

Acerca de Orígenes: G. Massart, *Società e stato nel cristianesimo primitivo: la concezione di Origene*, Pádua, 1932. Ferdinand Cavallera, «La doctrine d'Origène sur les rapports du christianisme et de la société civile», *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1937, pp. 30-39. Sobre Eusébio pode-se ler: de F. E. Cranz, «Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea», *H. th. R.*, XLV, 1952, pp. 47-66. N. H. Baynes, 1934, pp. 13-18. H. Eger, «Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von C.», *Z. N. T. W.* 1939, pp. 97-115. Relativamente a S. João Crisóstomo, consultar V. Ermoni, *La pensée et l'œuvre sociale du christianisme: saint Jean Chrysostome*, Paris, Tralin, 1911. A edição de Synésios de Cyrène, *Discours sur la Royauté*, ed. de Ch. Lacombrade, Belles-Lettres, 1951, oferece-nos uma ideia concreta acerca deste tão estranho autor.

A respeito de S.^o Agostinho poderemos consultar os trabalhos de Henri Iréné Marrou. A abundância da bibliografia agostiniana apenas nos permite distinguir aqui: Abade Jules Martin, *La doctrine sociale de Saint Augustin*, A. Tralin, s. d., 262 págs. G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Plon, 1927, 141 págs. Norman H. Baynes, *The political ideas of Saint Augustine's De civitate Dei*, Historical Association Pamphlet, n.º 104, Londres, 1936. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, Vrin, 1934, xx, 159 págs.; 2.^a ed., 1955. Lauras e Rondet, «Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin», *Revue des Études augustiniennes*, 1953. Fulbert Cayré, «Développement de l'Augustinisme. Note complémentaire, Tables générales du *Dict. de Théol. cath.*», fasc. 2, cols. 317-324. John Neville Figgis, *The Political aspects of Saint Augustine's «City of God»*, Londres, Longmans, 1921. F. E. Cranz, «De Civitate Dei xv 2 and Augustine's idea of the Christian Society», *Speculum*, 1950, pp. 215-225. Podemos, para apreciar o indício da ideia de tolerância, consultar A. Cherel, «Histoire de l'idée de tolérance», *Rev. d'Hist. de l'Egl. de Fr.*, t. xxvii, 1941, p. 14 e segs.

CAPÍTULO III

A ALTA IDADE MÉDIA:
UM EMPIRISMO HIEROCRÁTICO
(Séculos V, VI, VII, VIII, IX e X)

Em 410, Roma cai nas mãos de Alarico. O acontecimento sem dúvida que não assumiu, aos olhos da maioria dos contemporâneos, o aspecto catastrófico que a História lhe atribui. Integra-se, com efeito, num conjunto de perturbações materiais e morais que raros espíritos souberam avaliar como convinha. A depressão económica mina o mundo romano. O desaparecimento de uma actividade económica e comercial intensa é acompanhado do retorno a uma «economia natural» baseada na agricultura e na permuta; a decadência das cidades e da moeda ocasiona uma fraccionação da vida social e um desmoroamento dos poderes. Por outro lado, o governo imperial e os seus agentes perdem o domínio sobre os cidadãos, os quais «se deixam conduzir passivamente» ou «procuram eximir-se o mais que podem às suas obrigações» pela fuga ou pela revolta, utilizando todas as escapatórias possíveis. O declínio do espírito cívico teve consequências particularmente graves sobre o recrutamento do exército; este é na totalidade composto de mercenários estrangeiros: não tinha sido o próprio Alarico *praeceptor militum* no exército romano? Os bárbaros que espreitam as fronteiras encontrarão a fazer-lhes frente tropas leais, é certo, mas a que falta convicção patriótica. Enfim, as forças intelectuais e religiosas revelam tendência para se refugiarem no Oriente; a crise da economia e a decadência das cidades no Ocidente não propiciam de modo algum um verdadeiro movimento cultural, tanto mais que o cristianismo em expansão se via coagido a dedicar-se a um trabalho de vulgarização em detrimento das investigações da originalidade.

Mais profundamente, o cristianismo, religião nova e totalitária, não deixa de perturbar a antiga ordem imperial: de certa maneira, a conversão de Constantino atinge a cabeça do império; desde que a pesoa do imperador perde o carácter sagrado, a função imperial corre o risco de ver diminuir o seu prestígio e a sua autoridade.

Ao decidir fazer de Constantinopla uma segunda capital, Constan-

tino antecipou-se a limitar o desmoronamento do Império Romano: apenas a *pars occidentalis* é arrebatada pelas invasões bárbaras e subdividida em múltiplos reinos; a *pars orientalis* assegura a permanência da ideia imperial, tenta, com Justiniano, restaurar esta ideia no Ocidente e, depois do fracasso, encerra-se em si própria, cultivando a sua grandeza de portas adentro.

Neste período de profunda transformação reina o empirismo radical; os factos encontram geralmente em si mesmos a própria justificação e as teorias surgem a maior parte das vezes depois e não antes dos acontecimentos. Os autores a quem incumbe justificar o caso revelam-se por vezes pouco preocupados com a exactidão histórica: não hesitam em fazer falsificações (uma das mais conhecidas, e não a única, é a *Doação de Constantino*), quando isso lhes é pedido. Só se começam a redigir tratados caracteristicamente políticos no século IX com a *Via regia* de Smaragde, que data de 813 e cujo conteúdo se revela ainda mais moral do que político, e sobretudo com o *De institutione regia* (redigido entre 831 e 834), no qual Jonas de Orleães se contenta em apresentar as decisões do sínodo de 825. Para captarmos as ideias políticas da Alta Idade Média, somos obrigados a recorrer primeiro do que tudo aos actos oficiais de que ficaram alguns vestígios escritos (declarações, cartas, etc.), assim como às narrativas dos historiadores que se ocuparam, em número cada vez maior, em relatar os factos e os gestos dos grandes homens do seu tempo. Quer isto dizer que num ou noutro caso seremos obrigados a apresentar com desenvolvimento a cronologia dos factos, nos quais se integram ou se comentam tais escriptos.

Acrescentemos que esses factos se desenrolam numa atmosfera banhada de cristianismo, que se pode qualificar de «hierocrática», se não mesmo de «teocrática»: não só no Oriente, onde os imperadores associam o seu destino ao da religião oficial, mas também no Ocidente, onde o desmoronamento das instituições imperiais causa apenas um prejuízo temporário à Igreja, que rapidamente se adapta à nova situação e em breve irá tirar vantagem dela. O *imperium* já não existe; a Igreja impõe a sua *auctoritas*: os chefes bárbaros não podem desprezar a realidade cristã, dentro dos limites da qual apenas lhes é reconhecido um simples poder de administração (*potestas*); de acordo com esta perspectiva, o baptismo de Clóvis surge como uma rigorosa necessidade.

Julgamos poder captar o sentido desta época, do ponto de vista que nos interessa aqui, distinguindo cinco períodos: um primeiro, no qual se assiste a uma redistribuição das forças, abrange os séculos V e VI; o segundo, que se estende até ao reinado de Carlos Magno, caracteriza-se essencialmente pela separação entre o Ocidente e o Oriente, ficando o papa do lado do Ocidente; o terceiro decorre sob o domínio de

Carlos Magno, que instala a ordem cristã no Ocidente; no decurso do quarto, a Igreja, chamando a si a herança de Carlos Magno, vinga-se do poder temporal; durante o quinto, finalmente, a dinastia dos Otões tenta reconstruir o Império do Ocidente.

§ 1. Primeiro período: redistribuição das forças

395	Morte de Teodósio, que elevou o império cristão de Constantino ao apogeu; o Império Romano divide-se em duas partes.
410	Tomada de Roma por Alarico, tendo as invasões germânicas no Ocidente começado alguns anos antes.
413-427	S. ^{to} Agostinho escreve a <i>Cidade de Deus</i> para responder às acusações formuladas contra os cristãos e consolar estes da derrota.
440-461	Pontificado de Leão, o Grande; primeira contestação da primazia romana pelo Oriente.
476	Destituição de Rómulo Augústulo por Odoacro; todo o Ocidente fica dali em diante nas mãos dos Bárbaros.
484-519	Querela do monofisismo; primeiro cisma entre o Oriente e o Ocidente.
492-496	Pontificado de Gelásio I.
481-511	Clóvis, rei dos francos.
527-565	Reinado de Justiniano; restauração parcial do império no Ocidente.
568	Os Lombardos na Itália.
590-604	Pontificado de Gregório, o Grande.

