los, ameaçá-los e edificá-los dando exemplo de uma vida pura (o rei é espelho moral dos súditos), deve também divulgar o nome e o conhecimento de Deus na terra.¹⁸ Segundo Gregório, esse programa, quando implementado pelo monarca, garante-lhe a fama entre os súditos e a perpetuação de sua memória. É nesse momento que o bispo traz à discussão a figura do imperador Constantino que teria agido segundo essa ética, livrando a república romana do culto dos ídolos e colocando-a sob o poder de Jesus Cristo. Por isso é que Constantino teria superado todos os outros imperadores romanos em glória e sua reputação ultrapassado aqueles que superavam no bem.¹⁹

Gregório não hesita em afirmar que Adilberto deveria proceder como o imperador Constantino, isto é, superar os antigos reis da estirpe dos anglos, inculcando nos súditos a fé na Trindade. Talvez devêssemos pensar no impacto positivo que a comparação entre Adilberto, rei dos anglos, e Constantino, imperador dos romanos, deve ter provocado na mente do rei “bárbaro”. Se aqui não é o lugar para isso, não se pode deixar de observar que a exemplaridade que o bispo de Roma via na figura do imperador não se relacionava, mais uma vez, com o veio político deste ou com sua capacidade de governar a república segundo as virtudes cívicas, mas, ao contrário, segundo as virtudes cristãs. Formar o rei nessas virtudes é tarefa do bispo. Adilberto deveria, então, ouvir e honrar Agostinho, bispo de Cantuária, homem ortodoxo e ligado diretamente a Gregório, cujas orações haveriam de tornar Deus benevolente ao rei: o monarca que não escutasse o bispo taparia os ouvidos de Deus às suas preces.

¹⁸ RECCHIA (1999, p.117-118): “(...) *christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conversione multiplicata, idolorum cultus insequare, fanorum aedificia euerte, subditorum mores in magna uitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica, ut illum retributorem inuenias in caelo, cuius nomen atque cognitionem dilataueris in terra*”.

¹⁹ RECCHIA (1999, p.118): “*Unde factum est ut antiquorum principum nomen suis uir ille laudibus uinceret et tanto in opinione praecessores suos, quanto et in bono opere superaret*”.

Mais uma vez, poderíamos nos deixar seduzir pelas teses de Arquilliè-re que escreve: “ao introduzir a moral cristã na política, inculcando nos reis o dever de proteger a disciplina da Igreja, se abria um campo ilimitado para as intervenções da ‘Santa Sé’ (sic.)” (1972, p.40-41), resultando disso os arranjos eclesiástico-políticos que caracterizaram o regime de cristandade. Tanto aqui quanto alhures, cabe-nos evitar fazer uma leitura teleológica da reflexão político-eclesial de Gregório Magno. De fato, o bispo Gregório esperava fazer dos reis agentes de evangelização, mas, em se tratando dos propósitos do cristianismo neotestamentário, evangelizar constituía atributo de todo cristão, não apenas dos bispos, e nisso, convém repetir, os reis cristãos não podiam ser diferentes. Em segundo lugar, a função estritamente política dos reis, se algum dia existiu, não poderia manter-se dentro de uma sociedade cristianizada, sob o risco de contradizer o princípio cristão da transitoriedade do mundo. Em terceiro lugar, se o bispo, nesta sociedade cristianizada, havia se tornado um *vector*, o rei tornara-se, por sua vez, um *pastor* e, por conseguinte, participava das obrigações espirituais do *regimen animarum*, da cura das almas, que nos tempos de Agostinho de Hipona parecia ser atributo exclusivo dos clérigos.

Por isso, não é estranho que Gregório Magno, levando ao limite o que já pensava Ambrósio de Milão, tenha escrito ao rei Childeberto que “ser rei não é nada de maravilhoso, posto que outros o são; o que importa é ser um rei católico”, pois viver como rei católico é o que torna um reino próspero”²⁰. Esse pensamento que diz que o rei católico torna o reino próspero não é estranho ao cristianismo desde tempos anteriores a Gregório; já Basílio Magno, em suas *Homilias sobre a origem do homem* (SMETS, 1970) havia dito que Deus fizera o homem à sua imagem e semelhança, o que significa, segundo ele, que ser imagem de Deus é um fato consumado, mas ser sua semelhança é uma disposição natural do homem, uma potência, não um ato. Torna-se ato pelo empenho humano em obedecer a Deus por meio da vontade que faculta ao homem se configurar cada vez mais à semelhança de Deus: a isso os Padres orientais chamavam “deificação”. Para Basílio, a melhor forma de um homem se assemelhar a Deus é fazendo-se cristão, pois o “cristianismo” constitui o ponto máximo a que o homem pode chegar de identificação com Deus segundo a natureza. Relacionando esse pensamento ao de Gregório, pode-se dizer que o “reino terrestre” alcançaria sua máxima grandeza quando se assemelhasse ao “reino de Deus”, e quando o reino terrestre fosse governado por príncipe cristão que vivesse debaixo das leis divinas e sob a tutela da Igreja que, por administrar os sacramentos, é a responsável pela “deificação” do homem e pelo aperfeiçoamento do mundo.