A) A Igreja e os Estados: nascimento do agostinianismo político

Ao distinguir as duas cidades, S.^{to} Agostinho demonstrara que para os cristãos só contava afinal a Cidade de Deus. Fizera notar que, sendo os dois poderes independentes um do outro, a sociedade temporal se entregava, no entanto, no plano divino e que, por esse motivo, não podia contrariá-lo. Obra de circunstância, a *Cidade de Deus* preconizava uma espécie de «desprendimento» superior que conduzia a uma visão mística. É claro que as noções agostinianas de paz e de justiça não se impõem ao direito natural para o animar ou o substituir, antes se situam num plano diverso: «As definições são ascensionais. Partem da matéria organizada e viva, para se elevarem pouco a pouco

até à fé e à vida sobrenatural» (H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*).

Não é, portanto, sem um certo desvio do sentido do pensamento do bispo de Hipona que nasceu o agostinianismo político. Não podemos sequer afirmar que o que nele era apenas uma simples inclinação de espírito se transforma em doutrina nos seus comentadores; estes utilizaram, com efeito, a herança agostiniana, amputando-lhe as perspectivas: de um reflexo de defesa ao serviço de uma causa superior fizeram eles uma regra de governo quotidiano, em que a ordem natural se acha absorvida pela ordem sobrenatural, o direito natural pela justiça sobrenatural, o direito do Estado pelo da Igreja.

O primeiro texto em que se exprime o agostinianismo político é a carta que Gelásio I (papa de 492 a 496) dirige ao imperador Anastácio. Após haver distinguido os «dois organismos pelos quais o mundo é superiormente governado, a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real», Gelásio afirma sem equívoco: «Mas o poder dos padres é mais pesado ainda pelo facto de terem de prestar contas ao Senhor, no Juízo Final, até dos próprios reis. Com efeito, tu bem sabes, filho clementíssimo, que, embora pela tua dignidade comandes o género humano, baixas, contudo, a cabeça com respeito diante dos prelados e das coisas divinas. Ao receberes os sacramentos celestes, esperas deles os meios para te salvares e, se bem que disponhas deles, também sabes que tens de ser submisso à ordem religiosa em lugar de a pretendes dominar. Não ignoras também, entre outras coisas, que não deves procurar reduzi-los à tua vontade.»

Gregório, o Grande (540-604) desenvolve os princípios enunciados por Gelásio. É ele quem organiza e exprime aquilo a que se chamou «a concepção ministerial» do império e das realidades: os órgãos do poder temporal não são mais do que um sector do seu governo soberano. Contudo, Gregório, o Grande, deixa de proceder da mesma maneira com o império e com as jovens realidades bárbaras. Antigo funcionário em Roma, portanto testemunha ocular da fabulosa grandeza de Bizâncio, permanecendo sob o império, submisso à *jussio imperialis*, conserva pelo império um respeito tradicional que o leva a formular o seu pensamento com diplomacia, por vezes com humildade, mas sem nunca abdicar de uma grande firmeza. «Rinoceronte domesticado por Deus», o imperador deve, na sua opinião, «proteger com extrema solicitude a paz e a fé»; procedendo assim, assegura a concórdia no seu próprio domínio: a paz da Igreja e a do Estado estão inteiramente ligadas. Mais ainda, esta justificação ministerial é a única que se pode dar acerca do poder temporal, assim como Gregório, o Grande, o afirma numa carta célebre ao imperador Maurício e a seu filho Teodósio, associado ao

trono: «O poder sobre todos os homens foi dado no Alto aos meus senhores para ajudar aqueles que querem fazer o bem, para abrir mais o caminho que conduz ao Céu, para que o reino terreno fique ao serviço do reino dos Céus.» Quando se dirige às realidades ocidentais, Gregório, o Grande, exprime-se brutalmente: «Ser rei», escreve ele a Childeberto, «nada tem em si de maravilhoso, visto que também outros o são; o que importa é ser um rei católico.» O primeiro acto do bom governo real é a repressão do pecado: a ordem política confunde-se com a ordem moral. Dirigindo-se a Brunilde¹, o pontífice declara que esta deve fazer respeitar impiedosamente a moralidade no seu reino: «Se denunciarmos à rainha homens violentos, adúlteros, ladrões, indivíduos que cometeram outras iniquidades, que a rainha se apresse a corrigi-los, para apaziguar a cólera divina.» É lógica a evolução que leva a Isidoro de Sevilha (falecido em 636), o qual proclamou que o poder temporal «não seria necessário se não impusesse pelo terror e pela disciplina o cumprimento daquilo que os padres não conseguem fazer prevalecer pela palavra».

B) Os direitos internos dos Estados

Perante tal atitude de superioridade que o papa se arroga em face das realidades bárbaras, não devemos concluir que estas tenham nascido e crescido no meio da mais completa desordem moral e jurídica. Cada povo invasor tinha as suas leis. Houve homens, de resto, embora partidários da *Romania*, capazes de estabelecer um paralelo entre os vícios dos Romanos e as virtudes dos Bárbaros. A mais conhecida entre as leis civis dessa época é a *Lei Sálica*; compreendia um sistema completo de protecção individual contra a violência e de salvaguarda da paz social. Embora de concepção bastante rudimentar, esses textos sofreram rapidamente a influência do direito romano.

O reinado de Justiniano não se caracteriza apenas pela reconquista imperial de uma parte do Ocidente; foi também a primeira idade de ouro da civilização bizantina. Não são apenas as obras de arte que depõem em seu favor; fez-se também nessa época uma grandiosa compilação de textos jurídicos, conhecida pelo nome de *Código de Justiniano*. O *Código de Justiniano* amplia o *Código de Teodósio* e recolhe, adaptando-a, a antiga legislação romana. O *Digesto* completa esse edifício reagrupando os pareceres de juristas romanos. Essa compilação representa para os historiadores e juristas um dos mais fiéis espelhos da antiguidade; tamanha era a sua grandeza e a sua fraqueza no tem-

¹ Filha de Atanagildo, rei dos Visigodos. (N. do T.)

po de Justiniano, que nunca foi mais do que um testemunho do passado, sem forças para animar um império já agonizante.

§ 2. Segundo período: põe-se de novo a questão do equilíbrio

Depois da morte de Justiniano, Bizâncio entra num período perturbado: a reconquista ocidental não tem futuro, enquanto a expansão árabe ameaça o império, reduzido aos seus limites orientais, e instala uma nova força política.

- 633-644 Início da conquista árabe (Síria, Egipto, Pérsia).
- 638-681 Questão do monotelismo.
- 663 Última estado do imperador romano no Ocidente.
- 692 Concílio «quinisexto» em Constantinopla; hostilidade em face dos usos romanos.
- 696-708 Conquista de África pelos Árabes.
- 708-715 Pontificado de Constantino VI, que efectuará uma estado (ainda) triunfal em Bizâncio.
- 711 Conquista da Espanha pelos Árabes; derrocada da monarquia visigótica.
- 726 Início da querela das Imagens.
- 731-751 Os Lombardos ameaçam Roma.
- 732 Vitória de Carlos Martel sobre os Árabes em Poitiers.
- 751 Início da dinastia carolíngia.
- 754 Viagem do papa Estevão II a França; aliança do papado e da monarquia carolíngia.
- 755-756 Expedição dos Francos em Itália; formação do Estado pontifício. No Oriente, o culto das Imagens é condenado.
- 750-760 É redigida a Doação de Constantino.

A) Grandeza e fraqueza de Bizâncio

«Estendendo-se simultaneamente pela Europa e pela Ásia, como o efêmero império de Alexandre, o Império Bizantino, para estabelecer a comunidade dos povos, não dispôs apenas, conforme sucedeu com o Império Romano, das instituições: o cristianismo reforçou-lhe a unidade» (Henri Berr, prólogo de *Les institutions de l'Empire byzantin*, de Louis Bréhier). A coabitação e a colaboração do imperador e do patriarca são o símbolo desta unidade; a concepção bizantina das relações da Igreja e do Estado caracteriza-se antes de mais nada pela solidiedade, e foi impropriamente que a qualificaram de «cesaropa-

pismo». Eleito da Providência, ministro de Deus, verdadeiramente «consagrado» e rodeado de um culto, o imperador detém teoricamente todos os poderes, incluindo o domínio da Igreja, mas de facto esta obriga-o a um compromisso. «O absolutismo [do imperador] é atenuado pelos usos, pelas tradições indestrutíveis, como seja a profissão de fé exigida antes da coroação. A Igreja possui também a sua doutrina, mais absoluta ainda do que a doutrina imperial. Ela exige do soberano a fé ortodoxa, o respeito pelos seus dogmas e pela sua hierarquia e, quando se julga ameaçada pelo imperador, resiste-lhe» (Louis Bréhier, *op. cit.*). Não hesita em o condenar quando é herético, e ele está-lhe sempre submetido *ratione peccati*. Mais ainda, o dever da Igreja, particularmente do patriarca ecuménico, é ajudar o imperador a governar, mesmo no domínio temporal: «Acontecia muitas vezes [ao patriarca ecuménico] participar directamente do governo e da política do império» (Louis Bréhier, *op. cit.*). Se a Igreja não pode existir sem o império, a inversa é também verdadeira.

Dentro deste conjunto, a vida intelectual assume um carácter essencialmente teológico; e, ainda por cima, essa teologia não é original: Bizâncio, salvo raras excepções, entre as quais até um João Damasceno não pode ser incluído sem reservas, teve mais «coleccionadores» e comentadores do que pensadores propriamente ditos. As causas disto são múltiplas: a coacção de um poder teocrático, a ausência de centros intelectuais, como sejam os mosteiros ou as universidades no Ocidente (a monarquia oriental, poderosa noutros domínios, era pouco dotada para a intelectualidade pura, e faltavam as universidades), ideias atmosféricas confinadas, um mundo fechado sobre si próprio. As ideias políticas de Bizâncio exprimem-se, pois, de uma forma difusa: raramente surgem nas obras de historiografia ou de edificação (os «espeelhos dos príncipes»), redigidas por eclesiásticos, pelos próprios imperadores ou por antigos administradores; aparecem geralmente em discussões teológicas. Com efeito, uma vez que o imperador podia intervir em matéria teológica e se arrogava o direito de dizer a última palavra, as polémicas desse género, muito frequentes, como se vê por uma abundante literatura, nunca deixavam de ter um sentido oculto ou de albergar qualquer implicação de natureza política.

As primeiras divergências teológicas essenciais incidiam sobre a dupla natureza humana e divina de Cristo; mais tarde, levantou-se uma tumultuosa questão a propósito das Imagens. Os monofisitas afirmavam que a existência humana de Cristo não passava de uma aparência. Para eles, só a natureza divina contava. Os nestorianos (nome que lhes vinha do patriarca de Constantinopla, Nestório) defendiam a natureza humana e a natureza divina de Cristo, mas distin-

guindo-as radicalmente. Condenado no concílio de Éfeso, em 431, o nestorianismo nem por isso deixou de subsistir, tal como o monofisismo, rejeitado pelo concílio de Calcedónia (451). Os partidários destas doutrinas, sobretudo da segunda, tinham influência em toda a parte. O imperador Heráclio, no século VII, não conseguiu vencê-los, instituindo o monotelismo, que se esforçava por suprimir o debate: era proibido, dali em diante, falar de uma ou de outra das naturezas de Cristo, sendo apenas lícita a afirmação de uma única vontade. Esta iniciativa imperial teve como resultado provocar a hostilidade do papado.

Após a confusão causada pela conquista árabe, o império, a partir dos meados do século VIII, enfrentou uma nova querela religiosa, que teve influência, não apenas na organização do culto, mas também na vida artística e cultural, social e política. Em face da religiosidade popular, favorecida pelos monges, e que atribuía às imagens, simples representação da divindade, um valor absoluto, os puristas, influenciados por S. Paulo, tomaram a iniciativa de promover um movimento iconoclasta, aprovado pelo imperador, que desejava reduzir a influência dos monges, mas combatido pelo papado, que não avaliava bem a amplitude e o significado do problema. O imperador teve de capitular perante a vontade do povo, mas uma vez mais a sua autoridade saiu diminuída. A unidade do império não passava já de uma simples fachada: a vida cultural e política de Bizâncio diluía-se em paixões abstractas.

B) A conquista árabe: as ideias políticas do Islão

O Islão nasceu, politicamente, no ano de 622 da nossa era, num oásis da Arábia, Medina (Madinat al-Nabi, cidade do Profeta), onde Maomet foi obrigado a ir instalar-se com os companheiros. O seu progresso teve a rapidez do relâmpago: «Em menos de dez anos, depois de toda a Arábia ter sofrido os efeitos da superioridade militar do novo Estado, firmou com ele diversos tratados, realizando assim pela primeira vez a unidade política das tribos árabes, e os que combatiam pela fé iniciaram a conquista dos países limítrofes. Apesar de possuírem uma civilização superior, a Síria, o Iraque, a Pérsia, o Egipto, o Magrebe e a Espanha foram dominados em menos de um século... Setecentos anos depois, após a reacção das cruzadas, a expansão política do Islão iria recomençar graças à conversão de outros nómadas, os turcos do Turquestão, que no Oriente se infiltrariam na China e dominariam a Índia; a Ocidente, por sua vez, tomariam a Anatólia e Constantinopla, os Balcãs e a Hungria... Devemos referir ainda, no Sul, a penetração do Islão na África central, para lá dos Sudões, e nas

margens do oceano Índico, assim como o seu progresso desde Zanzibar e das Comores até à Malásia.» (Este resumo é da autoria de Louis Massignon, *Situation del l'Islam*) A explicação de tais triunfos não se deve procurar apenas na superioridade de uma organização militar, mas também na força da nova lei e na eficácia das trocas regulamentadas por um direito comercial favorável.

O *Corão* e a *Suna* (tradição do Profeta) constituem as bases da fé muçulmana. Por singular que pareça, o *Corão* pode ser considerado como «o código revelado de um Estado supranacional» (L. Massignon, *ibid.*), onde a religião desempenha o papel de cidadania. É por essência que a fé representa um valor de ordem política, e mesmo o único valor verdadeiro dessa natureza, «o único que confere à cidade a sua razão de ser» (Louis Gardet, *La cité musulmane*). Os crentes, cidadãos de facto de um Estado supranacional, são integrados na «comunidade», na *Umma* (de *Umm*, mãe). A palavra *Umma*, fundamental no *Corão*, designa «o grupo de homens aos quais Deus envia um profeta e mais especialmente aqueles que, tendo escutado a sua pregação, acreditam nele, fazendo pacto com Deus por seu intermédio» (L. Massignon: «L'Umma et ses synonymes», na *Revue des études islamiques*). Este pacto e a comunidade que ele significa, compreendendo ao mesmo tempo o temporal e o espiritual, possui uma extensão universal: estão aptos a «compreender não apenas o parentesco agnático do Profeta, mas também o seu parentesco cognático e a sua clientela adoptiva, esta destinada a compreender todas as raças do mundo» (L. Massignon, *ibid.*).

Teoricamente, a cidade muçulmana apresenta-se como uma teocracia (alguns autores muçulmanos preferem o termo «teocracia» laica (a inexistência de sacerdócio implica, no Islão, a ausência de sacerdotes) e igualitária: «O magistério legislativo (*amr*) pertence apenas ao *Corão*; o magistério judiciário (*fiqh*) cabe a todo o crente que, pela leitura assídua e fervorosa do *Corão*, decore as definições e compreenda o alcance das sanções nele contidas, o que lhe dá o direito de as aplicar. Resta o poder executivo (*hukm*), ao mesmo tempo civil e canónico; pertence apenas a um Deus, tal como o virão a repetir os *Kharijites* [os quais exprimem, embora sejam dissidentes, o rigor do princípio essencial do Islão] — e só pode ser exercido por um intermediário, um chefe único. A comunidade dos crentes jura obedecer a Deus perante este delegado, o tutor que Deus lhes outorga, desprovido de poder legislativo e de autoridade judiciária» (L. Massignon, *La passion d'Al-Hallaj*). Não existe, portanto, outra autoridade temporal além de Deus: «O poder vem de Deus», diz o Islão, «e permanece nele, inteiramente exercido por ele, através do instrumento humano» (L. Gardet,

op. cit.). Isto tem como consequência, de resto, que, sendo a escolha desse intermediário impenetrável aos humanos, o bom êxito tornar-se-á muitas vezes a primeira garantia da legitimidade. Este absolutismo de Deus tem como contrapartida a igualdade dos cidadãos: igualdade, primeiro, como homens, fundada negativamente sobre o nada da natureza humana; igualdade como crenças constituídas pela boa vontade de Deus num «estado jurídico tal que se encontram [pe- las mesmas razões] habilitados a fazer contrato com ele» (L. Gardet, op. cit.). Em teoria, esta igualdade traduz-se por uma certa «democracia» no seio da comunidade: como exemplo, convém notar que o princípio da *ijma*, ou do consenso dos doutores, é exigido para qualquer elucidação ou aplicação dos princípios revelados, sendo o termo «doutor» aplicável a todo o crente que esteja apto a recebê-lo, qualquer que seja a sua condição.