²⁰ RECCHIA (1999, p.138).

Conclusão

Após esta rápida passada por alguns dos pressupostos “políticos” do papa Gregório I, somos obrigados a fazer algumas considerações conclusivas de caráter geral. Antes de tudo, devemos admitir que é extremamente ineficaz querer analisar essas cartas na esperança de medir, por elas, o quanto o pensamento gregoriano é original ou inédito. Não só o desejo por originalidade é um vício de forma, em se tratando de história antiga ou medieval, como também constitui um esforço inglório; o bispo de Roma apropriou-se de todo um acervo de ideias e de uma coletânea de nomes que, séculos mais tarde, os escolásticos chamarão de autoridades (*auctoritates*). Além disso, há que se observar que, no que tange à concepção de exercício de poder, Gregório propunha uma “cristianização da realeza” ou uma “realeza cristã” que, como bem mostrou M. Cândido da Silva (2008, p.175-176), estava longe de ter sido inventada por ele; os bispos católicos da Gália, como Remígio de Reims (437-533) e Gregório de Tours (538-594), muito antes de Gregório Magno, defendiam que o ofício régio fundamentava-se na justiça e devia ser orientado pelos bispos. Sabemos que esta proposição acabou sendo acolhida pelos próprios reis, o que nos mostra que ela colaborava com suas estratégias de legitimação.

Em segundo lugar, vimos que os limites das análises feitas por Arquillièrre revelaram-se estreitos devido ao uso anacrônico que fez dos termos “Igreja” e “Estado” e, por detrás deles, dos conceitos de “política” e “religião”. De alguma forma, é ainda possível perceber que certos estudos históricos contemporâneos continuam a projetar sobre o passado medieval o peso ideológico da compreensão moderna de política, esquecendo-se de que, antes do século XVII, ‘política’ definia-se, *grosso modo*, como a arte de governar segundo a justiça e segundo a razão (Brunetto Latini), cuja finalidade era a conservação da comunidade dos homens que se regiam pelo governo da lei e, nesse caso, ‘política’ se apresentava como “a filha da ética e do direito” (VIROLI, 1994, fl.IX); só pelos fins do século XV é que o conceito de política transformou-se e tornou-se “razão de Estado”, cuja finalidade, como acenamos, é a manutenção e a expansão do poder daquele ou daqueles que dominam as instituições públicas por meios legítimos ou não, pois agora busca-se a eficiência dos meios e não sua legitimidade. Separando ética e política, os teóricos separam também política e religião, ignorando o fato de que o conceito de religião, tal como o concebemos, é inadequado para o passado medieval.

Por isso, insistir na oposição “política-religião” ou em qualquer outro modelo binário de estruturação do poder significa achatar a complexidade da história e ignorar a fluidez das instituições humanas (Cf. BOUREAU, 2000, p.885). O pensamento de Gregório Magno sobre o governo dos reinos cristãos nos mostrou que a ênfase estava posta numa realidade sobre-

natural vindoura, à qual podemos chamar seguramente de “escatológica”, pois se refere à realidade última à que tenderia todo homem. Assim, o reino temporal e, por conseguinte, o rei temporal, são condição de preparação, talvez até de antecipação, limitada e imperfeita, mas sem dúvida necessária, do reino eterno. Disso resulta, a nosso ver, que Gregório não admite a separação e oposição de reino e sacerdócio. É certo que muitos historiadores, como H.-X. Arquillière (1934), M. Pacaut (1957), J. Quillet (2001), C. Martinez de Ayala (2008), entre outros, defendem que Gregório Magno está na origem da teocracia medieval ocidental, e que talvez seja ele seu grande fundador. Porém, as cartas do bispo de Roma, lidas à luz dos pressupostos escatológicos da fé cristã, não nos permite fazer tamanha afirmação.

Gregório não queria fazer a instituição eclesiástica triunfar dos reinos e do império e não esperava subjugar o poder temporal ao espiritual, até porque, segundo a doutrina cristã, o temporal é condição imprescindível e irrenunciável para que o espiritual manifeste sua ação salvadora. Como instrumentos de Deus para a expansão da fé, os reis e imperadores cristãos estão investidos de um mandato igualmente apostólico, cujo resultado insere-se na mais alta missão a que pode aspirar um *homo christianus*: apressar a vinda do reino de Deus. A ideia de um reino cristão, de um império cristão, forneceria a segurança necessária para se crer que a universalidade da fé é possível. Esse campo escatológico da política medieval, tão bem ressaltado por A. Boureau (2000), nos leva a entender que o imperador e os reis participavam de uma certa “sacralidade”, que seguramente não era a eclesiástica, mas que não podia deixar de se respaldar na dimensão mais ampla que o conceito de *Ecclesia* era capaz de fornecer aos quadros de pensamento do período. Insistir na procura de um pensamento político medieval que desconsidere esses elementos teológicos, que reforce o direito natural do Estado em detrimento dos argumentos escatológicos da fé e que afirme o *laico* a contrapelo do *clerical* é ignorar os fundamentos primeiros de toda uma construção social que perdurou, com certa variação de cores, até pelo menos o século XIV, se não depois.