Concretamente, em 632, após a morte do Profeta (que não podia ter sucessor, visto ser o último da linhagem profética), era forçoso encontrar um chefe; os companheiros de Maomet não conseguiram chegar a acordo: daí a cisão entre Sunitas, Kharigitas e Schiitas. O problema do califado (que deriva da raiz *khalafa*: vir depois) passaria a constituir a questão fundamental da ciência política muçulmana. Torna-se impossível mencionar todas as escolas, citar todos os juristas que testemunham a fecundidade intelectual existente durante a Idade Média, no Islão, sobretudo no domínio do direito. Citaremos apenas dois nomes: Mawardi (falecido em 1058) e Ibn Khaldoun (falecido em 1406). Mawardi destaca o carácter limitado das atribuições do califa e a sua orientação tendente a um bem comum; enumera dez deveres gerais do califa (tal enumeração será retomada sem qualquer mudança por outros teóricos mais recentes), entre os quais citamos: «1.º Conserver a religião segundo os princípios estabelecidos; [...]; 3.º Manter a ordem pública; [...]; 5.º Dotar as fronteiras com equipamento militar defensivo; 6.º Orientar a guerra santa contra quem repudia o Islão depois de ter sido chamado; [...]; 10.º Que o imã, enfim, se ocupe pessoalmente de orientar superiormente os assuntos [...]». O califa é, portanto, essencialmente um «conservador» que recebeu a sua função «em depósito».

As reflexões de Ibn Khaldoun, que desempenhou funções no governo e na magistratura, aproximam-se muito, sob certos aspectos, do pensamento ocidental. Primeiro, em virtude da ideia, muito espalhada no Ocidente durante a mesma época, de que a justificação essencial do poder reside apenas na necessidade de um factor moderador que impeça os homens de se destruírem uns aos outros. Em seguida, por causa da sua concepção de Estado, cujo principal cimento é o espírito de união de um clã, de uma tribo, de um povo — e secundariamente pela religião, uma vez que a propaganda religiosa contribua para refor-

çar os laços antecedentes. «É impossível», diz ele, «estabelecer uma dominação ou fundar um império, sem o apoio do povo e sem o espírito de unidade que o anima.» Para ele, o califado é apenas «uma função instituída para o bem geral e colocada sob a vigilância do povo.»

Este tom bastante «moderno» não nos deve surpreender: o mundo muçulmano não viveu, no decurso dos últimos séculos, no isolamento: contactou com a antiguidade grega (não esquecer que Averróis é, no século XII, o comentador por excelência de Aristóteles), contactou também com o Ocidente contemporâneo. Se os Muçulmanos aceitavam apenas na sua sociedade os monoteístas, «aqueles que seguíam a Bíblia», cristãos ou judeus, estes, particularmente os últimos, ocuparam postos fundamentais na vida das cidades, como seja no comércio do ouro e da prata e na medicina.

Tem-se posto em relevo não só o contributo do Islão para a orgânica da técnica bancária, mas também o facto de esta técnica, logo na Alta Idade Média, e sobretudo a partir do século XIII, haver sido transportada do Islão para o Ocidente: «Foi de preferência a financeiros judeus» [visto o direito muçulmano proibir aos crentes o comércio do ouro e da prata e os financeiros cristãos serem muito suspeitos pelo facto de existirem grandes Estados limítrofes cristãos] que o Estado muçulmano confiou o comércio da prata, e sabe-se que a técnica bancária moderna se formou no Ocidente, graças à emigração de banqueiros israelitas de Bagdade e do Cairo, vindos, na Idade Média, através da Andaluzia» (L. Massignon, *Situation de l'Islam*, ver sobretudo do mesmo autor: «L'Influence de l'Islam au Moyen Age sur la formation de l'essor des banques juives», *Bulletin des études orientales*, I. F. D.; convém confrontar esta tese com a de Henri Pirenne, em *Mahomet et Charlmagne*). É preciso também recordar a influência da instituição corporativa das sociedades de juramento do Islão na formação das corporações no Ocidente e no impulso do movimento comunal. Se o mundo muçulmano se fechou em seguida sobre si próprio e se «ancilhou», não devemos procurar a causa deste facto apenas num imobilismo dogmático, mas também na circunstância de as trocas terem sido bloqueadas pelo Ocidente, a partir do século XV, e de a comunidade muçulmana ir sendo gradualmente desmantelada pela ofensiva da cristandade.

C) Nascimento do Estado pontifício

Nos meados do século XIII, a Itália encontrava-se numa situação confusa. Praticamente abandonada pelo imperador bizantino, arriscava-se a cair inteiramente sob a dependência dos Lombardos, que, conduzidos por Astolfo, se haviam apoderado de Ravenna e ameaçavam

Roma. Como o imperador não correspondesse ao pedido de auxílio que lhe dirigira o papa Estevão II, este resolveu solicitar o apoio de Pepino, o Breve, que não tardou em vencer Astolfo. As terras que deviam ser evacuadas dependiam juridicamente do *basileus*; é mais que evidente que Pepino não podia consentir em lhes entregar e que também não desejava conservá-las na sua posse. Tal como o conta o principal interessado, Estevão II, ele fez «doação a S. Pedro de todas as cidades, vilas, povoações e territórios que Astolfo se comprometera a libertar». No entanto, Astolfo não cumpriu a palavra: Em Janeiro de 756, as suas tropas acampavam sob as muralhas de Roma; após um momento de hesitação, Pepino, que recebera o título de «patrício dos Romanos», interveio de novo. Astolfo foi obrigado a submeter-se; as terras voltaram à posse de Estevão II, embora, no dizer deste, Bizâncio tenha tentado reapoderar-se delas. As tropas francas tiveram de voltar pela terceira vez à carga contra os Lombardos perjuros. O Estado pontifício foi reconstituído; o papa procurou até alargá-lo, apoiando-se no célebre texto conhecido pelo nome de *Doação de Constantino*. Segundo os termos desse falso documento, redigido, nos anos de 750-760, pelo grupo que rodeava o papa, o imperador Constantino, após haver reconhecido a primazia romana, teria entregue as insignias imperiais a Silvestre I e aos seus sucessores, colocando a Itália e o Ocidente sob a sua soberania. Este texto merece ser largamente citado em virtude da importância que virá a assumir:

«Estamos decididos», declarava Constantino, «a honrar e a respeitar tanto o poder da sacrossanta Igreja romana como o nosso poder imperial e a exaltar e a glorificar mais a cadeira sacratíssima do bem-aventurado Pedro do que o nosso império, conferindo-lhe o poder, a dignidade, a glória, a força e a honra imperiais. Decretamos, portanto, que o pontífice passe a exercer o primado sobre as quatro principais sedes de Alexandria, Antioquia, Jerusalém e Constantinopla, assim como sobre todas as outras Igrejas de Deus no universo inteiro... Decretamos também que o nosso venerando pai, Silvestre, pontífice supremo, assim como os seus sucessores, passem a usar o diadema, quer dizer, a coroa de ouro muito puro e de pedras preciosas que nós lhe concedemos, tirando-a da nossa cabeça [...] E para que o prestígio do pontificado se não avilte, mas, pelo contrário, se torne ainda mais resplandecente do que a dignidade do império e o poder da glória deste, nós concedemos e abandonamos ao bem-aventurado Silvestre, nosso irmão, papa universal, não apenas o nosso palácio de Latrão [...] mas ainda a cidade de Roma, assim como todas as províncias, povoações e cidades da Itália e das regiões ocidentais, para serem mantidas por ele e pelos seus sucessores

sob o seu domínio e tutela [...] concedendo-as esta constituição para sempre e de direito à Igreja romana.»