Referências

Fontes

GREGORIUS I MAGNUS. J.-P. MIGNE. **Regulae Pastoralis Liber**. Patrologia Latina, n. 77, vol. 3, 1896. Col. 0013-0128A.

PAVÉS, José Rico (ed.). GREGORIO MAGNO. **Libros Morales (I-IV)**. Madri: Editorial Ciudad Nueva, 1998.

RECCHIA, Vincenzo (ed.). “Gregorius Iustino practori Siciliae”, Epistola

I, 2. In: **Opere di Gregorio Magno**. Roma: Città Nuova Editrice, 1996. Vol. V/1. p.108-110.

_____. “Gregorius Theoderico et Theodeberto regibus Francorum”, Epistola IX, 227. In: **Opere di Gregorio Magno**. Roma: Città Nuova Editrice, 1998. Vol. V/3. p. 486-489.

_____. “Gregorius Reccaredo regi vvisigothorum”, Epistula IX, 229. In: **Opere di Gregorio Magno**. Roma: Città Nuova Editrice, 1998. Vol.V/3. p.492-501.

_____. “Gregorius Adilberto regi anglorum”, Epistola XI. In: *Opere di Gregorio Magno*. Roma: Città Nuova Editrice, 1999. Vol. V/4. p.116-121.

SMETS, Alexis (ed.). BASILE DE CÉSARÉE. **Sur l'origine de l'homme**. Hom. X-XI de l'Hexaéméron. Texte original et traduction. Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du CERF, 1970. Vol. 160.

Bibliografia

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. **L'Augustinisme politique**. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. 2^a ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

BLOCH, Marc. **Les rois thaumaturges**. Essai sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Paris: Istra, 1924.

BOUREAU, Alain. “On ne doit pas parler la bouche pleine. Un épisode d'histoire politique non-thomiste (Bourdieu, Foucault, Senellart)”. In: **L'Atelier du Centre de recherches historiques**. Révue électronique du CRH, 1998. Disponível em <http://acrh.revues.org/index316.html> (acessado dia 26.08.2010).

_____. “Des politiques tirées de l'Écriture. Byzance et l'Occident”. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. Ano 55, n. 4, 2000. p.879-887.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. **A realeza cristã na Alta Idade Média**. Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII). São Paulo: Alameda, 2008.

DUFAL, Blaise. “Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillière”. In: **L'Atelier du Centre de recherches historiques**. Révue électronique du CRH, 1998. Disponível em <http://acrh.revues.org/index313.html> (acessado dia 26.08.2010).

FAVIER, Jean. **Carlos Magno**. Trad.: Luciano Vieira Machado. São Pau-

lo: Estação Liberdade, 2004.

HERNANDEZ, Alfonso. “Los límites de los conceptos “agustinismo político” y “gelasianismo” para el estudio de las ideas acerca del poder y la sociedad en la Alta Edad Media”. In: **Revista Signum**. Vol. 11, n. 1, 2010. p.26-48.

GUERREAU, Alain. “Política / Derecho / Economía / Religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo?” In: DE TOGNERY, Reyna Pastor (org.). **Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna**: aproximación a su estudio. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. p.459-465.

_____. **L’avenir d’un passé incertain**: quelle histoire du Moyen Âge au XXI siècle? Paris: Seuil, 2001.

MARKUS, Robert Austin. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Gregory the Great and his world**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARTINEZ DE AYALA, Carlos. **Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval**. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII. Madri: Sílex, 2008.

PACAUT, Marcel. **La théocratie**. L’Église et le pouvoir au Moyen Âge. Paris: Aubier, 1957.

QUILLET, Jeannine. “Agustín”. In: RAYNAUD, Philippe e RIALS, Stéphane (org.). **Diccionario Akal de Filosofía Política**. Madri: Ediciones Akal, 2001. p. 21-34.

REYDELLET, Marc. **La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville**. Roma: École Française de Rome, 1981.

SENELLART, Michel. **As artes de governar**. Do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006.

VIROLI, Maurizio. **Dalla politica alla Ragion di Stato**. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo. Roma: Donzelli editore, 1994.

Artigo recebido em 30/08/2010 e aceito para publicação em 22/11/2010