Constantino, no final deste acto, julgava «oportuno transferir [o seu] império e [o seu] poder soberano para as regiões orientais e construir na província de Bizâncio, no melhor sítio, uma cidade que usasse [o seu] nome e se tornasse a capital do império».

As ambições pontifícias não agradavam, claro está, ao futuro Carlos Magno: sem se deixar impressionar por este texto, de que teve conhecimento, empregou todos os esforços para limitar, territorialmente, e mesmo no interior do território pontifício, do ponto de vista administrativo, o poder do pontífice romano. Isso não obistou, porém, a que o Estado pontifício tenha nascido, condição indispensável para que o pontífice romano e a Igreja, que não reconheciam, no entanto, ainda totalmente a primazia romana, desfrutassem pelo menos de segurança, para não dizer já de independência e de poder.

§ 3. Terceiro período: Carlos Magno e a ordem cristã

768	Advento de Carlos Magno.
773-774	A pedido do papa, Carlos Magno enceta uma campanha contra os Lombardos; vencedor, anexa o reino lombardo.
781	Em Bizâncio, advento de Constantino VI sob a tutela de sua mãe.
785	Vitória de Carlos Magno sobre os Saxões, celebrada, por ordem do papa Adriano I, com orações de acção de graças.
787	Concílio de Niceia; restabelecimento do culto das Imagens.
790-792	Redacção dos <i>livros carolingios</i> .
794	Concílio de Francoforte, representando a Igreja do Ocidente.
795	Advento de Leão III.
797	Constantino VI é deposto e cegado — no por ordem da mãe; o trono imperial é considerado vago.
799	Leão III, maltratado em Roma, solicita o apoio de Carlos Magno.
800	Coroação de Carlos Magno em Roma (25 de Dezembro).
806	<i>Ordinatio regni</i> ; a ideia de unidade é mantida.
813	Associação de Luís, o Piedoso, ao império.
814	Morte de Carlos Magno (28 de Janeiro).

Se o Estado pontifício proporcionava ao papa um elemento de segurança contra os perigos do exterior, no entanto nenhuma protecção

formal o punha ao abrigo da revolta dos seus súbditos. Acusado de diversos crimes, entre outros os de perjúrio e de adultério, e desconsiderado pelos Romanos, Leão III vê-se na necessidade de solicitar o apoio de Carlos Magno. O passo é-lhe facilitado pela circunstância de Carlos Magno se ter mostrado desejoso de estabelecer com ele «um pacto inviolável de fé e de caridade, graças ao qual [...] a bênção apostólica [o] possa acompanhar para toda a parte a Santa Sé se conserve constantemente defendida pela [sua] devoção». Carlos Magno acha que tem o dever de intervir; na mesma carta a Leão III, arroga-se a obrigação de, «com a ajuda da divina piedade, defender em todos os lugares a divina Igreja de Cristo pelas armas: no exterior, contra as incursões dos pagãos e as devastações dos infiéis; no interior, protegendo-a pela difusão da fé católica», enquanto coagia o papa com a seguinte súplica: «A vós, Santíssimo Padre, compete, elevando as mãos a Deus com Moisés, ajudar com as vossas súplicas o êxito das nossas armas». A esta divisão de tarefas acrescentava, dirigindo-se ao papa, alguns conselhos acerca da forma de governar e até a respeito da conduta moral: «Que vossa Prudência atenda em todos os pontos às prescrições canônicas e respeite constantemente as regras estabelecidas pelos Santos Padres, a fim de que a nossa vida seja sob todos os aspectos um exemplo de santidade, que da vossa boca saíam apenas piedosas exortações e que a vossa luz brilhe aos olhos dos homens.» A Angilberto, que tinha por missão entregar-lhe esta mensagem, deu o rei as seguintes instruções, que revelam bem o grau que atingira a dependência do papa em relação a ele: «Adverte bem o papa de que deve viver honestamente e sobretudo respeitar os santos cânones; diz-lhe que deve governar piedosamente a santa Igreja de Deus», etc. Depois dos motivos de Roma, Leão III viu-se coagido, apesar das reticências, a apresentar desculpas sob forma de juramento àquele que devia coroar imperador dois dias depois. Os autores do atentado contra o pontífice serão igualmente julgados por Carlos Magno, mas segundo a *lex romana*.

Esta concepção e esta maneira de proceder pouco contribuem para a existência de codificações teóricas. Estas eram sobretudo práticas. No entanto, o frade Alcuino expõe-nas admiravelmente numa carta que dirige ao próprio rei franco:

«Até agora, três pessoas estiveram no cume da hierarquia do mundo: 1.º O representante do alto poder apostólico, vigário do bem-aventurado Pedro, príncipe dos Apóstolos, cuja cadeira ele ocupa. Vossa Majestade teve a gentileza de me pôr ao corrente do que sucedeu ao actual detentor da cadeira; 2.º Vem em seguida o titular da dignidade imperial, que exerce poder secular na segunda Roma. A maneira ímpia como o chefe deste império foi

deposto, não por estrangeiros, mas pelos seus familiares e pelos seus concidadãos, ninguém a ignora; 3.º Vem em terceiro lugar a dignidade real, que Nosso Senhor Jesus Cristo, vos reservou para que possais governar o povo cristão. Esta sobrepuja-se às outras duas dignidades, eclipsa-as em sabedoria e ultrapassa-as. É apenas em ti que se apoiam as Igrejas de Cristo, e só de ti esperam salvação: de ti, vingador dos crimes, guia dos que andam perdidos, consolador dos aflitos, sustentáculo dos justos.»

O coroamento imperial surge apenas como a homologação de um estado de facto. Não se pretendia, aliás, atribuir-lhe outro significado. Se é improvável — contrariamente ao que refere Eginardo — que os preparativos da cerimónia de 25 de Dezembro de 800 se tenham realizado sem que Carlos Magno o soubesse, no entanto, o esforço do cronista para reduzir o acontecimento a proporções modestas é em si mesmo um testemunho bastante significativo. Carlos Magno fez empenho em não surgir aos olhos de Bizâncio como candidato à sucessão de um império único; pretende também pôr a distância os romanos que desempenharam, a seus olhos e dos francos que o rodeavam, um papel demasiado importante nos acontecimentos que o fizeram ascender à dignidade imperial. O império de Carlos Magno raramente é designado pela expressão de *Imperium Romanum*; em contrapartida, o termo *Imperium christianum* é correntemente usado. E se Carlos Magno foi colocado à testa deste *Imperium christianum*, de que os Francos são o povo por excelência, isso deve-se directamente a Deus — a *Deo coronatus* —, tendo o papa de Roma sido apenas o agente executivo do plano providencial (cf. Robert Folz, *L'idée d'Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*).

No exercício do seu governo, Carlos Magno não se considera de modo algum como ministro do papa — conforme o pretendiam um Gelásio ou um Gregório, o Grande —, mas sim como o profeta de Deus. A semelhança do rei bíblico, de David, é *rex et sacerdos*. Os seus representantes, os *missi*, dirigem-se aos povos do império numa linguagem das mais directamente proféticas:

«Escutai, caros irmãos, a advertência que vos dirige, pela nossa boca, o nosso imperador Carlos. Fomos enviados aqui para a vossa salvação eterna e estamos encarregados de vos advertir de que vivais virtuosamente segundo a lei de Deus e justamente segundo a lei do século. Nós fazemo-vos saber que deveis crer num só Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, verdadeira trindade e unidade em conjunto, criadora de todas as coisas e onde está a nossa salvação [...] Acreditai que há uma só Igreja, que é a sociedade de todos os homens crentes sobre a Terra [...]

Seguia-se uma série de recomendações morais, simples repetições de preceitos evangélicos ou eclesiásticos.

Dentro desta perspectiva, «o bem público confunde-se com a prática das virtudes cristãs». A concepção de Carlos Magno não é essencialmente territorial, nem sequer administrativa, embora a administração local ou central fosse muito desenvolvida; ela é antes de tudo mística, «visão religiosa da ordem do mundo».

A grandeza do império carolíngio está ligada à personalidade do seu chefe; quando este desaparecer, o império desmoronar-se-á, ou melhor, a Igreja tomará conta dele: a ideia de *confraternitas*, de cristandade, nascerá da dispersão territorial, sob o firme domínio da Igreja, primeiro dos bispos e depois do papa.

«Sem Carlos Magno, Gregório VII, provavelmente, não teria sido possível [...] A forte noção de Estado construída pelos Romanos, fundada sobre o direito natural, parece diluir-se e absorver-se na alta função religiosa exercida por Carlos Magno [...] Facto ainda mais grave, Carlos Magno põe em prática, inconscientemente, no domínio da realidade, o agostiniano político, dá-lhe forma e consistência, consagra o fim da velha noção de Estado independente, distinto da Igreja, e despoja esta ideia antiga de qualquer papel concreto na doutrina e na prática por muitos séculos» (H. X. Arquillière, *op. cit.*).

§ 4. Quarto período: a desforra da Igreja

- | | |
|---------|--|
| 814 | Advento de Luís, o Piedoso. |
| 816 | Luís, o Piedoso, é sagrado imperador em Reims pelo papa Estêvão IV. |
| 817 | <i>Ordinatio imperii</i> ; associação do filho primogénito de Luís, o Piedoso, Lotário, ao império. |
| 823 | Lotário é sagrado em Roma por Pascoal I. |
| 824 | <i>Constitutio romana</i> ; organização da soberania imperial em Roma. |
| 847-852 | Redacção das <i>Falsas Decretais</i> . |
| 850 | Luís II é sagrado imperador. |
| 855 | Morte de Lotário. |
| 858-868 | Pontificado de Nicolau I. |
| 875 | Morte de Luís II, Carlos, o Calvo, é guindado ao império por João VIII. |
| 877 | Morte de Carlos, o Calvo. |
| 881 | Carlos, o Gordo, é sagrado imperador por João VIII. |
| 880-887 | Reconstituição do antigo império carolíngio, seguido da sua definitiva desagregação em múltiplos reinos. |

A) As dificuldades de Luís, «O Piedoso»

A sucessão de Carlos Magno não foi das mais fáceis. Profundamente religioso — conforme o seu cognome o demonstra —, Luís, o Piedoso, rodeou-se de um grupo de conselheiros, na sua maioria frades, Wala, Agobardo, Hilduino, etc., que levaram às últimas consequências a ideia do *Imperium christianum*. O imperador chega a limitar a sua actividade à prática pessoal das virtudes cristãs, enquanto a Igreja tende a substituí-lo na administração do Império. A *Ordinatio imperii* assegura a unidade teórica do império, considerando como único sucessor Lotário; mas este acto não é aceite pelos seus irmãos, que se consideram lesados; resultam deste facto certas perturbações, às quais Luís, o Piedoso, se mostra incapaz de fazer frente com eficácia. A partir daí, os bispos aproveitam-se da fraqueza do poder temporal para se proclamarem os guardiões da obra carolíngia contra a desordem e o desmantelamento. Os seus meios de acção, porém, continuam a ser limitados: o domínio que exercem sobre o imperador é apenas sacramental. Convencem Luís, o Piedoso, a fazer duas vezes penitência pública: em Attigny, no ano de 822, e em Saint-Médard de Soissons, em 831. A penitência de Attigny é apenas aconselhada pelos bispos: cumpriu-a de boa vontade em virtude de considerar os seus erros políticos como pecados aos quais estava resolvido a renunciar, desistindo de usar a repressão para fazer com que as suas decisões fossem aceites. «A prova reside no facto de que Luís obriga todos os seus súbditos a baterem com a mão no peito ao mesmo tempo que ele e a reconhecer os seus pecados» (Marcel David, *La souveraineté et les limites du pouvoir monarchique de IX^e au XV^e siècle*). Apesar de tudo, a penitência de Attigny não produziu qualquer espécie de efeito do ponto de vista político: já «o imperador se desqualifica como soberano ao julgar reabilitar-se como cristão». Attigny prepara Soissons.

A penitência de Soissons foi combinada em Compiègne, durante uma assembleia da qual participavam, sob a presidência de Lotário, bispos, abades, condes e uma grande multidão. Temos conhecimento deste *conventus* pela acta redigida pelos bispos (a fim de que a posteridade não se enganasse acerca dos seus designios), sob o título: *Episcoporum de poenitentia quam Hludowicus imperator professus est, relatio compendensis*; cada bispo era igualmente convidado a redigir pessoalmente uma memória acerca dos acontecimentos: a de Agobardo chegou até nós (*Agobardi cartula de poenitentia ab imperatore acta*); esta não revela qualquer diferença notável em comparação com a *Relatio*, difere quando muito na alguns pormenores, que põem em causa certos pontos da verdade oficial, referentes sobretudo à aceitação «voluntária» da penitência por Luís, o Piedoso. Destes documentos conclui-se que os bispos se apoiam na sua qualidade de vigários de

Cristo e de porta-chaves do reino dos Céus: tendo por dever conduzir para o caminho da verdade aqueles que dele se afastam, detêm também o de proteger o governo imperial contra as faltas dos seus detentores, que são uma causa de ruína para o povo, de escândalo para a Igreja. Entre as acusações formuladas contra Luís, o *Piedoso*, avulta a de que foi um «*perturbator pacis*», um fautor de conflitos: «Ele pôs em perigo o reino, ao passo que devia ser para o povo cristão um guia que o salvasse e um protector da paz.» Os bispos impõem uma penitência pública ao imperador; este submete-se-lhe, sentindo-se a partir daí incapaz de governar: não foi explicitamente, juridicamente, deposto, mas de facto viu-se obrigado a renunciar às funções imperiais, o Luís, o *Piedoso*, acabou por ser eliminado mercê de um processo de natureza sacramental, donde o aspecto propriamente jurídico parece excluído (a confusão era tamanha que poucos contemporâneos deram por isso: Raban Maur é uma excepção). Estamos ainda longe do tempo em que o pontífice romano terá poderes para destituir um imperador com todas as regras jurídicas.

B) O governo dos bispos

Se os bispos se sentem um pouco embaraçados para dar uma forma ao exercício das suas prerrogativas, nem por isso consideram estas menos incontestáveis: «O governo dos bispos» teve os seus teóricos, sendo o maior de todos Jonas de Orleães e Hincmar.

Jonas de Orleães foi bispo desta cidade cerca de 818. A sua obra compõe-se essencialmente de dois tratados: *De institutione regia* e *De institutione laicali*, às quais é preciso juntar uma *Vita Sancti Huberti*, equivalente a um verdadeiro «*De institutione episcopali*». Esta trilogia ajusta-se à distinção feita por Jonas de três ordens (*ordines*) na sociedade do seu tempo: a ordem dos laicos (que compreendia o rei), a dos monges e a dos clérigos (dos bispos). A cada uma é atribuída uma função particular: «A ordem dos laicos vota-se à justiça e tem a obrigação de defender pelas armas a paz da Santa Igreja; a ordem dos monges entregar-se-á, na calma, à oração; quanto à ordem dos bispos, cumpre-lhe velar pelas outras.» Assim, a palavra «ordem» não implica apenas uma distinção, mas também uma harmonia de natureza humana e divina, de paz social e religiosa, sob a dependência pastoral directa dos bispos. «Ao sublinhar a missão pastoral do bispo, Jonas faz dele, como que um intendente da sociedade do seu tempo, uma espécie de responsável pelas outras ordens.» (E. Delaruelle, «En relisant le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans», em *Mélanges Halphen*.) O episcopado, constituindo-se em corpo, ocupou o lugar dos antigos monges de concepção anglo-saxónica, dos quais S. Bonifácio era o pro-

tótipo. Quanto aos reis, que faziam parte dos laicos, o bispo de Orleães lembra-lhes que «a causa que eles administram no quadro das funções que lhes competem não existe como causa de homens, mas apenas como causa de Deus». *Quid sit proprie ministerium regis*: «A função do rei consiste em governar e reger o povo de Deus com equidade e justiça e de forma que todos se dediquem a cultivar a paz e a concordia. Portanto, ele mesmo deve primeiro do que tudo ser o defensor da Igreja e dos servidores de Deus. O seu dever é favorecer com sagacidade a salvação e o ministério dos padres: deve guardar, graças às suas armas e à sua protecção, a Igreja de Cristo, proteger da miséria as viúvas, os órfãos e todos os outros povos e todos os outros indigentes.» Mas em último recurso, os bispos é que são juizes: «*Imperium christianum* já não pertence ao imperador, nem aos príncipes; é primeiro do que tudo um domínio dos bispos.» (E. Delaruelle, *op. cit.*) Os bispos são, na verdade, os «conservadores», os protectores de tudo e de todos contra o pecado — com o qual, nessa época, toda a gente se preocupa.

O ponto de vista de Hincmar, arcebispo de Reims de 835 a 882, é semelhante: revela ainda mais força. O *De ordine palatii* data de 882, quando já pouco tempo de vida restava ao arcebispo de Reims; esta obra fora precedida de uma série de cartas acerca dos mesmos assuntos; o conjunto faz de Hincmar o grande teórico da monarquia segundo a Igreja, embora nem sempre seja a testemunha fidedigna dos tempos carolíngios por que se queria fazer passar. Ele extrai a sua política da Escritura: se o rei está no ápice da hierarquia temporal, acima dele encontra-se o rei dos reis; e o rei só pode agir submetendo-se à vontade do rei dos reis, segundo a letra do Salmista: «E agora, reis, compreendei, ficai sabendo, vós, que julgais a Terra. Servi a Deus, com temor e regozijai-vos nele, tremendo. Segui os seus preceitos, para que o Senhor se não irrite e vós não saiais do caminho justo.» Ao lado do rei, o papel dos bispos é essencial: é a eles que compete instruí-lo acerca da vontade do rei dos reis. «Conforme o atesta a etimologia do seu nome (*episcopi*), são os melhores, os vigilantes, no sentido em que o entendia o profeta Ezequiel quando, encarregado pelo Eterno de conduzir o seu povo pelo caminho direito, declarava que recebera dele a missão de velar pela casa de Israel e de ser o seu vigilante. Os bispos também devem vigiar a fim de despistar o inimigo que ameaça os reis e, seguindo o exemplo de Ezequiel, conduzi-los, a bem ou a mal, nas vias do Senhor.» (L. Halphen, «*Le De ordine palatii d'Hincmar*» em *A travers l'histoire du Moyen Age*).

O rei, portanto, não poderia ultrapassar as suas atribuições na eleição dos dignitários eclesiásticos. Uma carta, dirigida ao «Senhor Luís gloriosíssimo rei», testemunha a firmeza de Hincmar neste capítulo: «Se é certo, como já ouvi dizer a alguns, que, quando concedeis uma eleição que vos foi pedida, os bispos, o clero e o povo devem eleger aque-

le que vós quereis e ordenais (o que não é uma eleição segundo a lei divina, mas uma extorsão do poder humano), se assim é — repito que o ouvi dizer —, é o espírito maligno, que, sob a forma da serpente, enganou os nossos primeiros pais no Paraíso e os fez de lá expulsar, quem o segredou aos vossos ouvidos por intermédio de tais adúladores.» Em contrapartida, Hincmar esforça-se por consagrar juridicamente o papel dos bispos na cerimónia da sagração real. Foi ele que, em 869, mandou introduzir no cerimonial a prestação de um *professio* pelo rei, cuja violação o tornaria culpado de perjúrio e, portanto, candidato à excomunhão. A linguagem em que se dirige ao jovem Luís III, no dia seguinte à morte de Carlos, o *Calvo*, mostra-nos nitidamente quais eram as suas intenções neste capítulo: «Lembraí-vos, suplico-vos, da *professio* que prometeste respeitar no dia da vossa sagração... *Professio* que assinastes com a vossa mão e ofereceste a Deus sobre o altar em presença de todos os bispos.» O rei acha-se assim totalmente submetido à *autoritas* dos bispos: de certa maneira até, a *professio* faz dele um membro da sociedade eclesiástica.

A grande decepção de Hincmar será ver a sua obra usurpada pelo papa, de quem desconfia quando se trata de assuntos temporais. Se dúvida que, nos *De ordine palatii*, o arcebispo de Reims aderiu à doutrina tradicional que afirma existirem «duas autoridades que regem o mundo: a autoridade dos pontífices e o poder real, sendo a autoridade pontifícia superior à dos reis»; durante toda a sua vida, contudo, ele nunca deixou de contestar o domínio (temporal) do papa. Para o limitar, no caso de Lotário II e de Carlos, o *Calvo*, por exemplo, não hesita em valorizar o poder temporal mais do que é seu costume e em adoptar uma posição moderada muito aquém do seu verdadeiro pensamento, no que diz respeito às prerrogativas da Igreja sobre o rei. Hincmar é um precursor do «galicanismo», mas um precursor remoto: Gregório IV e Nicolai I prepararam a era da supremacia pontifícia.

C) *Entrada em cena do papado*

O governo dos bispos iria ser de pouca duração: a seu favor, mas também contra ele, os papas tentaram fazer valer a supremacia do pontificado. Foi assim que Gregório IV se preparava sem dúvida para excomungar Luís, o *Piedoso*, quando um grupo de bispos, fiéis ao imperador, lhe escreveu a pedir-lhe que renunciasse ao seu projecto e que desse provas de subordinação em face do sucessor de Carlos Magno. O pontífice romano respondeu com amargura:

«O que é mais aviltante para o poder imperial: executar obras dignas de excomunhão ou sofrer a própria sentença?»

E quando alguém lhe objecta que está ligado pelo juramento de fidelidade ao imperador, adopta uma atitude que anuncia a de Gregório VII no seu conflito com Henrique IV.

«Acrescentais, é certo, que devo recordar o juramento de fidelidade que prestei ao imperador. Se o fiz, quero precisamente evitar ser perjuro, por isso denuncio todos os actos que ele comete contra a unidade e a paz da Igreja e do reino. Se assim não procedesse, era então que eu me tornaria perjuro como vós [...]. Mas vós, que sem dúvida nenhuma jurastes e tornastes a jurar manter-vos sempre fiéis em relação a ele e o vedes proceder contra a fé e correr para a perdição sem o chamardes à ordem em tudo o que estiver na vossa mão, tornaí-vos perjuros porque não tralhais pela salvação dele, segundo a promessa que lhe fizestes.»

Os sucessos imediatos de Gregório IV aproveitaram do exemplo: entre outros, Sérgio II (papa de 844 a 847), que se propõe intervir firmemente se acaso os filhos de Luís, o *Piedoso*, não se mantiverem unidos: «Se algum deles preferir seguir os conselhos do príncipe da discórdia e não respeitar a paz católica, esforçar-nos-emos por o castigar o melhor possível, aplicando-lhe as sanções canónicas.»

Foi neste momento que se redigiram as grandes colecções canónicas a partir de documentos falsos que deveriam assegurar, contra os abusos do Estado, a independência e mais tarde a supremacia da Igreja: as colecções do Pseudobenedicto-leuita, do Pseudo-Angilram e sobretudo as *Falsas Decretais* do Pseudo-Isidoro. Os falsários tinham como objectivo libertar os bispos da sujeição ao poder laico, assegurando a inviolabilidade da propriedade eclesiástica, e para isso propagaram as acusações dirigidas contra os bispos da cúria romana, assim como todas as *causae maiores*, subordinando o aparelho conciliar ao papa, *caput totius Ecclesiae*, nesse capítulo juiz supremo, ele próprio fora do alcance de qualquer jurisdição temporal.

Nicolau I (papa de 858 a 867) vem fortalecer este movimento. «Não cria fórmulas inéditas, mas revigora as antigas e alarga-lhes o campo de acção. Eleva resolutamente a sua autoridade acima de todas as que existiam e reivindicava o direito de meter todos os povos na ordem.» (H.-X. Arquillière, *op. cit.*) Está de tal modo convencido da razão que lhe assiste ao proceder assim que desobedece-lhe é praticar a idolatria. Intervém no assunto do divórcio de Lotário II: anula a decisão dos bispos, depõe dois deles, ameaça o rei de excomunhão. (Aliás, acabou por o fazer.) Recomenda a Carlos, o *Calvo*, que faça as pazes com Luís II, invocando argumentos tirados de S. Paulo e S.º Agostinho,

que não hesita em interpretar a seu favor. Alguns anos mais tarde, ameaçará o mesmo Carlos, o *Calvo*, com o anátema por se ter feito sagrar rei da Lorena. De uma maneira geral, e nisto diverge de Hincmar, Nicolau I prefere a argumentação teológica à argumentação jurídica para fundamentar a sua supremacia. «Procedendo assim, conserva a faculdade de usar a censura, mesmo quando nenhuma infração de natureza jurídica nitidamente caracterizada se pode imputar ao monarca» (Marcel David, *op. cit.*).

O período carolíngio revelou-se fértil em acontecimentos: ao construir o *Imperium christianum*, Carlos Magno reservara para si a direção e confiava ao papa apenas um papel auxiliar: quando da sua morte, os herdeiros, fracos e divididos, perdem uma parte do seu poder em benefício dos bispos; os bispos por sua vez, cedem completamente o lugar ao papa único beneficiário a longo prazo da obra de Carlos Magno. Mas antes que a supremacia pontifícia possa manifestar-se completamente, a dinastia dos Otões vai tentar restaurar o império do Ocidente.

§ 5. Quinto período: a dinastia dos Otões tenta restaurar o império

- 936 Subida ao trono de Otão I, sagrado rei em Aix-la-Chapelle.
- 940-950 Otão I intervém, diversas vezes, nos assuntos do reino de França.
- 955 Em Agosto, Otão I leva a melhor sobre os Húngaros, em Lechfeld; em Outubro, vence os Eslavos em Recknitz.
- 962 Coroação imperial de Otão I.
- 973 Otão II, antes sagrado imperador por João XIII (967), começa a reinar.
- 983 Morte de Otão II; subida ao trono de Otão III, que será coroado por Gregório V, em 996.
- 987 Em França, começa a reinar Hugo Capeto.
- 998-999 *Renovatio Imperii Romanorum*.
- 1001 Surgem oposições a Otão III.
- 1002 Otão III morre em 24 de Janeiro; com ele desaparece o sonho universalista.

Correndo-se o risco de a cidade de Roma cair nas mãos de Berengário de Ivreia, João XII apela para Otão I, a quem coroa imperador em 2 de Fevereiro de 962. Foi para defender a Igreja, explica o papa, que o vencedor dos Húngaros e de outros povos pagãos recebeu a coroa imperial. Mas tal interpretação não convém nem a Otão nem àqueles que o cercam. A crônica do frade Widukind de Corvey é duplamente

instrutiva acerca deste ponto: não só por aquilo que afirma como por aquilo que omite. Segundo Widukind, o título imperial teria sido conferido a Otão pelos seus homens de guerra, que o aclamaram no dia seguinte à vitória de Lechfeld; por outro lado, passa em silêncio os acontecimentos ocorridos em Roma no ano de 962. Da mesma forma que Carlos Magno, Otão não deseja ser primeiro imperador dos Romanos, mas sim dos Francos. A repugnância dos seus colaboradores em relação aos Romanos é bem conhecida, sendo claro indício desse estado de espírito a diatribe que o embaixador Liutprand dirigiu ao imperador de Constantinopla, Nicéforo Focas: «Pelo que nos diz respeito, nós, Lombardos, Saxões, Francos, Lotaringios, Bávaros, Suevos e Borguinhões, desprezamos tanto [aos Romanos] que a maior injúria que podemos fazer aos nossos inimigos é chamar-lhes «romanos», estando implícito neste termo tudo o que é baixaza, cobardia, avareza, luxúria, deslealdade e todos os vícios em geral.» Se Otão se faz denominar *Imperator Augustus* (e não, habitualmente, *Imperator Romanorum*) é porque não pensa também, pelo menos de início, em contestar a legalidade do império de Bizâncio: aspira apenas a ocupar uma posição de igualdade com este. Na sua primeira concepção imperial, Otão conserva-se fiel à tradição franca.

Mas, em face da hostilidade de Bizâncio, que se recusa a reconhecer Otão como imperador, o estado de espírito dos partidários deste modificar-se-á. Cada vez farão mais empenho em o transformar em imperador dos Romanos, salvaguardando, no entanto, sempre o princípio de que o seu poder não se funda em tal circunstância: se Otão tem direito a este título, isso deve-se apenas ao facto de os Romanos estarem em seu poder. Nicéforo, com efeito, não pode invocar qualquer direito sobre eles: este é, quando muito, o «imperador dos Gregos». Pelo contrário, Otão I «corre em socorro da cidade dos apóstolos; sustenta o papado; restaura em Roma a legislação de Valentiniano, de Teodósio e de Justiniano: é na verdade ele, e apenas ele, o autêntico *Imperator Romanorum*» (Robert Folz, *op. cit.*).

Se para Otão I o império só é romano de um ponto de vista muito formal, sobretudo em matéria de sucessão, o mesmo já se não passa com Otão III. Sob a influência do seu mestre Gerberto, que em breve será eleito papa com o nome de Silvestre II, Otão III fará os possíveis para restaurar o antigo *Imperium christianum*, segundo o qual lhe caberia por direito a direcção da cristandade, enquanto os papas se reduziam ao papel de «grandes padres encarregados do ministério da oração». Instala-se em Roma, no monte Aventino, para fazer brilhar mais o seu prestígio, apesar do descontentamento das populações nórdicas, vexadas com o abandono. Embora tenha sido escuraçado, a verdade é que tentou, conforme o provam diversos documentos — de cujo valor podemos, no entanto, duvidar —, restaurar o antigo esplên-

dor romano do império, reunindo todos os elementos: a herança carolíngia, as tradições especificamente romanas e a imitação de certos usos bizantinos, sem se perder ainda a marca do espírito germânico. Tal concepção «oscilava de certa maneira entre o vigor dos antigos soberanos germânicos e o tema da renovação do Império Romano. Exprimia-se por imagens, por gestos e símbolos, e extraía a sua maior força do poder sagrado que detém na Terra o lugar-tenente de Cristo-César. É na qualidade de *typum gerens Christi* que o imperador dirige o papado e surge como chefe real da Igreja do Império: confundem-se nele as duas instituições» (R. Foltz, *op. cit.* Acerca deste ponto, consultar L. Halphen, «La cour d'Otton III à Rome [998-1001]», em *A travers l'histoire du Moyen Age*). Um poema, dirigido pelo bispo Otão de Verceil, em 998, simultaneamente ao papa Gregório V e ao imperador Otão III, põe em destaque este sobressalto da concepção hierocrática do império:

«Alegrai-vos, papa; alegrai-vos, César; que a Igreja exulte, que a satisfação reine vivamente em Roma, que o palácio imperial se regozije. Sob o poder de César, o papa reforma o século.»

Efêmera, ou, melhor, enganadora realidade, a que se ocultava por detrás destas inflamadas palavras. Uma profunda reforma do século será na verdade realizada dentro em pouco, mas pelo papa; não sob a égide do César, e até contra ela. O Império do Ocidente não passa já de uma mera tentativa; em breve a sua concepção será apenas uma remota lembrança.

Império, Igreja, realza: o destino da Alta Idade Média joga-se entre estes três parceiros. O império afunda as raízes na antiguidade romana, mas o fenómeno cristão imprime-lhe um novo carácter, tanto no Ocidente como no Oriente. O Oriente confunde os domínios, sem que a Igreja jamais venha a ter a possibilidade de assumir as alavancas de comando; mas, na sua submissão, esta sempre consegue partilhar do esplendor do império; entretanto, as querelas internas enfraquecem-no e preparam a sua separação de Roma. O Império do Ocidente só em certos períodos é totalitário e, nas épocas de decadência, a Igreja conserva a herança que ele representa e organiza-o a seu favor: não tardará que, tirando partido das sucessivas provas de debilidade do parceiro, a Igreja acabe por impor a supremacia. Por outro lado, os reinos desmantelam progressivamente o império e desprestígiam a ideia imperial. Hugo Capeto inaugura uma era em que os reis deixarão de tentar fazer-se imperadores, mas em que tentarão tudo para governar os seus reinos.

Em fases sucessivas e de uma forma empírica, a Igreja descobriu, durante este período, os argumentos teológicos que lhe permitiriam

sair vencedores das futuras lutas: com efeito, enquanto os fundamentos ideológicos do império se iam progressivamente aneniando e as reacções que lhe constituíam a substância desapareciam ou perdiam a força com o decorrer do tempo, a Igreja foi acumulando textos que em breve seriam elaborados em forma doutrinal. Interpretações das Escrituras e referências patristicas, juntamente com falsos documentos jurídicos como seja a *Doação de Constantino*, constituem a parte mais importante desse arsenal. A supremacia eclesiástica dos séculos XI, XII e XIII foi preparada por um longo período de paciência, de adaptação aos factos e de elaboração intelectual.